

# ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

издаваемый

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



Т. II.—Ч. II.

ОТДѢЛЬ ФИЛОСОФСКІЙ.



ХАРЬКОВЪ.  
Типографія Губернскаго Правленія.  
1892.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

## „ВѢРА и РАЗУМЪ“.

— ❁ т. п.—ч. п. ❁ —

### ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ

Сердце и его жизнь.—V. Характеристика группъ чувствованій (продолженіе).—Профессора Казанской духовной академіи *В. А. Снегирева* (стр. 1—26, 59—82 и 96—124) <sup>1)</sup>.

О благодарѣніяхъ (De Beneficiis). Л. Аннея Сенеки къ Эбуцію Либералію (продолженіе) \*.\* (стр. 27—38) <sup>2)</sup>.

Изящная литература и философія (продолженіе).—Профессора Кіевской духовной академіи *П. Лимницкаго* (стр. 39—58, 125—151, 233—265 и 413—442) <sup>3)</sup>.

Религіозное міросерпаніе историковъ Греціи: Геродота, Фукидида и Ксенофонта, въ отношеніи къ идеѣ Божества, по сравненію съ таковымъ же міросозерпаніемъ другихъ древнѣйшихъ греческихъ историковъ (продолженіе).—Профессора Московской духовной академіи *И. Корсунскаго* (стр. 83—95, 266—288 и 399—412) <sup>4)</sup>.

Очеркъ исторіи философіи (продолженіе).—*Н. Страхова* (стр. 152—174, 304—324 и 485—522) <sup>5)</sup>.

Сократъ (характеристика). *А. Введенскаго* (стр. 175—192).

Новое пониманіе философіи Лейбница въ современной литературѣ.—*К. Истомина* (стр. 193—232).

Изъ чтеній по космологіи.—Происхожденіе міра (продолже-

<sup>1)</sup> См. въ 1-й части стр. 245—260, 303—328 и 463—491.

<sup>2)</sup> См. въ 1-й части стр. 113—120.

<sup>3)</sup> См. въ 1-й части стр. 285—302, 329—350 и 409—429.

<sup>4)</sup> См. въ 1-й части стр. 43—59 и 380—408.

<sup>5)</sup> См. въ 1-й части стр. 22—42, 96—112, 197—216, 351—366 и 492—506.

ніе).—Профессора Московской духовной академіи *В. Кудрявцева-Платонова* (стр. 289—303, 325—340 и 523—539).

„Монадологія“ Лейбница.—*К. И—на* (стр. 341—370).

Человѣкъ и животное въ психическомъ отношеніи.—Свящ. *Павла Свѣтлова* (стр. 371—398 и 463—484).

„На разумѣ основанные принципы природы и благодати“ Лейбница.—*К. И—на* (стр. 443—462).

„Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ“ Лейбница.—*К. И—на* (стр. 540—574).

# СЕРДЦЕ И ЕГО ЖИЗНЬ.

(Психологическій очеркъ).

(Продолженіе \*).

## V.

### Характеристика группъ чувствованій.

#### а) Волненія удовольствія и неудовольствія.

Волненія удовольствія и неудовольствія, какъ особая, простѣйшая и самая распространенная, форма волненія.—Взаимоотношеніе видовъ этой формы; особенность и реальность ихъ.—Несостоятельность объясненія происхожденія ихъ—условіями качества и степени силы ощущеній.—Въ чемъ дѣйствительная физиологическая основа удовольствія и неудовольствія? Общія условія возникновенія удовольствія и неудовольствія.

Первичное, простѣйшее чувствованіе-волненіе, по всей вѣроятности, состоитъ изъ сознанія общаго—неопредѣленнаго возбужденія души, подѣ влияніемъ ощущеній и другихъ дѣятельностей. Но это неопредѣленное состояніе волненія, по самой природѣ почти недоступное наблюденію, обыкновенно быстро опредѣляется и получаетъ форму *удовольствія* или *неудовольствія*,—самую распространенную и всего чаще являющуюся форму волненія. Въ чемъ сущность этого волненія или волненій, отчего они происходятъ, при какихъ условіяхъ являются,—вопросъ этотъ сильно занималъ всѣхъ мыслителей, начиная съ Сократа, и особенное значеніе получилъ въ настоящее время, въ виду широкаго распространенія философіи пессимизма. Въ отвѣтъ на него построено нѣсколько теорій—

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», № 12-й, 1892 г.

въ прошломъ и въ настоящее время; но мы не будемъ излагать ихъ: большинство ихъ совпадаетъ съ общою теоріей чувствованій, въ ея различныхъ, извѣстныхъ уже намъ формахъ, потому что изслѣдователи, за небольшими исключеніями, отождествляютъ волненіе-чувствованіе съ удовольствіемъ и неудовольствіемъ, считаютъ, по крайней мѣрѣ, удовольствіе и неудовольствіе основою и сущностью всей сердечной жизни, всѣхъ чувствованій-волненій. Обратимся къ самому явленію, котораго нѣтъ нужды описывать, такъ какъ всякому по опыту извѣстно оно; да и самое описаніе это не возможно.

Первое, на чемъ останавливается вниманіе наблюдателя въ немъ,—это взаимное отношеніе этихъ двухъ видовъ волненія, противоположныхъ другъ другу, но въ то же время тѣсно связанныхъ между собою и, повидимому, обуславливающихъ другъ друга. „Какъ страннымъ мнѣ кажется то, что люди называютъ пріятнымъ, говоритъ Сократъ въ Федонѣ. Въ какой удивительной связи находится оно съ страданіемъ, хотя послѣднее, повидимому, противоположно первому. Взятая вмѣстѣ, они не уживаются въ челобѣтѣ; но кто ищетъ и достигаетъ одного, тотъ почти вынуждается всегда получить и другое, какъ будто эти двѣ крайности соединены въ одной вершинѣ. Если бы эта мысль представилась Езопу, то онъ сложилъ бы, вѣроятно, басню, что Богъ, желая примирить столь враждебныя противоположности, но не могши этого сдѣлать, сростилъ ихъ вершины. Въ силу этого, кому досталась одна изъ нихъ, тотъ за нею получаетъ и другую“. Взглядъ на взаимное отношеніе удовольствія и страданія, на ихъ связь и зависимость, высказанный въ этихъ словахъ, подтверждается множествамъ фактовъ, за исключеніемъ мысли о томъ, что удовольствіе и неудовольствіе не существуютъ вмѣстѣ.

Дѣйствительно, съ прекращеніемъ удовольствія, отъ чего бы и какъ бы оно ни возникло, всегда почти возникаетъ неудовольствіе,—послѣднее тѣмъ сильнѣе, чѣмъ сильнѣе первое. Наоборотъ, съ прекращеніемъ страданія возникаетъ удовольствіе, и оно, опять, тѣмъ сильнѣе, чѣмъ сильнѣе было страданіе. Далѣе, многія удовольствія прямо зависятъ отъ присутствія неудовольствія и прекращаются вмѣстѣ съ нимъ. Такъ, голод-

ный наслаждается вѣдою, пока онъ голоденъ, озябшій наслаждается теплотою, пока ему холодно, испытывающій нужду въ средствахъ наслаждается въ моментъ полученія ихъ и т. п. Также есть и страданія, обусловливаемые присутствіемъ удовольствія. Напримѣръ, неудовольствіе, причиняемое страданіемъ любимаго существа, зависитъ прямо отъ присутствія несомнѣнно пріятнаго чувства нѣжности, расположенія и т. п. Кромѣ того, едвали существуетъ чистое удовольствіе, безъ всякой примѣси неудовольствія, и наоборотъ,—такъ что всякое удовольствіе есть только преобладаніе пріятнаго возбужденія надъ непріятными, и наоборотъ. Наконецъ, не подлежитъ никакому сомнѣнію, что удовольствіе повышается въ своей силѣ въ зависимости отъ противоположнаго ему—неудовольствія, а неудовольствіе—отъ противоположнаго ему—удовольствія. „Отсюда, говоритъ Вундтъ, то яркое чувство удовольствія, которое испытывается выздоравливающимъ, когда его общія ощущенія приходятъ къ нормѣ, въ сравненія съ чувствомъ постоянно здороваго человѣка, у котораго лишь незначительныя удовольствія и маленькія огорченія оживляютъ наслажденіе бытія. Отсюда чрезвычайно напряженное чувство наслажденія, связанное со всѣми формами игры, начинающая съ простѣйшей азартной игры, игры въ кости, до драматическаго искусства. Въ играхъ всего быстрѣе смѣняется ожиданіе и удовлетвореніе, радость и разочарованіе“.

Но изъ всѣхъ этихъ фактовъ никакъ не слѣдуетъ, что чувствованія удовольствія и неудовольствія связаны неразрывно и не могутъ вовсе существовать одно безъ другаго, что они „срощены вершинами“. Каждое изъ нихъ возникаетъ всегда *самостоятельно* и имѣетъ свое собственное основаніе и свои причины въ органическихъ и психическихъ процессахъ, и удовольствіе можно представить постояннымъ состояніемъ при полномъ отсутствіи страданія, и наоборотъ,—неудовольствіе, страданіе можетъ существовать безъ всякой примѣси удовольствія. При такомъ состояніи было бы не возможно только понятіе объ удовольствіи и страданіи; но то и другое могло бы сознаться, присутствуя въ чистомъ видѣ, благодаря сравненію съ другими состояніями сознанія, напримѣръ, интел-

лектуальными. Имѣя самостоятельную основу, удовольствіе и неудовольствіе только постоянно встрѣчаются, слѣдуютъ другъ за другомъ, существуютъ одновременно или, точнѣе, въ невообразимо быстрыхъ смѣнахъ сознанія того и другаго. При этой встрѣчѣ они естественно вліяютъ другъ на друга, повышая и ослабляя другъ друга, служа даже поводомъ къ взаимному возникновенію.

Еще менѣе основательно дѣлать изъ этихъ фактовъ тотъ выводъ, что одно изъ противоположныхъ волненій происходитъ непосредственно и прямо отъ другаго и само не имѣетъ положительной основы,—есть отрицаніе другаго и, потому, призрачно, не реально. Такого возрѣнія держался въ древности Платонъ, считая источникомъ удовольствія—неудовольствіе, или страданія, протекающія изъ недостатка, лишенія. Въ настоящее время его развивааетъ извѣстный Гартманъ, который считаетъ реальнымъ, имѣющимъ основаніе и причины въ свойствахъ ощущающаго существа вообще и, въ частности, человѣка,—одно неудовольствіе - страданіе: удовольствіе есть только прекращеніе, ослабленіе временнаго страданія, и есть нѣчто призрачное, чистый обманъ, иллюзія. Но, очевидно, можно испытывать величайшее удовольствіе, не испытавши передъ тѣмъ непосредственно неудовольствія. Подобнымъ же образомъ и неудовольствіе можетъ возникнуть прямо и независимо отъ прежняго удовольствія. И то и другое одинаково реально. Такъ какъ и за удовольствіемъ всегда слѣдуетъ неудовольствіе, то съ такимъ же правомъ можно было бы сдѣлать и обратный выводъ, т. е. что реально одно удовольствіе, а неудовольствіе есть нѣчто случайное, призрачное, какъ это и дѣлаютъ такъ называемые оптимисты.

Опредѣливши, въ общихъ чертахъ, отношеніе между волненіями удовольствія и неудовольствія, признавши, при этомъ, то и другое вполнѣ самостоятельными волненіями, одинаково реальными, имѣющими каждое свой источникъ, хотя и развивающимися изъ одного общаго начала,—обратимся къ изслѣдованію причинъ и условій ихъ происхожденія.

Удовольствіе и неудовольствіе, какъ извѣстно, встрѣчаются въ связи со всѣми, безъ исключенія, душевными состояніями—

ощущеніями, умственными актами, явленіями воли, волевыми; въ частности, они постоянно сопутствуютъ всѣмъ почти другимъ волненіямъ и входятъ въ нихъ нерѣдко, какъ весьма существенная составная часть. Но для опредѣленія причинъ и условій, ихъ производящихъ, удобнѣе наблюдать ихъ происхожденіе въ связи съ простѣйшими состояніями—ощущеніями. Тѣмъ болѣе, что, помимо упрощенія задачи, при этомъ мы будемъ имѣть весьма важное пособіе въ физиологическихъ данныхъ относительно первыхъ процессовъ и по нимъ съ нѣкоторою точностью опредѣлять то, что происходитъ въ душѣ.

Разсматривая чувствованія удовольствія и неудовольствія въ связи съ ощущеніями, не трудно видѣть, что характеръ или *содержаніе* ощущенія и процессы нервные, его обуславливающие, не имѣютъ никакого вліянія на ихъ пріятность или непріятность, и, слѣдовательно, не могутъ считаться въ числѣ причинъ, производящихъ эти волненія. Удовольствіе и неудовольствіе являются и съ ограниченными и внѣшними и мускульными ощущеніями—и всегда имѣютъ одинъ и тотъ же характеръ. Пріятность звука, свѣта, теплоты, осязанія, вкуса, обонянія ничѣмъ не разнятся и всегда, собственно говоря, одно и то же. То же самое нужно сказать и о непріятности. Притомъ, то и другое волненіе встрѣчается одинаково въ связи съ однимъ и тѣмъ же содержаніемъ. Исключеніе, повидимому, составляютъ ощущенія вкусовые и почти всѣ органическія, гдѣ пріятность кажется зависящею прямо отъ качества ощущенія, его рода. Такъ, ощущеніе сладкаго пріятно до такой степени, что сдѣлалось синонимомъ удовольствія, а горькое не пріятно, и стало синонимомъ страданія. Но это такъ кажется только на поверхностный взглядъ. На самомъ дѣлѣ, сладкое пріятно только при извѣстныхъ условіяхъ, и можетъ быть и бываетъ часто непріятнымъ. Наоборотъ, горькое не только въ слабой степени, но и въ сильнѣйшихъ степеняхъ можетъ казаться пріятнымъ. Трудность выдѣленія—въ отвлеченія—удовольствія и неудовольствія изъ качества, или содержанія, вкусовыхъ ощущеній, также обонятельныхъ и органическихъ, зависитъ главнымъ образомъ отъ неизвѣстности фи-



зіологическихъ процессовъ, обуславливающихъ эти состоянія, а еще болѣе оттого, что, являясь первыми и всего чаще встрѣчающимися удовольствіями, они слишкомъ сильно ассоціировались съ качествами вкусовыхъ ощущеній. Все-таки въ непосредственномъ сознаніи выдѣленіе обоихъ элементовъ дано постоянно: мы ясно различаемъ сладкое и горькое, какъ ощущенія, дающія намъ знать о качествахъ вкусового вещества, ихъ производящаго, и—удовольствіе и неудовольствіе, ими доставляемое.

Также какъ и качество ощущенія, — *сила*, или напряженіе его, не можетъ быть причиною удовольствія и неудовольствія, ихъ основою и источникомъ, хотя во многихъ случаяхъ одна извѣстная степень силы ощущенія неизмѣнно сопровождается удовольствіемъ, другая связана съ неудовольствіемъ. Мысль, что удовольствіе и неудовольствіе стоятъ въ прямой зависимости отъ силы ощущенія встрѣчается у Гертли и Кондилляка, и распространяется у нихъ на всю сферу чувствованій; по отношенію специально къ чувствованіямъ удовольствія и страданія, она въ настоящее время поддерживается Вундтомъ. Онъ представляетъ весь процессъ возникновенія удовольствія и неудовольствія въ связи съ ощущеніями въ такомъ видѣ. При едва замѣтной силѣ ощущенія, когда оно только что опредѣляется въ сознаніи, или „выходитъ за порогъ“, какъ онъ выражается, — возникаетъ едва замѣтное чувство удовольствія. Съ возрастаніемъ силы ощущенія, растетъ и удовольствіе, но только до извѣстнаго пункта, или предѣла. За этимъ предѣломъ, который Вундтъ называетъ „индифферентною точкою чувствованія“, появляется неудовольствіе, сначала слабое и связанное еще съ сознаніемъ качества ощущенія; но, по мѣрѣ дальнѣйшаго увеличенія силы ощущенія, неудовольствіе растетъ и достигаетъ такого напряженія, что качество ощущенія перестаетъ сознаваться и сознается одно только страданіе. — Но это представленіе происхожденія удовольствія и неудовольствія изъ степеней силы ощущенія, лучшее въ своемъ родѣ, не выдерживаетъ самой поверхностной критики, и, очевидно, противорѣчитъ несомнѣннымъ и прямымъ фактамъ опыта. Весьма слабыя ощущенія часто являются источникомъ неудовольствія: очень слабыя свѣтотворныя, звуковыя воз-

бужденія, щекотаніе и т. п. большею частію бывають не-приятными. Наоборотъ, ощущеніе, достигающее крайняго предѣла своей силы, если только она возрастаетъ постепенно, а не вдругъ, сопровождается во многихъ случаяхъ вышею степенью удовольствія,—напримѣръ, пляска, верченіе дервишей и хлыстовъ, оглушительный шумъ водопада, крики сотни тысячной толпы и т. п. Уже этихъ немногихъ фактовъ достаточно, чтобы видѣть, что не только теорія Вундта фальшива и опрометчива, но что, вообще, степени силы ощущенія не имѣютъ значенія производителей удовольствія и неудовольствія, такъ какъ различныя до противоположности степени напряженія ощущенія могутъ одинаково сопутствовать или предшествовать удовольствію и неудовольствію.

Предполагая достаточно извѣстными нервныя процессы, производящіе какъ качество, такъ и силу ощущенія, нельзя въ нихъ искать фізіологической основы волненія удовольствія и неудовольствія. На нихъ душа *отвѣчаетъ* и можетъ отвѣчать только *сознаніемъ качества* и силы ощущенія. Волненіе должно быть связано съ чѣмъ-нибудь другимъ, на что душа отвѣчаетъ сознаніемъ удовольствія или неудовольствія и что приводитъ ее въ соотвѣтственное внутреннее ея собственное измѣненіе.

Подъ прямымъ вліяніемъ психологическаго анализа удовольствія и страданія, фізіологи стали искать этого нѣчто, этой *новой стороны* въ нервныхъ процессахъ, которая могла бы считаться основою фізіологическаго удовольствія и страданія. Получилась, при этомъ, на основаніи молекулярной теоріи жизненныхъ процессовъ и наблюденій надъ раздражительностью нервовъ подъ вліяніемъ электрическаго тока, особая теорія, развитая и приложенная къ объясненію волненій удовольствія и неудовольствія въ первый разъ у Лотце.

Нервная дѣятельность, изъ чего бы она ни состояла, какъ и всякая жизненная дѣятельность, представляетъ всегда два основныя процесса—процессъ аккумуляціи, накопленія силы, и ея трату въ области ощущеній, чрезъ посредство виѣшнихъ раздраженій и движеній. Въ нормальномъ состояніи процессы эти идутъ параллельно и съ одинаковою, вообще говоря,

энергію: всякая трата немедленно вознаграждается и восполняется. Это состояніе, едвали когда-нибудь осуществляющееся вполне (оно всегда бываетъ приблизительно и относительно такимъ), — называется *равновѣсіемъ*. Оно является какъ бы цѣлью организма, къ которой онъ постоянно стремится по самой своей природѣ и, осуществляясь даже приблизительно, служить источникомъ того ровнаго настроенія и теченія жизни, въ которомъ ни одно возбужденіе не получаетъ преобладанія надъ другимъ, — всѣ почти одинаковы. Тонусъ этого настроенія, когда оно является и получаетъ преобладаніе, вообще, пріятный, хотя эта пріятность не сознается отчетливо и опредѣленно, не превращается въ волненіе въ собственномъ смыслѣ, а въ формѣ привычки, приспособленія организма, прямо приближается къ такъ называемому равнодушію. Объясненіе привычки состоитъ приблизительно въ слѣдующихъ соображеніяхъ. Когда возникаетъ въ организмѣ и душѣ какая-нибудь очень напряженная дѣятельность, напримѣръ, слухъ начинаетъ поражаться постоянно сильными звуками, рѣзкими и нестройными, которые прежде не испытывались, — въ этомъ случаѣ начинается усиленная трата нервной энергіи въ слуховыхъ, положимъ, центрахъ, и эта трата не успѣваетъ вознаграждаться. Равновѣсіе нарушается, и это нарушеніе, въ данномъ случаѣ, сознается какъ неудовольствіе — непріятность. Но, постоянно повторяясь, это нарушеніе механически и само собою вызываетъ усиленный притокъ крови къ сильно возбуждаемому центру. Этимъ путемъ процессъ возстановленія растрчиваемой здѣсь силы становится энергичнѣе и мало по малу поднимается до того уровня, на которомъ стоитъ постоянная трата энергіи. Равновѣсіе возстановляется только на болѣе высокомъ, такъ сказать, уровнѣ. Съ тѣмъ вмѣстѣ волненіе непріятности исчезаетъ подъ вліяніемъ сильныхъ слуховыхъ раздраженій, не превращаясь въ удовольствіе или въ какое-нибудь опредѣленное волненіе, — получается, именно, такъ называемое равнодушіе, достигающее до того, что самое раздраженіе и ощущеніе, имъ вызываемое, перестаетъ совнаваться ясно. Это и есть *привычка*, приспособленіе организма къ раздраженію. Положимъ, да-

лѣе, привычный шумъ моментально прекращается, послѣ того, какъ описаннымъ путемъ образовалась привычка къ нему. Тогда, очевидно, равновѣсіе опять нарушится, — только въ другую сторону. Съ прекращеніемъ раздраженія, трата силы не будетъ соотвѣтствовать ея усиленному накопленію, — произойдетъ въ центрѣ скопленіе, избытокъ силы движенія нервнаго, не находящей выхода. Получится опять неудовольствіе. Возобновленіе раздраженія и траты силы въ привычномъ объемѣ вызоветъ сначала удовольствіе, пока, съ возстановленіемъ полного равновѣсія, не возвратится равнодушіе. Если же тишина будетъ продолжаться, — необходимо, чисто механически, начнется обратный процессъ: избытокъ силы направится въ другія области, притокъ крови ослабѣетъ, энергія скопленія силы понизится, и мало по малу процессъ накопленія силы понизится до уровня траты. Образуется новая привычка, въ данномъ случаѣ, — къ тишинѣ, или отсутствію постоянныхъ и сильныхъ возбужденій слухового нерва и центра. Подобнымъ же образомъ образуются и мѣняются привычки во всѣхъ рѣшительно ощущеніяхъ, а можетъ быть и во всѣхъ сферахъ душевной жизни. Но волненіе немедленно возникаетъ съ полною отчетливостію и опредѣленностью съ характеромъ пріятности и непріятности, когда происходитъ такъ или иначе нарушеніе нервнаго равновѣсія въ ту или другую сторону, т. е. въ сторону траты или въ сторону накопленія нервной энергіи. Это нарушеніе имѣетъ нѣсколько различныхъ формъ, которыя можно отчасти опредѣлить а ргіогі, и каждой изъ нихъ соотвѣтствуетъ волненіе съ характеромъ удовольствія или неудовольствія.

Такимъ образомъ, источникомъ и фізіологическою основою удовольствія и неудовольствія являются не качества ощущенія, не сила его, а *форма и способы траты и востановленія нервной силы* при произведеніи этихъ качествъ и степеней силы ощущенія, слѣдовательно, вообще, способы (ощущенія) и формы нервнаго движенія, какъ движенія. Такъ какъ сознаніе и душевная дѣятельность, вообще, въ ощущеніи вполне зависитъ отъ нервнаго процесса, развивается одновременно и параллельно съ нимъ, то и эта дѣятельность должна за-

ключать въ себѣ аналогичныя черты. Испытывая, подъ вліяніемъ нервныхъ раздраженій, извѣстнаго рода ощущенія съ опредѣленною степенью силы, сознающее начало совершаетъ приблизительно ту же форму движенія, въ какой выражается и нервный процессъ, и, сознавая ее рядомъ съ качествомъ и силою ощущенія, осуществляетъ это сознаніе въ формѣ удовольствія или неудовольствія. Это вполнѣ необходимое заключеніе, очевидно, стоитъ въ полной гармоніи съ установленнымъ нами взглядомъ вообще на природу душевнаго волненія, какъ на *сознаніе формы движенія*, изъ котораго складывается всякій душевный процессъ.—Разсмотримъ теперь въ общихъ чертахъ формы нервного движенія, выражающіяся въ способахъ накопленія и траты нервной энергіи, по крайней мѣрѣ, главнѣйшія изъ нихъ,—чтобы опредѣлить, такимъ образомъ, общія условія возникновенія удовольствія и страданія.

Формы эти проявляются наиболѣе опредѣленно въ случаяхъ, когда: 1) путемъ постоянно совершающагося притока крови къ нервамъ, несущаго питательныя вещества, нервной силы накопляется въ достаточномъ количествѣ для траты средняго объема, не могущей истощить и ослабить данный органъ, или даже накопляется ее въ избыткѣ, но сила эта не тратится вовсе или тратится въ небольшомъ количествѣ. Положимъ, въ двигательныхъ центрахъ ребенка, вслѣдствіе хорошаго питанія и здороваго сна, происходитъ скопленіе силы, которая требуетъ выхода, потому что равновѣсіе въ жизни нервного вещества, изъ котораго состоятъ эти центры, нарушено; между тѣмъ его заставляютъ сидѣть смирно, неподвижно, или чинно двигаться, совершая самыя легкія, неэнергичныя движенія,—является неудовольствіе, которое переходитъ въ страданіе, иногда сопровождающееся болѣзненнымъ расстройствомъ. То же самое мы видимъ у животныхъ, заключенныхъ въ тѣсномъ пространствѣ и у взрослыхъ людей здоровыхъ, обреченныхъ такъ или иначе на вынужденную неподвижность. 2) Путемъ напряженной дѣятельности въ извѣстномъ направленіи, или путемъ болѣзненнаго измѣненія, сила нервная истощается, т. е. растрата ея превосходитъ въ значительной степени накопленіе. Дѣятельность энер-

гичная при этомъ становится невозможною: наступаетъ опять страданіе. 3) Между этими двумя крайностями стоитъ тотъ случай траты силы и накопленія ея, когда процессы эти происходятъ неправильно, или сила тратится сразу въ чрезмѣрномъ количествѣ (неожиданный звукъ, свѣтъ и т. п.); или происходитъ вдругъ и неожиданно полная остановка этой траты (—прекращеніе свѣта, звука). Какъ особое видовзмѣненіе этого случая,—является трата силы съ неправильными перерывами, неправильными измѣненіями въ напряженіи. Во всѣхъ этихъ случаяхъ, какъ извѣстно изъ прямого опыта, наступаетъ волненіе неудовольствія въ большей или меньшей степени. Имъ параллельно противоположны случаи: 1) энергической траты силы, находящейся въ достаточномъ количествѣ и повышенія энергіи, слѣдующаго за слабымъ возбужденіемъ, особенно за полнымъ покоемъ и бездѣйствіемъ; 2) накопленія силы послѣ ея растраты, т. е. энергически совершающагося процесса накопленія ея (удовольствіе покоя). 3) Правильная, ритмическая дѣятельность, въ которой каждое возбужденіе подготовлено и стоитъ въ правильномъ отношеніи къ предыдущимъ и послѣдующимъ возбужденіямъ (удовольствіе гармоніи всякаго рода).

Всѣ эти состоянія, какъ извѣстно опять изъ прямого опыта, сопровождаются чувствомъ удовольствія—въ большей или меньшей степени.

Итакъ, всѣ случаи неудовольствія, въ связи съ ощущеніями и воспріятіями, сводятся къ чрезмѣрному преобладанію накопленія силы нервной надъ ея тратою, что Дюмонъ и за нимъ Гротъ называютъ „отрицательнымъ страданіемъ“;—къ чрезмѣрному преобладанію траты надъ накопленіемъ, что Дюмонъ и Гротъ называютъ „положительнымъ страданіемъ“; наконецъ—къ неправильной тратѣ силы. Случаи удовольствія сводятся къ гармоническому соотношенію между накопленіемъ и тратою (удовольствіе положительное); восстановленію растроченной силы (удовольствіе отрицательное); правильной—ритмической и подготовленной тратѣ силы. Всѣ эти формы движенія и, слѣдовательно, условія возникновенія удовольствія и неудовольствія могутъ быть открыты и указаны въ

каждой душевной дѣятельности. И всюду, гдѣ является удовольствіе или неудовольствіе — условія ихъ явленія сводятся къ присутствію той или другой формы траты силы и движенія нервнаго.

### б) Волненія формальныя.

Виды формальныхъ волненій.—Общія условія возникновенія волненій дѣятельности и скуки.—Отличительныя черты волненія дѣятельности.—Вышшее выраженіе волненія скуки.—Характеристическія черты этого волненія.—Условія появленія скуки.—Значеніе волненій дѣятельности и скуки въ жизни человѣка.—Основа и главныя условія волненій силы и безсилія. Значеніе волненія силы въ жизни человѣка. Волненія, связанныя съ обнаруженіемъ: силы физической,—умственной, силы воли, таланта и т. п. Значеніе измѣренія силы.—Волненія свободы и стѣсненія. Происхожденіе, характеръ и видоизмѣненія этихъ волненій.

За чувствованіями удовольствія и неудовольствія слѣдуетъ цѣлая группа волненій, въ которыхъ удовольствіе и неудовольствіе представляютъ преобладающій элементъ и изъ которыхъ нѣкоторыя, быть можетъ, предшествуютъ самому удовольствію и неудовольствію. Это: а) волненіе, связанное съ простымъ сознаніемъ въ душѣ какой-нибудь дѣятельности нормальной и опредѣленной, и—противоположное ему,—возникающее въ связи съ сознаніемъ отсутствія такой дѣятельности; б) близко стоящія къ этимъ волненіямъ, по условіямъ своего происхожденія и отчасти составу, волненія, связанныя съ сознаніемъ силы и съ измѣреніемъ ея, также съ сознаніемъ безсилія; в) волненія свободы и стѣсненія.

Общія условія возникновенія волненія дѣятельности и—ему противоположнаго даны уже въ этихъ общихъ ихъ названіяхъ. Извѣстно, что жизнь организма тѣлеснаго слагается изъ рядовъ движеній, или процессовъ, которые находятся на опредѣленномъ уровнѣ силы, называемомъ нормальнымъ. Всѣ эти дѣятельности, или процессы органическіе, находясь въ нормальномъ состояніи, суммируются въ сознаніи, какъ особаго рода ощущенія здоровья, бодрости и т. п. Всякое пониженіе или ослабленіе и расстройство въ общемъ ходѣ этихъ процессовъ, отчего бы оно ни зависѣло, отъ мѣстныхъ ли аномальныхъ измѣненій, или отъ причинъ, дѣйствующихъ на организмъ,—суммируется въ сознаніи, какъ общее ощущеніе

недомоганья, или нездоровья, не переходя въ опредѣленное ощущение боли. Тоже самое имѣетъ мѣсто, *mutatis mutandis*, и относительно жизни душевной. Эта жизнь тоже состоитъ изъ рядовъ постоянно совершающихся, извѣстнымъ образомъ организованныхъ дѣятельностей, или процессовъ. Душевная дѣятельность, какъ и дѣятельность тѣла имѣетъ свой нормальный уровень энергіи и организованности, которымъ несомнѣнно должно аффицировать и аффицируетъ сознание. Ихъ нормальный ходъ суммируется въ сознаніи особаго рода волненіемъ, которое и есть *воленіе дѣятельности*, вполне аналогичное съ общимъ ощущеніемъ физическаго здоровья. Всякое паденіе душевной дѣятельности ниже этого уровня, необходимо сопровождающееся разстройствомъ—дезорганизаціею теченія душевной жизни—является въ сознаніи, какъ волненіе противоположнаго характера, носящее особое названіе—*скука*. Скука—выраженіе въ сознаніи ослабленной, разстроенной дѣятельности душевной—имѣетъ аналогію съ общимъ ощущеніемъ физическаго нездоровья: она есть какъ бы общее недомоганье въ душевной сферѣ, потому то дѣйствительное разстройство, болѣзни душевныя, когда они возникаютъ постепенно, начинаются обыкновенно съ этого чувства.

Чувство дѣятельности, имѣя специфическія, неподдающіяся описанію особенности, отличающія его отъ всѣхъ другихъ волненій,—въ то же время всегда пріятно и можетъ достигать при энергичной, успѣшной дѣятельности,—напримѣръ, при здоровой, быстрой, энергичной умственной работѣ, также при работѣ физической, когда она сопряжена съ сосредоточеніемъ вниманія и соцутствуется энергическою душевною дѣятельностью,—можетъ достигать высокой степени силы, переходить въ такъ называемое наслажденіе. Такъ какъ въ волненіи дѣятельности имѣетъ значеніе не характеръ и содержаніе какого-нибудь душевнаго акта или ряда ихъ, а характеръ общаго хода и строя душевной жизни, то это содержаніе совершенно безразлично для возникновенія его. Все дѣло состоитъ въ томъ, чтобы въ данный моментъ въ душѣ была какая нибудь, болѣе или менѣе энергичная и организованная по своимъ законамъ, дѣятельность, сосредоточивающая на себѣ



вниманіе, степень силы котораго всегда служитъ показателемъ степени энергіи и организованности душевныхъ процессовъ. Отсюда выходитъ — на первый взглядъ — парадоксальное, но вполне законное и естественное явленіе, — что, при отсутствіи дѣятельности опредѣленной, могущей вызвать это пріятное волненіе, — даже непріятность, страданіе — становятся пріятными, возбуждая энергію, вниманіе, устраняя тяжелое чувство скуки. При сосредоточеніи вниманія, во всякій данный моментъ энергичной дѣятельности, на самомъ ея содержаніи, естественно, волненіе дѣятельности и его пріятность весьма часто не сознаются вовсе, или являются въ промежутки дѣятельности, также по ея окончаніи, какъ воспоминаніе, особенно же — подъ вліяніемъ наступающей, съ прекращеніемъ дѣятельности, скуки. Потому-то, вѣроятно, ни въ одномъ языкѣ нѣтъ особаго термина для этого, постоянно въ той или другой степени присущаго, волненія; не имѣетъ оно и опредѣленнаго своего физическаго воплощенія.

Волненіе, противоположное сейчасъ сказанному, — *скука*, имѣя также свои специфическія особенности, въ то же время характеризуется, какъ весьма непріятное. По самому существу условій, его вызывающихъ, оно наполняетъ, такъ сказать, въ данный моментъ сознаніе, ни на чемъ несосредоточенное, выдѣляется, потому, слишкомъ рельефно изъ другихъ состояній и отличается высшею опредѣленностью. Притомъ же, оно имѣетъ очень опредѣленное внѣшнее выраженіе, котораго нельзя смѣшать съ простымъ выраженіемъ неудовольствія. Глаза скучающаго человѣка становятся тусклыми, безжизненными, похожими на глаза человѣка, которому сильно хочется спать: они или почти не подвижны и полузакрыты, или блуждаютъ, ни на чемъ не останавливаясь опредѣленно, ничего не фиксируя. Физическая причина этого — слабый притокъ крови къ мозгу, обусловливаемый его слабой дѣятельностью, отъ чего бы она ни зависѣла. При этомъ кровообращеніе становится медленнымъ и во всемъ организмѣ; медленнымъ становится и дыханіе. Вслѣдствіе общей слабости кровообращенія, обезкровливаются волосныя сосуды, и покровы тѣла, особенно лица, блѣднѣютъ. При медленномъ крово-

обращеніи и дыханіи, кровь мало окисляется, переполняется углекислотою. Отсюда судорожныя періодическія вдыханія съ сильнымъ открытіемъ рта—такъ называемая зѣвота, повторяющаяся черезъ правильные промежутки времени. Мускулы лица ослабляются и дѣлаютъ выраженіе лица неопредѣленнымъ—безжизненнымъ, мускулатура всего организма теряетъ напряженіе, движенія становятся вялыми, неправильными, безцѣльными, или даже вовсе почти прекращаются. Это внѣшнее выраженіе вполнѣ соотвѣтствуетъ тому, что происходитъ въ это время въ душѣ и чѣмъ собственно обусловливается и вызывается самое волненіе скуки. Здѣсь также нѣтъ полного отсутствія дѣятельности,—это не возможно и не мыслимо. Но дѣятельность эта понижена до крайней степени, безсвязна, безцѣльна, не концентрирована, вообще, разстроена, дезорганизована: идеи возникаютъ съ чрезмѣрной медленностью и болѣею частію случайно, и ни одна изъ нихъ не фиксируетъ, не останавливаетъ вниманія, не возбуждаетъ интереса, или же постоянно возвращается одна идея, одинъ рядъ ихъ, однообразно повторяясь и не давая мѣста другимъ; волненія не являются вовсе или съ необычайною слабостію, желанія неопредѣленны, и воля парализована и т. п. Такое состояніе внутренней жизни и есть собственно *причина* волненія *скуки*: но, явившись разъ, это волненіе, въ свою очередь, начинаетъ его поддерживать, разстроивая еще болѣе теченіе психической дѣятельности и тѣмъ усиливая само себя. Неприятность и мучительность чувства скуки въ значительной степени еще увеличивается тѣмъ, что, подъ вліяніемъ этого волненія, время кажется необыкновенно продолжительнымъ, тогда какъ при другихъ волненіяхъ оно кажется текущимъ очень быстро, или, какъ точнѣе выражаются, незамѣтно. Это характеристическая черта скуки, которая отражается въ его названіяхъ (напр., *Langweile*). Удлиненіе времени объясняется здѣсь медленностью и неправильностью смѣны душевныхъ состояній и сосредоточеніемъ вниманія на тѣхъ внѣшнихъ измѣненіяхъ, которыми мѣряется время. Сознаніе „длины“ времени, въ связи съ другими возбужденіями, вызываетъ въ слабой степени гнѣвное волненіе, которое обращается на

олицетворяемое обыкновенно время. Отсюда энергическія выраженія, обозначающія средства устранения скуки, напр., „убивать время“ и т. п. — Общія условія, подъ вліяніемъ которыхъ является скука, весьма разнообразны; къ нимъ относятся: а) болѣзненное измѣненіе мовга, б) отсутствіе вѣшнихъ и внутреннихъ поводовъ энергической дѣятельности, с) прекращеніе привычной дѣятельности, d) постоянное повтореніе одного и того же, e) воспріятіе непонятнаго или мало знакомаго.

Оба волненія постоянно чередуются въ жизни человѣка, при чемъ у человѣка трудящагося, занятаго, преобладаетъ первое, а скука возникаетъ по временамъ только въ зародышевой формѣ, не встрѣчая вовсе или рѣдко встрѣчая благоприятныя условія для своего развитія; въ жизни человѣка, неимѣющаго опредѣленныхъ занятій, нетрудящагося, преобладающимъ всегда, въ концѣ концовъ, является волненіе скуки, и пріятное волненіе дѣятельности рѣдко или никогда не развивается со всею силою и опредѣленностью. Оба волненія, очевидно, играютъ большую и важную роль въ жизни человѣка и направлены природою къ одной цѣли — поддержанію энергической дѣятельности, служащей источникомъ развитія и совершенствованія психическаго міра и личности человѣческой, — одно положительно, другое отрицательно. Именно, пріятное волненіе дѣятельности, являясь вмѣстѣ съ нею и возрастая до извѣстныхъ предѣловъ, въ крайнемъ случаѣ, до наступленія усталости, является главнымъ, постоянно дѣйствующимъ въ теченіе всего процесса стимуломъ и двигательною силою. При этомъ, другіе стимулы, первоначально вызывающіе данную дѣятельность, напримѣръ, ожидаемое благо какого-либо рода, или устраненіе какой-нибудь непріятности отступаютъ на задній планъ и вовсе не сознаются, такъ что начавшаяся дѣятельность сама себя поддерживаетъ и питаетъ при посредствѣ порождаемаго ею самою удовольствія. Если бы не было этого постояннаго въ самой дѣятельности заключеннаго стимула, другіе стимулы могли бы создать только неровную, прерываемую и всегда тяжелую дѣятельность, и множество самыхъ благотворныхъ дѣятельностей не могли бы

вовсе возникнуть. Въ свою очередь, мучительное чувство скуки, вынуждая избѣгать себя, постоянно поддерживает дѣятельность, какъ средство своего устраненія, и заставляетъ человѣка самый отдыхъ, необходимый послѣ напряженной дѣятельности, превращать тоже въ дѣятельность. Этимъ создается особый рядъ дѣятельностей, извѣстныхъ подъ именемъ развлеченій, игръ, забавъ и т. п., которыя, служа временно замѣной дѣйствительной дѣятельности, имѣющей побочныя жизненные цѣли, обыкновенно связываются съ различнаго рода удовольствіями, увеличивающими пріятность отдыха и развлеченія. Но здѣсь мы встрѣчаемся съ явленіемъ, которое въ различныхъ формахъ возникаетъ во всѣхъ сферахъ душевной жизни и вообще жизни человѣка, — именно: средство само становится цѣлью, и жизнь, вмѣсто того, чтобы состоять изъ нормальной смѣны серьезной напряженной дѣятельности и отдыха, въ связи съ другими удовольствіями, превращается, такъ сказать, въ напряженный отдыхъ, въ преслѣдованіе развлеченій и удовольствій. Съ тѣмъ вмѣстѣ скука, рано или поздно, превращается въ хроническій недугъ, дѣлается преобладающимъ волненіемъ, около котораго группируются всѣ другія волненія и дѣйствія человѣка, такъ какъ устраняется единственное дѣйствительное и радикальное средство ея уничтоженія, — серьезная дѣятельность, и остается ея суррогатъ и подобіе. Имѣя значеніе въ связи съ дѣйствительною дѣятельностью, — это подобіе ея само по себѣ, очевидно, не есть дѣятельность. Ближайшая причина такого аномальнаго, хотя и весьма часто встрѣчающагося явленія, заключается въ томъ, что настоящая серьезная дѣятельность всегда соединена съ побѣжденіемъ нѣкоторыхъ сопротивленій, или препятствій, которыя встрѣчаются весьма часто въ самомъ началѣ дѣятельности, — словомъ, она становится тѣмъ, что называется „трудомъ“. А всякое сопротивленіе внѣшнее и препятствіе само по себѣ способно вызывать непріятное чувство и, за нѣкоторыми исключеніями, постоянно его вызываетъ. Къ этому присоединяется представленіе непріятнаго состоянія усталости, утомленія, новыхъ сопротивленій и т. п., и непріятность сопротивленія — препятствія еще до начала дѣйствія усиливается и возрастаетъ по-

степенно, пока не начнется побѣжденіе препятствія и съ тѣмъ вмѣстѣ не возникнетъ пріятное чувство, связанное органически съ энергическою дѣятельностью. Но самое-то начало бываетъ для многихъ особенно тяжело и непріятно, такъ какъ во многихъ случаяхъ соединено съ побѣжденіемъ внутренняго сопротивленія, лежащаго въ организмѣ и душѣ. Въ самомъ благопріятномъ случаѣ—здѣсь необходимъ переходъ отъ легкой и непріятной дѣятельности, еще ненаскучившей, къ дѣятельности сравнительно очень напряженной, потому что крутой подъемъ энергіи находится въ числѣ условій и причинъ, всегда вызывающихъ непріятное волненіе большей или меньшей силы. Лица, сильныя и привыкшія къ труду, обыкновенно сразу производятъ этотъ подъемъ силы и побѣждаютъ внутреннюю инерцію, хотя это усиліе всегда болѣе или менѣе и для нихъ тяжело и непріятно. Люди, болѣе слабыя и непривычныя, но вынужденныя почему-нибудь трудиться, прибѣгаютъ въ этомъ случаѣ къ постепенному возбужденію внутренней энергіи, пока она не поднимется до уровня напряженія, достаточнаго для побѣжденія сопротивленія и, такимъ образомъ, незамѣтно переходятъ къ болѣе или менѣе напряженной дѣятельности. Нѣкоторые изъ этой послѣдней категоріи, безъ самой крайней нужды, не могутъ прибѣгнуть къ такому приему и предпочитаютъ бездѣйствіе, праздность, сопряженную даже со скукою—непріятности усилія, стараясь наполнить свою жизнь дѣятельностями легкими и являющимися безъ усилія и сами собою. Эта боязнь передъ непріятностями побѣжденія, сопротивленія внутренняго и вѣшняго, особенно боязнь перваго усилія и напряженія для побѣжденія внутренней инерціи, обыкновенно называется „лѣнью“, которая, становясь привычнымъ, преобладающимъ явленіемъ, вслѣдствіе частаго повторенія, создаетъ извѣстный характеръ лѣниваго человѣка, „лѣнтя“. Лѣнливый, по самому существу дѣла, неизбѣжно становится жертвой скуки, которую онъ старается постоянно ослабить разными легкими, даже нелѣпыми дѣйствіями, тщательно въ то же время избѣгая единственнаго средства ея устраненія—дѣйствительной дѣятельности или труда. Мало по малу онъ, наконецъ, привыкаетъ

къ этому состоянію, приспособляется, благодаря указанному нами закону образованія равновѣсія нервнаго и психическаго на очень низкомъ уровнѣ. Жизнь лишается, при этомъ, всякаго смысла и содержанія;—личность заживо почти умираетъ. Эта лѣнь и привычка къ праздности можетъ образоваться даже у очень сильнаго человѣка по природѣ, или, вообще, энергическаго и способнаго къ труду, что бываетъ, какъ извѣстно, очень часто, въ тѣхъ особенно случаяхъ, когда, благодаря условіямъ жизни, человѣку нѣтъ нужды трудиться и когда въ его распоряженіи множество пріятныхъ и легкихъ дѣятельностей. При этихъ условіяхъ во всей широтѣ и обнаруживается указанное превращеніе средства въ цѣль, и начинается ежедневная борьба со скукою, нелишенная своего рода драматизма. Исчерпавши всѣ возможные развлеченія, испытавши всякаго рода удовольствія, человѣкъ нерѣдко впадаетъ въ постоянное состояніе скуки, мучится и тоскуетъ, и чѣмъ онъ сильнѣе и энергичнѣе по природѣ, тѣмъ сильнѣе его мученія. Скука превращается въ сплинь, въ апатію ко всему, доводитъ до самоубійства. Но еще, чаще при этомъ возникаетъ потребность какъ нибудь искусственно, сильнымъ, необыкновеннымъ способомъ поднять жизненную энергію. Возникаетъ рядъ порывистыхъ, вызывающихъ сразу огромное количество освобожденія силы, дѣйствій, такъ называемыхъ эксцессовъ во всѣхъ родахъ, чудачествъ, даже преступленій и во всякомъ случаѣ болѣе или менѣе порочныхъ фактовъ. Между прочимъ, одно изъ самыхъ распространенныхъ во всемъ человѣческомъ родѣ средствъ прогнать мученія скуки, связаннаго съ праздностью—служить временное отравленіе наркотическими веществами,—это: настой мухомора, гашишъ, или настой конопли, опиумъ, алкоголь въ разныхъ видахъ и нѣкоторыя другія наркотическія вещества. Всѣ эти вещества, дѣйствуя прямо на кровь и нервные центры, физически возбуждаютъ душу, увеличиваютъ энергію мысли, чувства, воли и тѣмъ самымъ быстро прогоняютъ скуку. Правда отравленіе временное наркотическими веществами обусловливается многими обстоятельствами, отчасти наслѣдственностью, болѣзнями нервными; но въ огромномъ большинствѣ случаевъ источникомъ этой привычки является исключительно праздность и скука.

Не трудно видѣть, что въ намѣченныхъ нами явленіяхъ, группирующихся около волненій дѣятельности и скуки, какъ и въ самыхъ этихъ явленіяхъ, мы имѣемъ передъ собою предметъ великой жизненной важности и значенія, требующій самыхъ тщательныхъ изслѣдованій и распространенія ихъ результатовъ. Къ сожалѣнію, этихъ изслѣдованій доселѣ почти нѣтъ. Въ системахъ психологій большею частію эти явленія обходятся и не затрагиваются.

Когда процессъ дѣятельности и связанное съ нимъ пріятное возбужденіе осложняется сознаніемъ побѣжденія сопротивленія или достиженія какой либо цѣли, естественно возникаетъ сознаніе легкости или трудности, съ какою побѣждается сопротивленіе или достигается цѣль. За этимъ само собою слѣдуетъ *измѣреніе* собственной силы, оцѣнки ея наличнаго количества. Легкость побѣжденія даннаго сопротивленія или достиженія цѣли, при этомъ, служитъ знакомъ присутствія большой силы, трудность—обнаруживаетъ малое ея количество. Этотъ довольно сложный процессъ служитъ основой и источникомъ новыхъ *волненій*,—*силы*, могущества, въ первомъ случаѣ, и слабости, *безсилія*—во второмъ, съ ихъ многочисленными видоизмѣненіями и формами. Начавшееся непосредственно измѣреніе силы даннымъ сопротивленіемъ, всегда осложняется сравненіемъ. При этомъ человекъ или сравниваетъ различные случаи своей собственной дѣятельности, въ виду даннаго сопротивленія, и замѣчаетъ при этомъ возрастаніе, увеличеніе или упадокъ силы: въ первомъ случаѣ—возникаетъ повышенное волненіе силы, въ послѣднемъ—безсилія, или слабости. Или же, въ виду даннаго сопротивленія и цѣли, собственная сила сравнивается съ количествомъ ея у другихъ,—равенство съ людьми, обладающими въ данномъ отношеніи большею силою, а тѣмъ болѣе превосходство служитъ новымъ мотивомъ возникновенія и увеличенія волненія силы; при условіяхъ обратныхъ—слабости.

Волненіе силы одно изъ самыхъ пріятныхъ, имѣетъ распространеніе во всѣхъ сферахъ человѣческой жизни и весьма большое вліяніе, всюду возбуждая и повышая его дѣятельность и энергію, поддерживая стремленіе къ усовершенствованію и постоянному увеличенію своей силы; но служитъ основой мно-

гихъ и нелѣпныхъ явленій. Это пріятное возбужденіе играетъ такую же роль въ процессѣ самоусовершенствованія во всѣхъ родахъ дѣятельности и, слѣдовательно, въ прогрессѣ человѣка, какою простая пріятность дѣятельности въ самомъ строѣ ея и развитіи, т. е. оно автоматически поддерживаетъ и направляетъ процессъ накопленія и обнаруженія большей и большей силы, дѣлая самый процессъ усовершенствованія въ высшей степени пріятнымъ. Волненіе, вызываемое этимъ сознаниемъ слабости въ высшей степени не пріятно.

Волненіе силы имѣетъ множество различныхъ формъ, опредѣляемыхъ родами и видоизмѣненіями человѣческихъ дѣятельностей, такъ что всѣ случаи обнаруженія этого волненія и перечислить трудно, даже въ его чистомъ видѣ, не говоря уже о тѣхъ случаяхъ, когда оно входитъ въ другія волненія. Главнѣйшія изъ этихъ формъ слѣдующія.

а) Волненіе силы, связанное съ обнаруженіемъ и измѣреніемъ силы *физической*, также сложности, разнообразія и быстроты движеній, составляющихъ то, что называется ловкостью. Волненіе это очень рано обнаруживается у человѣка и служитъ импульсомъ въ приобрѣтеніи полезныхъ навыковъ движеній физическихъ разнаго рода. Оно обнаруживается въ играхъ дѣтей, особенно мальчиковъ— въ бросаньѣ предметовъ, бѣганьѣ, лазаньѣ, борьбѣ и дракахъ, которыя хотя и сопровождаются непріятными гнѣвными возбужденіями, въ сущности, имѣютъ основу и цѣль—обнаруженіе и измѣреніе силы и ловкости физической и испытаніе пріятнаго волненія, отсюда проистекающаго. На этой ступени развитія, когда сила и ловкость физическія являются особенно цѣнными въ жизненной борьбѣ человѣка, создаются особія общественныя учрежденія для измѣренія ихъ и испытанія, связаннаго съ этимъ удовольствіемъ,—въ родѣ Олимпійскихъ игръ—въ первое время ихъ существованія у Грековъ,—военныхъ игръ у дикарей, кулачныхъ боевъ, турнировъ средневѣковыхъ и т. п. Подобнаго же рода учрежденія существуютъ и нынѣ въ обществахъ, гдѣ цѣнится физическое развитіе, какъ спутникъ здоровья и нравственной силы: таковы знаменитыя состязанія въ гонкѣ и играхъ между студентами Оксфордскаго и Кембриджскаго университетовъ, гимнастическія общества и т. п. Сознаніе и



измѣреніе физической силы имѣетъ также значеніе въ международныхъ отношеніяхъ и входитъ, какъ составной элементъ въ патріотическія волненія народной гордости, особенно когда нѣтъ другихъ мотивовъ для пріятныхъ волненій силы въ связи съ представленіемъ родины. (Знаменитое: „закидаемъ шапками“, какъ самое чистое выраженіе этого рода волненія и сознанія).

b) Волненіе силы, связанное съ обнаруженіемъ *умственной* силы, начиная съ самыхъ низшихъ формъ ея и кончая высшими (мудростью, пронизательностью). Къ низшимъ относятся: хитрость, желаніе обмануть, служащая для многихъ людей источникомъ величайшаго удовольствія. Это удовольствіе служитъ главною основою и поддерживающею силою такихъ явленій, какъ интригантство, стремленіе и потребность подвести, унижить или, наоборотъ, возвысить кого-нибудь разнаго рода тайными и ловкими дѣйствіями, косвенно и т. п.; потребность осмѣять, поставить другаго въ глупое и нелѣпное положеніе; шулерство и мошенничество, хотя оно соединяется съ громаднымъ рискомъ и неприятностями; склонность къ воровству, даходящая до страсти и болѣзни. Сознаніе этого рода силы, какъ и сознаніе силы физической, также составляетъ главный предметъ національной гордости и источникъ общаго патріотическаго удовольствія у нѣкоторыхъ націй, слабыхъ физически и подавленныхъ, — у современныхъ грековъ, армянъ, цыганъ, особенно евреевъ. Измѣреніе и сравненіе умственной силы вообще происходитъ постоянно во всѣхъ сферахъ жизни общественной и частной, и признаніе въ себѣ большой умственной силы, дѣйствительной или воображаемой, является источникомъ высочайшаго удовольствія, что особенно очевидно изъ того, что очень многіе люди легко прощаютъ сомнѣніе въ ихъ честности, добротѣ, состоятельности матеріальной и физической, но не могутъ выносить сомнѣнія въ ихъ умѣ; также изъ того, что лезть, въ концѣ концовъ, главнымъ образомъ состоитъ всегда въ прямомъ или косвенномъ признаніи большихъ умственныхъ силъ въ челоувѣкѣ. Едвали нужно указывать, какое огромное количество большихъ и малыхъ драммъ и комедій въ жизни простекаетъ изъ погони за удовольствіемъ сознанія въ себѣ большой или, вообще, значительной силы умственной.

с) Третью группу составляют волненія, связанныя съ обнаруженіемъ силы *воли*. Волненіе это составляетъ одинъ изъ сильныхъ мотивовъ въ воспитаніи и развитіи власти надъ собой, въ подавленіи дурныхъ навыковъ и воспитаніи хорошихъ и т. п. Но всякое упорство въ очевидно недѣльных мѣнѣяхъ, поступкахъ, дѣйствіяхъ преимущественно поддерживается удовольствіемъ обнаруживаемой здѣсь силы; тоже нужно сказать о непослузаніи, стремленіи поставить на своемъ и т. п.—Пріятность сознанія силы воли и характера заставляетъ людей подвергаться умышленно боли съ цѣлью показать свою способность терпѣть ее безъ всякихъ наружныхъ признаковъ. Она же поддерживаетъ главнымъ образомъ всѣ обнаруженія власти человѣка надъ собою и служитъ преимущественно основой такого крупнаго явленія, какъ аскетизмъ. Никакія, самыя важныя и возвышенныя цѣли не могли бы поддержать въ ежеминутномъ испытаніи страданій и лишеній всякаго рода, которымъ подвергаетъ себя аскетъ, если бы въ самомъ процессѣ борьбы съ собою и обнаруженіи могущества не довалось напряженнаго и очень сильнаго удовольствія.

d) Волненіе, вызываемое присутствіемъ *таланта* какого-либо, т. е. повышеннаго совершенства какой либо дѣятельности, встрѣчающейся у большинства людей въ слабой формѣ или вовсе невстрѣчающейся. Удовольствіе силы, данное въ самомъ фактѣ обладанія такою выдающеюся способностью, повышается еще отъ того, что здѣсь большею частью всегда является большая или меньшая власть надъ другими, зависимость многихъ отъ одного. Удовольствіе поэта, помимо даннаго въ самомъ процессѣ творчества, въ развитіи дѣятельности, недоступной другимъ, сознанія силы,—повышается отъ представленія того, что тысячи людей чрезъ это испытаютъ наслажденіе и будутъ испытывать; то же самое волненіе присуще оратору, художнику, механику, ученому, дѣлающему открытія, человѣку, обладающему обширными познаніями и передающему ихъ другимъ и т. п.—Особый видъ этого рода волненія силы, протекающій изъ обладанія, очевидно, чѣмъ-либо большимъ, чѣмъ другіе, и изъ протекающаго отсюда вліянія на другихъ людей составляетъ сильное волненіе, связанное съ обладаніемъ богатствомъ, т. е. большимъ сравнительно

съ другимъ количествомъ цѣнностей. При существующемъ общественномъ строѣ, это обладаніе даетъ человѣку громадную силу, и чѣмъ больше количество цѣнностей, тѣмъ обширнѣе и напряженнѣе эта сила и тѣмъ сильнѣе и напряженнѣе и пріятнѣе самое волненіе.

е) Наконецъ, весьма выдающуюся группу составляетъ волненіе силы, связанное съ *общественнымъ положеніемъ* человѣка, дающимъ ему болѣе или менѣе обширную власть надъ другими, возможность подчинять ихъ волю, опредѣлять дѣйствія, благополучіе или страданіе и т. п. Какъ и богатство, эта сила болѣею частію внѣшняя, невытекающая изъ внутреннихъ свойствъ человѣка, но тѣмъ не менѣе сознаніе ея присутствія и ея обнаруженіе доставляетъ удовольствіе иногда тѣмъ болѣе напряженное, чѣмъ случайнѣе и менѣе соответствуетъ внутреннимъ достоинствамъ сила власти. Напряженность чувства опредѣляется по обширности власти и имѣетъ множество степеней. Но едва ли есть человѣкъ, который бы не искалъ и не испытывалъ этого удовольствія. Если человѣкъ въ общественной жизни не можетъ добыть себѣ способовъ удовлетворить стремленіе къ власти или къ удовольствію ея, онъ ищетъ ихъ въ семьѣ, въ крайнемъ случаѣ, въ распоряженіи дѣтьми. При отсутствіи и этой возможности онъ находитъ наслажденіе въ командѣ надъ животными и т. п. Подъ вліяніемъ напряженнаго удовольствія власти и стремленія къ нему, жизнь человѣческихъ обществъ сама собою всегда получаетъ какъ бы видъ пирамиды, въ которой давленіе возрастаетъ отъ вершины къ основанію. Такой строй создаетъ своего рода систему и порядокъ, который признается разумнымъ и естественнымъ, потому что является результатомъ свойствъ человѣческой природы. Отнимите удовольствіе силы власти—и эта пирамида рухнетъ сама собою и общество должно будетъ строить её на другихъ началахъ.

Не трудно видѣть, что главнымъ источникомъ волненія силы служить *измѣреніе* ея. Измѣреніе идетъ въ двухъ направленіяхъ, путемъ сравненія съ меньшимъ и съ большимъ. Въ первомъ случаѣ является сознаніе силы, во второмъ—слабости относительной или безсилія. Въ виду этого, всякая степень силы и наслажденіе ею можетъ осложняться чувствомъ

непріятнымъ—безсилія, или отравляться, и пока есть большая сила, съ которою можетъ мѣрять человѣкъ свою собственную,—является неудовольствіе и вызываетъ попытки избѣжать его. Отсюда ненасытность стремленія къ силѣ въ формѣ знанія, богатства, особенно—власти. Когда человѣкъ достигаетъ такого могущества, что становится выше всего окружающаго,—и тогда не можетъ быть покоя, потому что у человѣка есть творческая фантазія: и не имѣя ничего большего предъ собою, онъ можетъ вообразить его, и опять удовольствіе будетъ отравлено.

Къ группѣ волненій, связанныхъ съ дѣятельностью, относится *воленіе свободы* или *неволи*. Всякій разъ, какъ какая-нибудь дѣятельность или проявленіе силы встрѣчаетъ внѣшнее, болѣе или менѣе сильное препятствіе, возникаетъ довольно сильное волненіе съ характеромъ непріятности, называемое чувствомъ стѣсненія, или неволи. Оно достигаетъ полнаго своего развитія большею частію въ тѣхъ случаяхъ, когда налагается препятствіе всѣмъ главнымъ видамъ дѣятельности физической и духовной; но также можетъ быть весьма напряженнымъ и въ тѣхъ случаяхъ, когда налагается внѣшнее препятствіе одному какому-либо роду дѣятельности, на примѣръ, развитію и обнаруженію мышленія, чувства, общественной дѣятельности и т. п. Источникомъ и причиною неудовольствія здѣсь, очевидно, служитъ скопленіе силы, неимѣющей выхода; специфическій характеръ дается сознаніемъ непобѣдимости препятствія и также представленіемъ противоположнымъ, т. е. дѣятельности, не встрѣчающей преграды. Сознаніе безпрепятственнаго развитія дѣятельности всѣхъ родовъ или какой-либо отдѣльной ея формы сопровождается пріятнымъ чувствомъ свободы. Пріятность или удовольствіе имѣетъ здѣсь своею основою нормальную трату силы или нормальную хотя дѣятельность во всѣхъ направленіяхъ или въ какомъ-нибудь одномъ. Это волненіе, подобно волненію дѣятельности, какъ состояніе нормальное, сознается очень слабо само по себѣ. Оно обнаруживается со всею силою когда является за прекращеніемъ стѣсненія или неволи, также путемъ сравненія состоянія, въ томъ или другомъ направленіи ставшаго правильнымъ, съ неволею другихъ людей; а

состояніе неволи тоже вызываетъ особенно сильное волненіе, вслѣдъ за прекращеніемъ свободной дѣятельности, также подъ вліяніемъ сравненія этого состоянія съ свободою другихъ людей, даже животныхъ и стихій. Оба волненія, такимъ образомъ, взаимно обуславливаютъ и видоизмѣняютъ другъ друга въ степеняхъ силы, какъ волненіе силы и безсилія. Волненіе свободы до такой степени пріятное возбужденіе, а волненіе неволи—мучительное, что стремленіе къ первому и избѣжаніе второго становятся нерѣдко сильнѣйшею страстью, которая опредѣляетъ всю дѣятельность человѣка и, во всякомъ случаѣ, даетъ начало множеству выдающихся явленій въ жизни человѣка—семейной, общественной, политической, вызывая разныя формы борьбы съ ограниченіемъ свободы, отъ простаго побѣга, удаленія отъ стѣсняющей силы, до политическихъ и соціальныхъ революцій включительно. Особенное видоизмѣненіе чувства неволи возникаетъ съ высшею степенью непріятности, когда не только полагается препятствіе данной дѣятельности, но возникаетъ принужденіе совершить другую, прямо ей противоположную. Съ другой стороны, особенное видоизмѣненіе чувства свободы, отличающееся высшею пріятностью и доступное человѣку подневольному, есть присущее человѣку по природѣ сознаніе внутренней независимости, недоступности никакому вѣшнему препятствію или стѣсненію чисто душевныхъ дѣятельностей: мысли, чувства, желанія и идеальнаго дѣйствія. Осложняясь пріятнымъ волненіемъ силы—внутренняго могущества, волненіе это можетъ достигать высшаго напряженія и удовольствія среди всѣхъ стѣсненій и называется чувствомъ *нравственной свободы*. Отсюда, въ тѣхъ случаяхъ, когда является посягательство и на этого рода свободу, послѣднее ея убѣжище, возникаетъ самая сильная реакція и борьба со стороны личности. Въ такихъ обстоятельствахъ высшая напряженность и пріятность чувства свободы внутренней даетъ человѣку опору и силу выносить всѣ страданія, чтобы сохранить это чувство и создаетъ великое явленіе мученичества за свои убѣжденія.

*Веніаминъ Снегиревъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

# О БЛАГОДѢЯНІЯХЪ

(«De Beneficiis»).

Л. Аннея Сенеки къ Эбуцію Либералію.

(Продолженіе \*)).

КНИГА VI.

Глава 15.

„Такимъ образомъ, замѣчаютъ намъ, ты утверждаешь, что кромѣ небольшой платы ничего не бываешь обязанъ платить ни врачу, ни наставнику, потому что уже нѣчто уплатилъ имъ; но вѣдь ко всѣмъ этимъ лицамъ у насъ существуетъ великая любовь и уваженіе“.

На это отвѣчаютъ, что инныя вещи стоятъ дороже того, за что покупаются. Отъ врача ты получаешь неоцѣнимую вещь: жизнь и хорошее здоровье, отъ преподавателя прекрасныхъ искусствъ — свободныя науки и образованіе души; такимъ образомъ этимъ людямъ платятъ не за стоимость вещи, а за трудъ, за то, что они усердно служатъ, за то, что, отозванные отъ собственныхъ дѣлъ, занимаются съ нами; они получаютъ награду не за свою заслугу, но за свое занятіе.

Можно, однако, съ большею достовѣрностію сказать и кое что другое, (по этому поводу), что я и немедленно изложу, изъяснивъ, предварительно, какимъ способомъ можно разоблачить ложь слѣдующаго разсужденія.

„Иное, говорятъ, бываетъ дороже того, чѣмъ продано, и по

---

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 3, 1892 г.

сей причинѣ, хотя оно и было куплено, но ты остаешься мнѣ за это кое что должнымъ сверхъ уплаченнаго“.

Прежде всего—какая важность въ томъ, сколько это (само по себѣ) стоитъ, какъ скоро условіе относительно цѣны заключается между покупателемъ и продавцомъ? Затѣмъ,—я купилъ это не за свою, но за твою цѣну.

„Оно стоитъ дороже, говоришь ты, чѣмъ продано“. Но, вѣдь, оно и не могло быть продано дороже! Вѣдь цѣна каждого предмета бываетъ сообразна со временемъ. Хотя ты и сильно хвалишь эти вещи, но онѣ стоятъ столько, поскольку не могутъ продаваться дороже. Кромѣ того,—кто хорошо купилъ, тотъ ничего не бываетъ долженъ продавцу!

Далѣе,—хотя бы эти вещи и стоили дороже, тѣмъ не менѣе здѣсь нѣтъ никакого дара съ твоей стороны, потому что вещь цѣнится сообразно не со своимъ употребленіемъ и дѣйствіемъ, а съ обычаемъ и существующею цѣною.

Какую цѣну ты назначаешь тому, кто, перевозя тебя черезъ море, пролагаетъ вѣрную дорогу среди теченій, когда земля уже скрылась изъ вида, и предъусматриваетъ предстоящія бури; кто при всеобщей безопасности вдругъ приказываетъ связывать паруса и стоять наготовѣ къ нападенію и внезапному натиску волнъ? Однако и этому человѣку наградою за такое дѣло бываетъ обычная плата за провозъ!

Во сколько ты цѣнишь гостепріимство въ пустынной мѣстности, кровъ во время дождя, баню или огонь во время холода? Тѣмъ не менѣе я знаю, за какую цѣну можно получить доступъ къ этому. Что для насъ дѣлаетъ тотъ, кто поддерживаетъ падающее жилище и съ невѣроятнымъ искусствомъ подпираетъ домъ, гдѣ мы квартируемъ <sup>1)</sup>, имѣющій трещины съ самаго низа? Тѣмъ не менѣе устройство подпоръ оплачивается невскою и опредѣленною цѣною. Стѣна (города) дѣлаетъ насъ безопасными отъ враговъ и внезапныхъ нападеній разбойниковъ, однако извѣстно, что работникъ, который возводитъ эти башни, предназначенныя защищать

<sup>1)</sup> *Insula* (συναίγια), большой домъ, раздѣленный на нѣсколько квартиръ, славившихся въ насъ бѣдникамъ.

общественную безопасность, получаетъ известную поденную плату.

### Глава 16.

Не будетъ и конца, если я еще далѣе стану разыскивать примѣры для поясненія того, что великое иногда цѣнится малою цѣною.

Итакъ,—что же за причина, почему я остаюсь еще нѣчто должнымъ врачу и наставнику и не могу раздѣлаться съ ними одною платою?

Это потому, что изъ врача и наставника они переходятъ въ друзей и обязываютъ насъ не искусствомъ, которое продаютъ, но любезнымъ и дружелюбнымъ расположеніемъ. Поэтому, какъ скоро врачъ дѣлаетъ не болѣе того, какъ только беретъ руку и считаетъ меня въ числѣ своихъ пациентовъ, давая, безъ всякаго сочувствія ко мнѣ, наставленія о томъ, что надо дѣлать и чего избѣгать, то я ничего не бываю ему болѣе долженъ, потому что онъ смотритъ на меня не какъ на друга, а какъ на повелителя <sup>1)</sup>.

Не имѣю повода почитать и наставника, какъ скоро онъ держалъ меня на ряду съ толпою учениковъ, не считалъ меня достойнымъ исключительнаго и особаго попеченія, какъ скоро онъ никогда не обращалъ ко мнѣ своего душевнаго расположенія; и когда онъ изливалъ свои познанія среди толпы, то я не былъ научаемъ имъ, но воспринималъ ихъ самъ.

Итакъ,—почему же мы бываемъ многимъ обязаны этимъ лицамъ? Не потому, что проданное ими стоитъ дороже того, чѣмъ мы купили, но потому, что они сдѣлали нѣчто для насъ самихъ: онъ (врачъ) истратилъ болѣе старанія, чѣмъ это необходимо для врача, боялся за меня, а не за славу своего искусства, не довольствовался однимъ указаніемъ лѣкарствъ, но и (самъ) подавалъ ихъ, раздѣлялъ волненіе окружающихъ,

<sup>1)</sup> „*Sed tanquam imperatorem*“.

Въ древности, какъ известно, врачи не занимали вообще высокаго общественнаго положенія и за известную плату становились какъ бы въ полное распоряженіе своего пациента, вслѣдствіе чего этотъ послѣдній и могъ въ отношеніи къ нимъ называться «повелителемъ» (*imperator*).



поспѣшалъ ко времени критическихъ моментовъ <sup>1)</sup>, никакая услуга не была ему въ тягость или позоръ, онъ не безучастно выслушивалъ мои жалобы; среди массы приглашающихъ я для него былъ предметомъ усерднѣйшихъ попеченій. Онъ настолько бывалъ свободенъ для другихъ, насколько это позволяло мое здоровье; ему я обязанъ не какъ врачу, а какъ другу.

Другой (наставникъ), въ свою очередь, обучая меня, понесъ труды и скуку. Онъ научилъ меня и преподавалъ мнѣ нѣчто сверхъ того, что сообщается наставниками для всеобщаго свѣдѣнія; своими убѣжденіями онъ пробудилъ во мнѣ хорошія способности и отчасти образовалъ во мнѣ своими похвалами бодрое настроеніе духа, а отчасти, своими увѣщаніями разогналъ лѣнь.

Такимъ образомъ, приложивъ, такъ сказать, руку <sup>2)</sup>, онъ извлекъ скрытый и недѣятельный талантъ; не со скупостью онъ расточалъ свои познанія съ цѣлью долѣе быть нужнымъ, но желалъ, еслибы возможно было, перелить всѣ свои познанія. Я оказуюсь неблагодарнымъ, если не стану любить его наравнѣ съ самыми дорогими друзьями!

## Глава 17.

И представителямъ самыхъ низкихъ занятій <sup>3)</sup> мы кое что прибавляемъ сверхъ установленной платы, какъ скоро ихъ трудъ показался намъ нѣсколько болѣе заслуживающимъ вниманія. Мы бросаемъ прибавку и кормчому, и самому дешевому рабочему, и поденщику. Въ отношеніи же къ высшимъ искусствамъ, которыя сохраняютъ или украшаютъ жизнь, представляется неблагодарнымъ всякій, кто ничего не считаетъ себя должнымъ сверхъ даннаго.

Прибавь сюда и то обстоятельство, что сообщеніе этихъ знаній сближаетъ между собою души людей. Какъ скоро это

<sup>1)</sup> Разумѣются такъ назыв. «кризисы» болѣзни.

<sup>2)</sup> „*Injesta manus*“,—приложивъ все стараніе и силу.

<sup>3)</sup> «Низкими» занятіями (*sordida artificia*)—считались всѣ тѣ, гдѣ не требовалось приложенія особаго ума или таланта, какъ то: занятія рабовъ и вольноопущенниковъ, корчмарей, торговцевъ, ремесленниковъ и проч.

(сближеніе) достигнуто, то какъ врачу, такъ и наставнику за трудъ уплачивается вознагражденіе, а за душевное расположеніе—остаются въ долгу.

### Глава 18.

Когда Платонъ переправился на суднѣ черезъ рѣку и перевозчикъ ничего не потребовалъ съ него, то, считая это сдѣланнымъ въ честь свою, онъ сказалъ, что у того (т. е. перевозчика) остался долгъ за Платономъ.

Немного спустя послѣ этого, когда перевозчикъ съ такимъ же усердіемъ сталъ перевозить даромъ и того, и другаго, онъ (Платонъ) уже сказалъ, что за Платономъ не осталось никакого долга <sup>1)</sup>. Вѣдь для того, чтобы я былъ тебѣ чѣмъ-нибудь обязанъ, тебѣ слѣдуетъ не только что-нибудь сдѣлать для меня, но и сдѣлать такъ, чтобы это было именно „для меня“.—Никого нельзя требовать къ уплатѣ за то, что бросаешь въ толпу <sup>2)</sup>.

„Что же: значить тебѣ ничего за это не будутъ должны?“

Какъ отъ одного лица — ничего: за что бываю въ долгу вмѣстѣ со всѣми, за то вмѣстѣ со всѣми и стану платить!

### Глава 19.

„Ты отрицаешь, говорятъ, чтобы оказалъ какое нибудь благодѣяніе тотъ, кто бесплатно перевезъ меня на суднѣ черезъ рѣку По?“

Отрицаю! онъ дѣлаетъ нѣчто доброе, но не оказываетъ благодѣянія. потому что дѣлаетъ это ради самого себя, или, во всякомъ случаѣ, не ради меня. Да и онъ самъ, въ концѣ концовъ, не думаетъ, что оказываетъ мнѣ благодѣяніе, но дѣлаетъ это или ради государства, или ради сосѣдей, или ради своего честолюбія, и за это ожидаетъ получить какую нибудь иную выгоду, чѣмъ та, какую можетъ оно получить отъ каждаго въ отдѣльности.

<sup>1)</sup> Откуда заимствованъ этотъ рассказъ,—неизвѣстно.

<sup>2)</sup> Имѣется въ виду обычай награждать толпу во время игръ и различныхъ торжествъ.

„Итакъ значитъ, возражаетъ собесѣдникъ, если государь подарить всѣмъ Галламъ права гражданства, а Испанцамъ— свободу отъ податей, то каждый изъ нихъ въ отдѣльности ничѣмъ ему не будетъ за это обязанъ?“<sup>1)</sup>

Ужели не будетъ обязанъ? Конечно будетъ, но не какъ за особое благодѣяніе, и какъ за часть общаго!

„Никакой мысли обо мнѣ, замѣчаетъ собесѣдникъ, онъ не имѣлъ въ то время, когда оказывалъ всеобщую помощь. Онъ не желалъ дарить права гражданства собственно мнѣ и не обратился ко мнѣ душевнаго расположенія: такъ зачѣмъ же я буду обязанъ тому, кто и на представлялъ меня себѣ, когда намѣревался сдѣлать то, что сдѣлалъ?“

Прежде всего,—когда отъ думалъ дѣлать добро всѣмъ Галламъ, то думалъ дѣлать добро и мнѣ, потому что и я былъ— Галлъ; онъ думалъ и обо мнѣ, (хотя представлялъ меня) не въ моихъ собственныхъ признакахъ, но въ признакахъ общихъ (всей націи),

Далѣе и я, со своей стороны, буду обязанъ ему не за особый, собственно мнѣ предназначенный даръ, но за даръ, предназначенный для всѣхъ вообще. Будучи однимъ изъ народа, я стану платить не за себя, но принесу уплату за отечество.

Подобно тому какъ въ томъ случаѣ, если кто нибудь повѣритъ въ долгъ денегъ моей отчизнѣ, я не назову себя его должникомъ и, будучи кандидатомъ или отвѣтчикомъ на судѣ, не объявлю этого долга<sup>2)</sup>, но, тѣмъ не менѣе, отдамъ свою долю для уплаты послѣдняго, такъ я не считаю себя въ долгу и за тотъ даръ, который предназначается для всѣхъ, потому что хотя онъ и далъ его мнѣ, но не ради меня и хотя—мнѣ, но не зная, мнѣ ли давалъ его. Тѣмъ не менѣе я буду знать, что мнѣ надо нѣчто уплатить, потому что даръ этотъ, послѣ

1) Здѣсь намекается, очевидно, на современный самому автору фактъ. Такъ извѣстно, что цезарь Клавдій подарилъ всей Галліи полное гражданство, т. е. съ правомъ голоса (cum jure Suffragii) Tac. Annal. XI, 23.

2) Кандидаты на государственные должности, равно какъ и подсудимые—бывали обязаны объявлять начальству свой имущественный цензъ, свои наличныя деньги и долги.

долгаго круго-обращенія, доходить и до меня. Ради меня надлежитъ быть совершеннымъ тому, что должно меня обязывать!

### Глава 20.

„Такимъ образомъ, говоритъ противникъ, ты ничѣмъ не бываешь обязанъ ни солнцу, ни лунѣ, потому что не ради тебя они совершаютъ свое движеніе?“

Но какъ скоро они совершаютъ движеніе ради сохраненія цѣлаго, то совершаютъ его и ради меня, потому что и я—часть цѣлаго. Прибавь сюда теперь и то, что условія ихъ и нашего положенія—несходны. потому что кто приноситъ мнѣ пользу съ цѣлью чрезъ меня быть полезнымъ себѣ, тотъ не обязываетъ благодѣянія, ибо дѣлаетъ меня орудіемъ своей пользы. Солнце же и луна, хотя и приносятъ пользу намъ ради самихъ себя, тѣмъ не менѣе они приносятъ ее не ради того, чтобы чрезъ насъ быть полезными себѣ, ибо что мы можемъ принести имъ?

### Глава 21.

„Я стану знать, говоритъ онъ, что солнце и луна желаютъ приносить намъ пользу лишь въ томъ случаѣ, если они будутъ имѣть возможность не желать этого, но имъ нельзя не совершать движенія: пусть они остановятся и прекратятъ свое дѣло“<sup>1)</sup>.

Гляди, сколькими способами разоблачается несостоятельность этого разсужденія!

Кто не можетъ не имѣть желанія, тотъ, вслѣдствіе этого, еще не обладаетъ меньшею степенью желанія, — напротивъ, самая невозможность измѣненія служить даже доказательствомъ твердости воли. Добрый человѣкъ не можетъ не дѣлать того, что онъ дѣлаетъ, потому что если не станетъ этого дѣлать, то не будетъ добрымъ; слѣдовательно добрый человѣкъ (по твоему) не обязываетъ благодѣянія, потому что

<sup>1)</sup> У древнихъ Стоиковъ солнце и луна считались разумными и одушевленными существами божественнаго достоинства, какъ образованныя изъ огневиднаго ээра, носителя Божественной силы. Отсюда понятно, что могъ возникать серьезный споръ относительно существованія у этихъ свѣтилъ свободной воли.

дѣлаетъ то, что долженъ, а что долженъ, того не можетъ не дѣлать?

Кромѣ того, большое различіе въ томъ, скажешь ли ты: „онъ не можетъ не дѣлать этого, потому что вынуждается къ этому“, или скажешь: „онъ не можетъ не желать (дѣлать это)“: потому что если онъ вынуждается дѣлать, то я обязанъ бываю благодареніемъ не ему самому, по принуждающему его; если же ему необходимо желать этого по той причинѣ, что онъ не имѣетъ лучшаго предмета желанія, то онъ самъ вынуждаетъ себя. Такимъ образомъ за что я не бываю ему обязанъ какъ вынужденному, за то бываю обязанъ, какъ принуждающему.

„Пусть перестануть, говорить, желать!“

Въ настоящемъ случаѣ пусть представится тебѣ слѣдующее (возраженіе):

Кто будетъ настолько безразсуденъ, что не станетъ признавать желаніемъ то, чему нѣтъ опасности прекратиться и обратиться въ противное, тогда какъ, напротивъ, никто не *долженъ* представляться имѣющимъ столь сильное желаніе какъ то лицо, желаніе котораго до такой степени непоколебимо, что является вѣчнымъ? Или, какъ скоро обладаетъ желаніемъ и тотъ, кто сейчасъ же можетъ не имѣть этого желанія, то уже не будетъ казаться имѣющимъ желаніе лицо, природѣ котораго несвойственно прекращеніе этого желанія?

## Глава 22.

„А ну, говорить, если могутъ,—пусть остановятся!“

Слова твои значатъ вѣдь вотъ что: „пусть оставятъ мѣста свои всѣ эти свѣтила, разлученныя громадными пространствами и расположенныя для охраны вселенной, пусть при внезапномъ смѣшеніи вещей *звѣзды* столкнутся со *звѣздами*. и по уничтоженіи гармоніи между вещами, эти божества подвергнутся разрушенію и на самой срединѣ пути прекратится дѣйствіе сильнѣйшаго движенія, рассчитанное на столько вѣковъ; пусть сгорятъ внезапнымъ пламенемъ <sup>1)</sup> тѣла, которыя

<sup>1)</sup> „*Repentino incendio*“—указаніе на извѣстное стоическое ученіе, относительно такъ назыв. „*ἐκπύρωσις*“, всемірнаго пожара, въ которомъ погибнетъ все-

теперь двинутся вѣздъ и впередъ, надлежащею тяжестью уравновѣшивая міръ; пусть они разрѣшатся отъ такого разнообразія и все обратится въ одно! Пусть всѣмъ овладѣетъ огонь, котораго обниметъ, затѣмъ, лѣтняя ночь и зияющая пучина пожретъ столь великое множество боговъ!“

Но они даже и противъ твоего желанія приносятъ тебѣ пользу и ради тебя совершаютъ свой путь, хотя есть у нихъ и другая, болѣе важная и первая причина!

### Глава 23.

Прибавь теперь и то, что не вѣдшая необходимость поуждаетъ боговъ, но закономъ для нихъ служить ихъ собственная вѣчная воля. Такимъ образомъ они не могутъ представляться намѣренными что нибудь дѣлать вопреки своему желанію, ибо они сами восхотѣли продолжать совершеніе всего того, чего теперь не могутъ прекратить; и боги никогда не раскаиваются въ своемъ первомъ рѣшеніи.

Безъ сомнѣнія,—имъ нельзя теперь остановиться и обратиться къ противоположному, но не по другой какой причинѣ, какъ только по той, что ихъ собственная сила <sup>1)</sup> удерживаетъ ихъ въ исполненіи намѣренія; и не вслѣдствіе слабости они продолжаютъ свое бытіе, но вслѣдствіе того, что имъ не угодно уклоняться отъ наилучшаго, и рѣшено идти именно такимъ образомъ.

Но при первоначальномъ созданіи <sup>2)</sup>, когда (боги) все устроили, они видѣли и наши (нужды), у нихъ было помышленіе и о человѣкѣ. Такимъ образомъ, они не могутъ казаться совершающими теченіе и дѣлающими свое дѣло только ради себя, потому что часть этого дѣла составляемъ и мы. Слѣдователь-

---

ная и послѣ котораго все превратится въ одну первоначальную стихію—огневидный эфиръ.

Выражая это ученіе въ популярно-мнеологической формѣ, стоики утверждали, что современемъ всѣ боги погибнутъ и останется одинъ Зевсъ (Cic. De natur. deor. 1, 14 и др).

1) «*Vis sua*» — разумъ свойственная имъ твердость и постоянство. Ср. Nat. Quaest. 1.

2) Т. е. при первомъ образованіи космоса изъ огневиднаго ээира силою божественнаго разума.

но, мы состоимъ въ долгу за благодареніе и у солнца, и у луны, и у прочихъ небесныхъ свѣтилъ, такъ какъ, хотя у нихъ есть и болѣе важныя цѣли, для достиженія которыхъ они восходятъ, тѣмъ не менѣе, направляясь къ важнѣйшему, они помогаютъ и намъ.

Прибавь сюда, что они помогаютъ намъ преднамѣренно. Поэтому мы и бываемъ обязаны имъ, получая благодареніе не отъ тѣхъ, которые не сознаютъ этого, но отъ тѣхъ, которые знали, что мы будемъ получать то, что получаемъ; и хотя цѣль у нихъ есть болѣе высокая, и плодъ ихъ дѣятельности—болѣе важный, чѣмъ сохраненіе смертныхъ, тѣмъ не менѣе отъ начала вещей была предпослана мысль и о нашей пользѣ, и міру было дано такое устройство, что попеченіе о насъ является имѣвшимся <sup>1)</sup> въ виду не изъ послѣднихъ. Мы должны воздавать почтеніе родителямъ нашимъ, хотя многіе сходились и не для того, чтобы родить. Боги же не могутъ представляться незнающими того, что были намѣрены дѣлать, какъ скоро для всего они немедленно предусмотрѣли пропитаніе и помощь; и не съ небреженіемъ прозвели они тѣхъ, для которыхъ создали столь многое! Вѣдь природа помышляла о насъ прежде, чѣмъ сотворить и мы не настолько малоцѣнное созданіе, чтобы ускользнуть отъ ея попеченія.

Посмотри, сколько она вручила намъ, до какой степени дѣйствіе человѣческой власти не заключается въ (однихъ) людяхъ!

Посмотри, сколько предоставляется возможности блуждать тѣламъ (нашимъ), которыхъ она (природа) не ограничила предѣломъ земель, но направила въ каждую изъ частей своихъ <sup>2)</sup>.

Посмотри, какимъ дерзновеніемъ обладаетъ духъ человѣ-

<sup>1)</sup> Развивая самымъ подробнымъ и старательнымъ образомъ ученіе о цѣлесообразности и разумности природы, стоики утверждали, что все создано ради боговъ и людей. Не однократно краснорѣчивыя разсужденія нашего автора о божественномъ промыслѣннѣи ми встрѣчаемъ въ IV кн. «De beneficiis», гл. 3. 8. 11. и др. и въ специальномъ его сочиненіи: «De providentia».

<sup>2)</sup> Указывается на то, что человѣку доступно движеніе не только по землѣ, но и по водѣ, и по воздуху (при помощи лѣстницъ и веревокъ) и даже устремленіе умственныхъ взоровъ въ безконечную даль небесъ.

скій; какъ одинъ онъ познаеть боговъ, или ищетъ ихъ, и умомъ, обращеннымъ къ горнему, сопутствуетъ божествамъ <sup>1)</sup>; ты будешь знать, что человѣкъ не случайное и необдуманное твореніе! <sup>2)</sup>

Среди величайшихъ дѣлъ своихъ природа не имѣетъ ничего, чѣмъ бы могла болѣе хвалиться, или, по крайней мѣрѣ, предъ кѣмъ бы могла хвалиться!

Каково же безуміе—спорить съ богами относительно ихъ даровъ?

Какимъ образомъ будетъ этотъ человѣкъ благодаренъ въ отношеніи къ тѣмъ, кому нельзя отплатить безъ издержекъ <sup>3)</sup>, какъ скоро онъ полагаетъ, что ничего не получилъ отъ тѣхъ, отъ которыхъ получаетъ весьма многое и которое всегда станутъ давать и никогда не будутъ получать обратно? <sup>4)</sup>.

Каково же извращеніе — не считать себя состоящимъ въ долгу у кого-либо,—по той причинѣ, что онъ бываетъ благосклоненъ даже и къ тому, кто не признаетъ его благодарній,—и самую продолжительность и непрерывность даровъ — называть доказательствомъ необходимости даянія?

„Не хочу. Пусть имѣетъ для себя! Кто его просить?“

Присоедини сюда и всѣ другіе возгласы безстыднаго ума; однако, благодаря этому еще не заслуживаетъ меньшей благодарности съ твоей стороны тотъ, чья щедрость достигаетъ тебя даже и въ то время, когда ты отрицаешь ее, и изъ чьихъ благодарній самое великое есть то, которое онъ будетъ давать даже тому, кто жалуется!

#### Глава 24.

Развѣ ты не видишь, какъ родители заставляютъ терпѣливо принимать полезное своихъ дѣтей, находящихся въ нѣж-

<sup>1)</sup> Разум.—слѣдить за теченіемъ небесныхъ свѣтилъ. Ср. ib. II, 29; III, 20.

<sup>2)</sup> По всей вѣроятности имѣется въ виду мнѣніе Эпикура о томъ, что человѣкъ представляетъ собою случайный агрегатъ атомовъ.

<sup>3)</sup> Т. е. людямъ, полное воздаяніе которымъ должно состоять, по ученію нашего автора, не только изъ душевной признательности, но и изъ матеріальнаго вознагражденія.

<sup>4)</sup> Разум.—боги.



номъ младенческомъ возрастѣ? Не смотря на ихъ плачь и противодѣйствіе, они согрѣваютъ ихъ тѣла, и чтобы неразумная свобода не искривила членовъ тѣла, связываютъ эти послѣдніе, дабы они вышли прямыми. И вскорѣ, затѣмъ, начинаютъ влагать въ нихъ (дѣтей) познаніе свободныхъ искусствъ <sup>1)</sup>, къ нежелающимъ примѣняя страхъ.

Наконецъ, я смѣлую юность, если она мало повинуется,— посредствомъ принужденія приучаютъ къ щедрости, стыдливости и добрымъ нравамъ. Даже и къ тѣмъ юношамъ, которые имѣютъ право распоряжаться собою <sup>2)</sup>, примѣняется насиліе и порабощеніе, если изъ страха или нетерпѣнія они отвергаютъ цѣлебныя средства.

Такимъ образомъ величайшія изъ благодѣяній суть тѣ, которыя мы получаемъ отъ родителей тогда, когда сами не знаемъ или не желаемъ этого.

\* \* \*

(Проложеніе будетъ).

<sup>1)</sup> „Свободныя искусства“—разум.: грамматика, музыка и проч.—науки и искусства въ противоположность «низкимъ» занятіямъ (*sordida artificia*).

<sup>2)</sup> Вѣроятно имѣются въ виду юноши, уже получившіе «мужскую тогу» (*toga virilis*).

## ИЗЯЩНАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФІЯ.

(Продолженіе \*).

По философіи Достоевскаго Божество есть синтетическая личность народа. Т. е. идея Бога есть связующее, объединяющее начало народной жизни, начало идеальное, а не реальное, ибо единство народной жизни составляет идеальную цѣль, отъ которой далеко отстоитъ житейская дѣйствительность. Какъ начало связующее народную жизнь, идея Бога выражается во взаимной братской любви, а какъ предметъ вѣры, она состоитъ въ чаяніи грядущаго торжества этой любви и предвкушеніи блаженства, которое должно быть ея послѣдствіемъ. Если любовь величайшее благо, то ненависть — зло. Любовь соединяетъ; ненависть разъединяетъ. Стало быть, все, что ведетъ къ разъединенію людей и взаимной ихъ враждѣ, а тѣмъ паче отрѣшеніе отъ естественной связи съ людьми, удаленіе отъ общества, уединеніе, слѣдуетъ признать зломъ? Но какъ же согласить съ этимъ выводомъ то, что отрѣшеніе отъ міра, удаленіе въ пустыню и жизнь уединенная, всегда признаваемы были высшею христіанскою добродѣтелью? Въ романѣ: *Подружокъ*, герой романа (молодой человѣкъ) между прочимъ повѣствуетъ о Макарь Ивановичѣ, бывшемъ дворовомъ человѣкѣ, возлюбившемъ хожденіе по святымъ мѣстамъ. Этотъ Макарь Ивановичъ „очень часто говорилъ о пустынножителствѣ и ставилъ пустыню несравненно выше странствій. Я горячо

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1892 г., № 11.

возражалъ ему (говорить герой романа), наирая на эгоизмъ этихъ людей, бросающихъ мѣръ и пользу, которую могли бы принести человѣчеству, единственно для эгоистической идеи своего спасенія. Онъ сначала не понималъ, подозрѣваю даже, что и совсѣмъ не понималъ; но пустыню очень защищалъ: „Сначала жалко себя конечно (то есть, когда поселишься въ пустынь),—ну, а потомъ каждый день все больше радуешься, а потомъ уже и Бога узришь“.—Тутъ я развилъ передъ нимъ полную картину полезной дѣятельности ученаго, медика, или вообще друга человѣчества въ мѣрѣ, и привелъ его въ сущій восторгъ, потому что и самъ говорилъ горячо; онъ поминутно поддакивалъ мнѣ: „такъ милый, такъ, благослови тебя Богъ, по истинѣ мыслишь, но когда я кончилъ, онъ все-таки не совсѣмъ согласился: „такъ то оно такъ, вздохнулъ онъ глубоко: да много ли такихъ, что выдержать и не развлекутся? Деньги хоть не Богъ, а все жъ полбога—великое искушеніе; а тутъ и женскій полъ, а тутъ и сомнѣніе, и зависть. Вотъ дѣло то великое и забудутъ, а займутся маленькимъ. То-ли въ пустынь? *Въ пустынь чловѣкъ укрѣпляетъ себя* даже на всякій подвигъ. Другъ! Да и что въ мѣрѣ? воскликнулъ онъ съ чрезмѣрнымъ чувствомъ: не одна ли токмо мечта? Возьми песочку, да посѣй на камушкѣ; когда желтъ песочекъ у тебя на камушкѣ томъ взойдетъ, тогда и мечта твоя въ мѣрѣ сбудется,—вотъ какъ у насъ говорится. То-ли у Христа: поди и раздай твое богатство и стань всѣмъ слуга. И станешь богатъ паче прежняго въ безсчетно разъ; ибо не пищею только, не платьями цѣнными, не гордостью и завистью счастливъ будешь, а умножившеюся безсчетно любовью. Ужь не малое богатство, не сто тысячъ, не миллионъ, а цѣлый мѣръ приобрѣтешь! Нынѣ безъ сытости собираемъ и съ безуміемъ расточаемъ, а тогда не будетъ ни сиротъ, ни нищихъ, ибо всѣ мои, всѣ родные, всѣхъ приобрѣлъ, всѣхъ до одинаго купилъ! Нынѣ не въ рѣдкость, что и самый богатый и знатный къ числу дней своихъ равнодушенъ, и самъ ужъ не знаетъ, какую забаву выдумать; тогда же дни и часы твои умножатся какъ бы въ тысячу разъ, ибо ни единой минутки потерять не захочешь, а каждую въ веселіи сердца ощутишь. Тогда и премудрость приобрѣтешь не

изъ единныхъ книгъ токмо, а будешь съ самимъ Богомъ, лицомъ къ лицу; и возсіяетъ земля паче солнца, и не будетъ ни печали, ни въздыханія, а лишь единый безцѣнный рай". (Ч. III, гл. III, отд. II). Въ этихъ словахъ ясно дается понять, что удаленіе отъ міра въ пустыню не только не можетъ считаться дѣломъ противнымъ любви къ человѣчеству, напротивъ, какъ приготовленіе къ какому либо подвигу на пользу человѣчества, особенно же какъ освобожденіе духа отъ всякихъ мелочныхъ, эгоистическихъ увлеченій и привязанностей, есть прямое выраженіе и даже величайшее торжество любви. Любовь безпредѣльна. Могущество ея простирается за предѣлами настоящей жизни. „Знаешь ли ты, говоритъ Макарь Ивановичъ, что есть предѣлъ памяти человѣка на сей землѣ? Предѣлъ памяти человѣку положенъ лишь во сто лѣтъ. Сто лѣтъ, по смерти его, еще могутъ запомнить дѣти его, али внуки его, еще видѣвшіе лицо его, а затѣмъ хотъ и можетъ продолжаться память его, но лишь устная, мысленная, ибо прейдутъ всѣ видѣвшіе живой ликъ его. И заростетъ его могилка на кладбищѣ травкой, {облупится на ней бѣль-камушекъ и забудутъ его всѣ люди и самое потомство его, забудутъ потомъ самое имя его, ибо лишь немногіе въ памяти людей осядутся—ну и пусть! И пусть забудутъ, милые, а я васъ и изъ могилки люблю. Слышу, дѣточки, голоса ваши веселые, слышу шаги ваши на родныхъ отчихъ могилкахъ въ родительскій день; живите пока на солнышеѣ, радуйтесь, а я за васъ Бога помолю, въ сонномъ видѣніи къ вамъ сойду... все равно и по смерти любовь!"... Тамъ-же, гл. 1, III. И та же самая любовь всю природу, весь міръ, объемлетъ, все въ себѣ заключаетъ: „Заночевали, брате, мы въ полѣ, и проснулся я заутра рано, еще всѣ спали и даже солнышко изъ за лѣса невыглянуло. Восклонился я, милый, главой, обвелъ кругомъ взоръ и вздохнулъ! Красота вездѣ неизрѣченная! Тихо все, воздухъ легкій; травка ростетъ—рости травка Божія, птичка поетъ—пой птичка Божія, ребеночекъ у женщины на рукахъ пискнулъ—Господь съ тобой, маленькій человѣчекъ, рости на счастье, младенчикъ! И вотъ точно я въ первый разъ тогда, съ самой жизни моей, *все сіе въ себѣ заключилъ*... Все въ тебѣ, Господи, и я самъ въ Тебѣ и прими меня!" (Тамъ же).

При такомъ широкомъ пониманіи любви, нетрудно допустить, что во всякомъ положеніи своемъ человѣкъ можетъ ощущать ее въ себѣ. Однакожъ повѣствователь о Макарь Ивановичѣ замѣчаетъ, что *жажда общительности* у него была болѣзненная, а другое лицо говоритъ сверхъ того о томъ же Макарь Ивановичѣ, что онъ „хвалитъ пустыню съ восторгомъ, но ни въ пустыню, ни въ монастырь ни за что не пойдетъ, потому что въ высшей степени „бродяга“.—„Поэтому главнымъ дѣломъ все же слѣдуетъ признать жизнь въ общеніи съ людьми и для блага людей. Ибо какъ же иначе возможна любовь, въ которой вѣдь заключается и существо религии и вмѣстѣ основное начало народной жизни, любовь есть *чувство* которымъ освѣщается и оживляется все внутреннее существо человѣка, но вмѣстѣ съ тѣмъ она есть *идея*, т. е. *чувство идеальное*, соединенное съ неудержимымъ искреннимъ влеченіемъ къ чему то высшему, *таинственному*, что представляется для ума лишь въ неопредѣленныхъ, не ясныхъ чертахъ. „Великая мысль—это чаще всего чувство, которое слишкомъ иногда по долгу остается безъ опредѣленія. Знаю только, что это всегда было то, изъ чего истекала живая жизнь, т. е. не умственная и сочиненная, а напротивъ нескудная и *веселая*“ (Подростокъ Ч. 11, гл. 11, 11). Въ характеристикѣ Макара Ивановича между прочимъ сказано, что онъ очень любилъ слово „*веселіе*“ и часто употреблялъ. Слово—*благообразіе* также было у него любимымъ. „Было (у него) *веселіе* сердца, а потому и *благообразіе*“

Чѣмъ сильнѣе у русскаго человѣка природное влеченіе къ общительности, ко благообразію въ союзѣ мира и любви, тѣмъ очевидно невыносимѣе должно быть для него уединеніе, не то добровольное уединеніе, о которомъ выше сказано, а вынужденное,—разобщеніе съ людьми, зависящее отъ обстоятельствъ и условій жизни, преимущественно городской, а наипаче—столличной... Достоевскій любилъ изображать вліяніе на человѣка уединенной, замкнутой жизни. Прежде всего такая жизнь много способствуетъ развитію *мечтательности*. „Есть въ Петербургѣ довольно странные уголки. Въ эти мѣста какъ будто не заглядываетъ то же солнце, которое свѣтитъ для всѣхъ петер-

бургскихъ людей, а заглядываетъ какое-то другое, новое, какъ будто нарочно заказанное для этихъ угловъ, и свѣтитъ на все инымъ, особеннымъ свѣтомъ. Въ этихъ углахъ выживаетъ какъ будто совсѣмъ другая жизнь, непохожая на ту, которая возлѣ насъ кипитъ, а такая которая можетъ быть въ тридцатомъ невѣдомомъ царствѣ, а не у насъ, въ наше серьезное, пресерьезное время. Вотъ эта то жизнь и есть смѣсь чего то чисто фантастическаго, горячо-идеальнаго и вмѣстѣ съ тѣмъ тускло-прозаичнаго, необыкновеннаго, чтобъ не сказать до невѣроятности пошлаго... Въ этихъ углахъ проживаютъ странные люди—*мечтатели*. Мечтатель—если нужно его подробное опредѣленіе—не человѣкъ, а какое-то существо средняго рода. Селится онъ большею частію гдѣ нибудь въ неприступномъ углу, какъ будто таится въ немъ даже отъ дневнаго свѣта, и ужъ если заберется къ себѣ, то такъ и прирастетъ къ своему углу какъ улитка... Что ему, сладострастному лѣнивцу, въ той жизни, въ которую намъ такъ хочется съ вами? Онъ думаетъ, что это бѣдная жалкая жизнь, не предугадывая, что и для него, можетъ быть, когда нибудь пробьетъ грустный часъ, когда онъ за одинъ день этой жалкой жизни отдастъ всѣ свои фантастическіе годы... Но покамѣстъ еще не настало оно, это грозное время—онъ ничего не желаетъ, потому что съ нимъ все, потому что онъ пресыщенъ, потому что онъ самъ художникъ своей жизни... Между тѣмъ въ этой фантастической жизни находятъ иногда минуты такой тоски... Потому что (говорить о себѣ такой мечтатель) мнѣ уже начинаетъ казаться въ эти минуты, что я никогда не способенъ начать жить настоящею жизнью, потому что мнѣ уже казалось, что я потерялъ всякій тактъ, всякое чутье въ настоящемъ, дѣйствительномъ; потому что, наконецъ, я проклиналъ самъ себя; потому что послѣ моихъ фантастическихъ ночей, на меня уже находятъ минуты отрезвленія, которыя ужасны! Слышишь какъ кругомъ тебя гремитъ и кружится въ жизненномъ вихрѣ людская толпа; слышишь, видишь какъ живутъ люди—живутъ наяву, видишь, что жизнь для нихъ не заказана, что ихъ жизнь не разлетится какъ сонъ, какъ видѣніе, что ихъ жизнь вѣчно обновляющаяся, вѣчно юная и ни одинъ часъ ея не похожъ на другой, тогда какъ уныла

и до пошлости однообразна пугливая фантазія, раба тѣни, идеи, раба перваго облака, которое внезапно застелетъ солнце и сожметъ тоскою настоящее петербургское сердце, которое такъ дорожить своимъ солнцемъ,—а ужъ въ тоскѣ какая фантазія! Чувствуешь, что она наконецъ устаетъ, истощается въ вѣчномъ напряженіи эта *неистощимая* фантазія, потому что вѣдь мучаешь, выживаешь изъ прежнихъ своихъ идеаловъ: они разбиваются въ пыль, въ обломки; если жъ нѣтъ другой жизни, такъ приходится строить ее изъ этихъ же обломковъ. А между тѣмъ чего то другаго просить и хотеть душа! И напрасно мечтатель роется какъ въ золѣ, въ своихъ старыхъ мечтаніяхъ, ища въ этой золѣ хоть какой нибудь искорки, чтобы раздуть ее... 1)

Тоска и пустота душевная не единственное зло, происходящее отъ равнобренности. Это зло еще легко исправимо. Гораздо большимъ и уже непоправимымъ бѣдствіемъ одиночества является уродливое развитіе рефлексіи (сознанія), доходящее до болѣзненности; выражается это болѣзненно утонченное развитіе сознанія во внутреннемъ, непрерывномъ самопожираніи, въ крайне утонченномъ самоистязаніи и происходящей отсюда раздражительности, ищущей себѣ удовольвенія въ нанесеніи другимъ мелочныхъ оскорбленій (только, чтобы досадить) и въ мелкомъ развратѣ. „Я человѣкъ больной (говорить изъ такихъ заѣденныхъ одиночествомъ людей)... Я злой человѣкъ. Непривлекательный я человѣкъ... Я былъ злой чиновникъ. Я былъ грубъ и находилъ въ этомъ удовольствіе... Когда къ столу, у котораго я сидѣлъ, подходили бывало просители за справками,—я зубами на нихъ скрежеталъ и чувствовалъ неутолимое наслажденіе, когда удавалось кого-нибудь огорчить. Почти всегда удавалось. Большею частію все былъ народъ робкій: извѣстно—просители. Но знаете ли, господа, въ чемъ состоялъ главный пунктъ моей злости? Да въ томъ то и состояла вся штука. въ томъ то и заключалась наибольшая гадость, что я поминутно, даже въ минуту сильнѣйшей желчи, постыдно сознавалъ въ себѣ, что я не только не злой, но даже и не озлобленный че-

1) Бѣлья почв. Ночь вторая.

ловѣкъ. Это я навралъ про себя давеча, что я былъ злой чиновникъ. Со злости навралъ. Я поминутно сознавалъ въ себѣ много—премного самыхъ противоположныхъ тому элементовъ. Я чувствовалъ, что они такъ и кишатъ во мнѣ, эти противоположные элементы... Они мучили меня до стыда; до конвульсій меня доводили... Я не только злымъ, но даже и ничѣмъ не сумѣлъ сдѣлаться: ни злымъ, ни добрымъ, ни подлецомъ, ни честнымъ, ни героемъ, ни насѣкомымъ. Теперь же доживаю въ своемъ углу, дразня себя злобнымъ и ни къ чему не служащимъ утѣшеніемъ, что умный человѣкъ и не можетъ серьезно чѣмъ-нибудь сдѣлаться, а дѣлается чѣмъ-нибудь только дуракъ. Да-съ, человѣкъ девятнадцатаго столѣтія долженъ и нравственно обязанъ быть существомъ по преимуществу безхарактернымъ; человѣкъ же съ характеромъ, дѣятель,—существомъ по преимуществу ограниченнымъ... Клянусь вамъ, господа, что слишкомъ сознавать, это болѣзнь, настоящая полная болѣзнь. Для человѣческаго обихода слишкомъ было бы достаточно обыкновеннаго человѣческаго сознанія, то есть въ половину, въ четверть меньше той порціи, которая достается на долю развитаго человѣка нашего несчастнаго девятнадцатаго столѣтія и, сверхъ того, имѣющаго сугубое несчастье обитать въ Петербургѣ, самомъ отвлеченномъ и умышленномъ городѣ на всемъ земномъ шарѣ“.

„У людей, умѣющихъ за себя отомстить и вообще за себя постоять,—какъ это, напримѣръ, дѣлается? Вѣдь ихъ какъ обхватить, положимъ, чувство мести, такъ ужъ ничего больше во всемъ ихъ существѣ на это время не останется, кромѣ этого чувства. Такой господинъ такъ и претъ прямо къ цѣли, какъ взбѣсившійся быкъ, наклонивъ внизъ рога, и только развѣ стѣна его останавливаетъ. (Кстати: передъ стѣной такіе господа, т. е. непосредственные люди и дѣятели, искренно пасуютъ. Для нихъ стѣна—не отводъ, какъ, напримѣръ, для насъ, людей думающихъ, а слѣдственно ничего не дѣлающихъ; не предлогъ воротиться съ дороги, предлогъ, въ который нашъ братъ обыкновенно и самъ не вѣритъ, но которому всегда очень радъ. Нѣтъ, они пасуютъ со всею искренностію. Стѣна имѣетъ для нихъ что-то успокоительное, нравственно-разрѣшающее и



окончательное, пожалуй, даже что-то мистическое). Такого-то непосредственного человѣка я и считаю настоящимъ, нормальнымъ человѣкомъ... Я такому человѣку до крайней желчи завидую. Онъ глупъ, но можетъ быть нормальный человѣкъ и долженъ быть глупъ. Если теперь взять антитезу нормального человѣка, т. е. человѣка усиленно сознающаго, выпедшаго не изъ лона природы, а изъ реторты,—то этотъ ретортный человѣкъ до того иногда пасуетъ передъ своимъ антитезомъ, что самъ себя, со всѣмъ своимъ усиленнымъ сознаниемъ, добросовѣстно считаетъ за мышь, а не за человѣка... Злости то въ ней можетъ еще и больше накопиться, чѣмъ въ l'homme de la nature et de la verité (т. е. въ человѣкѣ непосредственномъ); гадкое низкое желаніе воздать обидчику тѣмъ же зломъ, можетъ, еще и гаже скребется въ ней, потому что l'homme de la nature et de la vérité, по своей врожденной глупости, считаетъ свое мщеніе справедливостью; а мышь, вслѣдствіе усиленнаго сознанія, отрицаетъ тутъ справедливость. Доходитъ наконецъ до самаго акта мщенія. Несчастливая мышь, кромѣ одной первоначальной гадости (желанія мстить), успѣла уже нагородить кругомъ себя, въ видѣ вопросовъ и сомнѣній, столько другихъ гадостей; къ одному вопросу подвела столько неразрѣшенныхъ вопросовъ... что ей остается только махнуть на все своей лапкой и съ улыбкой напускнаго презрѣнія, которому и сама она не вѣритъ, постыдно проскользнуть въ свою щелочку. Тамъ она немедленно погружается въ холодную, ядовитую и, главное, въ вѣковѣчную злость... Пожалуй и мстить начнетъ, но какъ-нибудь урывками, мелочами, изъ за печки, инкогнито, не вѣря ни своему праву мстить, ни успѣху своего мщенія, и зная напередъ, что отъ всѣхъ своихъ попытокъ отомстить—сама выстрадаетъ во сто разъ больше того, кому мстить. а тотъ, пожалуй, и не почешется“.

„Повторяю, усиленно повторяю: всѣ непосредственные люди и дѣятели потому и дѣятельны, что они тупы и ограничены. Какъ это объяснить? А вотъ какъ: они, вслѣдствіе своей ограниченности, ближайшія и второстепенныя причины за первоначальныя принимаютъ; такимъ образомъ скорѣе и легче другихъ убѣждаются, что непреложное основаніе своему дѣлу на-

шли, ну и успокаиваются, а вѣдь это главное. Вѣдь, чтобы начать дѣйствовать, нужно быть совершенно успокоеннымъ предварительно и чтобы сомнѣній ужь никакихъ не оставалось. Ну, а какъ я, напримѣръ, себя успокою? Гдѣ у меня первоначальныя причины, на которыя я упрусь, гдѣ основанія? Откуда я ихъ возьму? *Я упражняюсь въ мышленіи*, а слѣдственно у меня всякая первоначальная причина тотчасъ же тащить за собою другую, еще первоначальнѣе и такъ далѣе въ безконечность. *Такова именно сущность всякаго сознанія и мышленія*. Вспомните: давеча я говорилъ о мщеніи. Сказано: человекъ мститъ, потому что находитъ въ этомъ справедливость. Значитъ, онъ первоначальную причину нашелъ, основаніе нашелъ, а именно: справедливость. Стало быть онъ со всѣхъ сторонъ успокоенъ, слѣдственно и отмщаетъ спокойно... А вѣдь я справедливости тутъ не вижу, добродѣтели тоже никакой не нахожу, а слѣдственно если стану мстить, то развѣ только изъ злости. Злость, конечно, могла бы все пересилить, всѣ мои сомнѣнія... Но что же дѣлать, если у меня и злости нѣтъ. Злоба у меня опять таки, вслѣдствіе этихъ проклятыхъ законовъ сознанія, химическому разложенію подвергается. Смотришь,—предметъ улетучивается, резоны испаряются, виновникъ не отсмкивается, обида становится не обидой, а фатумомъ, чѣмъ то въ родѣ зубной боли, въ которой никто не виноватъ<sup>1)</sup>.

Изъ всего этого разсужденія о человекѣ думающемъ, въ сопоставленіи съ тѣмъ, что выше сказано о мечтателѣ, видно, что Достоевскій не полагалъ, или точнѣе, не видѣлъ никакой существенной разницы между празднымъ мечтателемъ и человекомъ думающимъ. Ему, очевидно, представлялось, что мышленіе то же, что и фантазія, а философствованіе то же, что фантазированіе. По крайней мѣрѣ человекъ думающій у него изображается почти тѣми же чертами, какъ и мечтатель. „Самъ себя приключенія выдумывалъ и жизнь сочинялъ, чтобъ хоть какъ-нибудь да пожить“. Это сказано о человекѣ думающемъ, или, какъ иначе еще выражается Достоевскій, усиленно сознающимъ. А изображая мечтателя, онъ называетъ фантазію, какъ

<sup>1)</sup> Записки изъ подполья. Первая часть, подъ заглавіемъ: *Подполье*.

мы видѣли, рабѣю *тѣни, идеи*. Такое понятіе о философствованіи, о мышленіи, какъ о праздномъ и пустомъ мечтаніи, свойственно только людямъ практическимъ, въ узкомъ смыслѣ этого слова, т. е., людямъ ограниченнымъ, о которыхъ Достоевскій говоритъ какъ о людяхъ дѣловыхъ. Пофилософствуй, говоритъ Фамусовъ, умъ вскружится; такой же взглядъ на философію выраженъ въ извѣстной баснѣ Хемницера: *Метафизикъ*. Философію у насъ всегда изучали плохо, а осмѣивать философію и философовъ общество давно приучено,—отчасти самой литературой. Были у насъ и есть теперь плохіе поэты, достойные осмѣянія, но никто не сомнѣвается въ серьезномъ и важномъ значеніи поэзіи какъ искусства. Беллетристика, вообще словесность, у насъ была прежде главнымъ и едвали не единственнымъ предметомъ изученія въ школахъ, тогда какъ философія подвергалась преслѣдованіямъ и всяческому ограниченіямъ. Серьезное образованіе желательно; но вѣдь серьезное образованіе никогда не существовало безъ философіи. „Прямой, законный, непосредственный плодъ сознанія, говоритъ Достоевскій,—это инерція, т. е. сознательное сложа руки сидѣніе“. „О, господа, вѣдь я, можетъ, потому только и считаю себя за умнаго человѣка, что всю жизнь ничего не могъ ни начать, ни окончить“. Это такъ, если принимать фантазію, мышленіе, сознаніе за вещи однозначущія, тождественныя. Мечтатель, фантазеръ дѣйствительно не способенъ никакого дѣла ни начать, ни окончить, ибо и начавъ какое-нибудь дѣло, испортитъ его. Но было бы странно это же свойство относить и къ человѣку размышляющему; ужели возможно безъ размышленія дѣлать что-нибудь; разумѣется, конечно, настоящее дѣло; Достоевскій разъясняетъ однако, почему думающій человѣкъ не способенъ ни къ какому дѣлу: для такого человѣка не существуетъ первыхъ причинъ, или основаній. Но это софистическій взглядъ на мышленіе. Софисты полагали, что все можно доказывать и опровергать, и это потому, что какъ для признанія, такъ и для отрицанія чего бы то ни было не существуетъ никакихъ твердыхъ, непреложныхъ основаній. Въ сущности такое же софистическое понятіе о мышленіи мы встрѣчаемъ въ извѣстномъ взглядѣ славянофиловъ на философію (западную), что она, какъ

произведеніе разсудка (раціонализмъ), оказалась годною только на дѣло разрушенія, въ чемъ должна была сознаться будтобы сама же философія. Въ духъ таковыхъ славянофильскихъ понятій о философіи и мышленіи, Достоевскій въ запискахъ своихъ изъ подполья, изъ которыхъ выше приведены выдержки, развиваетъ далѣе ту мысль, что человѣкъ любитъ хаосъ и разрушеніе не меньше, какъ и созиданіе, что повидимому онъ только для того и созидаетъ (куратникъ, хрустальный дворецъ, т. е. разныя формы общежитія), чтобы созданное разрушить, что одинъ только процессъ созиданія ему и нравится, а самими произведеніями творчества своего онъ нимало не дорожитъ.

Такъ все же значить человѣкъ думающій различается отъ празднаго мечтателя, различается именно своею склонностію къ разрушенію. И на какія еще дѣла способенъ думающій человѣкъ! Онъ не побоялся совершить самое тяжкое преступленіе, если только покажется ему это нужнымъ для его цѣли. Картину того, какимъ образомъ, чисто теоретическимъ путемъ, человѣкъ думающій можетъ дойти до совершенія преступленія, (для чего никакихъ принудительныхъ данныхъ не имѣется ни въ натурѣ преступника, ни въ окружающихъ его условіяхъ),— Достоевскій далъ намъ въ извѣстномъ романѣ: *Преступленіе и наказаніе*. Молодой человѣкъ изъ доброй семьи, горячо любимый своею матерью и сестрой—замѣчательной дѣвушкой, юноша—съ прекрасными задатками, серьезный, искренній и добросердечный, совершаетъ тяжкое преступленіе—убиваетъ двухъ ни въ чемъ неповинныхъ женщинъ; убійство это является исключительно послѣдствіемъ теоріи, которую этотъ молодой человѣкъ надумалъ въ своемъ уединеніи, живя въ темномъ углу, похожемъ на гробъ. Преступленіе, совершенное Раскольниковымъ, ни на что не нужно было ему; хотя онъ и ограбилъ убитую имъ старуху, но ни чѣмъ изъ всего взятаго не воспользовался. Послѣ своего злодѣянія онъ весь былъ поглощенъ мыслью какъ бы скрыть слѣды своего преступленія и какъ нибудь себя не выдать; въ немъ дѣйствовалъ только лишь животный страхъ за свою безопасность, инстинктъ самосохраненія; ему уже не до того было, чтобы изъ похищеннаго имущества сдѣлать какое-либо употребленіе въ свою поль-

зу, тѣмъ болѣе, что не въ этомъ же заключался главный мотивъ преступленія. Но чѣмъ болѣе преступникъ хлопоталъ о томъ, чтобы не быть узаннымъ, тѣмъ болѣе выдавалъ себя предъ другими зорко за нимъ наблюдавшими людьми: страхъ не позволялъ ему быть спокойнымъ и лишилъ его самообладанія; все это приводитъ къ мысли, что Раскольниковъ былъ лишь жалкимъ орудіемъ крѣпко засѣвшей ему въ голову идеи. „Онъ (т. е. Раскольниковъ) до того углубился въ себя и уединился отъ всѣхъ, что боялся даже всякой встрѣчи, не только встрѣчи съ хозяйкой (которой онъ задолжалъ за квартиру)“. Этотъ страхъ встрѣчи съ хозяйкой его непріятно поразилъ... „На какое дѣло хочу покуситься и въ то же время какихъ пустяковъ боюсь! подумалъ онъ съ странною улыбкой. Гм... да... все въ рукахъ человѣка, и все то онъ мимо носу проносить, единственно отъ одной трусости... Это ужъ аксіома... Любопытно, чего люди больше всего боятся. Новаго шага, новаго собственнаго слова они всего больше боятся... А впрочемъ я слишкомъ много болтаю. Оттого и ничего не дѣлаю, что болтаю. Пожалуй впрочемъ и такъ: оттого болтаю, что ничего не дѣлаю. Это я въ этотъ послѣдній мѣсяцъ выучился болтать, лежа по цѣлымъ суткамъ въ углу и думая... о царѣ Горохѣ“... Вотъ главная бѣда: Раскольниковъ много думаетъ, а кто думаетъ, тотъ ничего не дѣлаетъ и наоборотъ—кто дѣлаетъ, тотъ не думаетъ. „Дура то она дура (хозяйка Раскольникова), такая же какъ и я, говорить Раскольникову Настасья, хозяйкина служанка, а ты что умникъ лежишь какъ мѣшокъ, ничего отъ тебя не видать? Прежде, говоришь, дѣтей учить ходилъ, а теперь пошто ничего не дѣлаешь?—Я дѣлаю... нехотя и сурово проговорилъ Раскольниковъ.—Что дѣлаешь?—Работу...—Какую работу?—*Думаю*, серьезно отвѣтилъ онъ помолчавъ. Настасья такъ и покатила со смѣху. Она была изъ смѣшливыхъ...—Денегъ то много чтоль надумалъ.—Безъ сапогъ нельзя дѣтей учить. Да и наплевать. За дѣтей мѣдью платять. Что на копѣйки сдѣлаешь? Продолжалъ онъ съ неохотой, какъ бы отвѣчая собственнымъ мыслямъ.—А тебѣ бы сразу весь капиталъ? Онъ странно посмотрѣлъ на нее.—Да, весь капиталъ, твердо отвѣчалъ онъ помолчавъ.—Ну, ты помаленьку, а то испужаешь; страшно ужъ

очинно<sup>а</sup>. (Часть 1-я, 111). Настасья эта очевидно представительница простого здраваго смысла. Она понимаетъ, что думать и только думать — занятіе пустое, что такимъ занятіемъ денегъ не добудешь; а еще большею нелѣпостью представляется ей мысль — сразу, безъ труда, сдѣлаться важнымъ человѣкомъ. Посмотримъ же что надумалъ нашъ философъ, чтобы сразу пріобрѣсти цѣлый капиталъ. Раскольникова соблазнила такая мысль: преступленіе въ сущности есть вещь условная; одно и то же дѣйствіе, напр., убійство, признаваемое преступленіемъ, когда совершается обыкновенными людьми, нѣкоторымъ лицамъ, достигшимъ власти и господства надъ толпою, не вмѣняется въ вину. Сколько, напр., Наполеонъ истребилъ людей и однако его не считаютъ убійцей, преступникомъ. „Меня заинтересовала, говорить Порфирій (судебный слѣдователь), бесѣдуя съ Раскольниковымъ въ присутствіи его товарища Разумихина, — нѣкоторая мысль, пропущенная въ концѣ вашей статьи, но которую вы къ сожалѣнію проводите только намекомъ, неясно... Однимъ словомъ, если припомните, проводится нѣкоторый намекъ на то, что существуютъ на свѣтѣ, будто бы, нѣкоторыя такія лица, которыя могутъ... то есть не то, что могутъ, а полное право имѣютъ совершать всякія безчинства и преступления, и что для нихъ будто бы и законъ не писанъ. Раскольниковъ усмѣхнулся усиленному и умышленному искаженію его мысли. — Какъ? Что такое? Право на преступленіе? Но вѣдь не потому что *запла среда?* съ какимъ то даже испугомъ освѣдомился Разумихинъ. Нѣтъ, нѣтъ, не совсѣмъ потому, отвѣтилъ Порфирій. Все дѣло въ томъ, что въ ихней статьѣ, всѣ люди какъ то раздѣляются на обыкновенныхъ и необыкновенныхъ. Обыкновенные должны жить въ послушаніи и не имѣютъ права переступать закона, потому что они, видите ли, обыкновенные. А необыкновенные имѣютъ право дѣлать всякія преступления и всячески преступать законъ, собственно потому, что они необыкновенные. — Это не совсѣмъ такъ у меня (замѣтилъ Раскольниковъ). Впрочемъ, признаюсь, вы почти вѣрно ее изложили, даже, если хотите, и совершенно вѣрно. Разница единственно въ томъ, что я вовсе не настаиваю, чтобы необыкновенные люди непременно должны и обязаны были творить все-

гда всякія безчинства, какъ вы говорите. Мнѣ кажется даже, что такую статью и въ печать бы не пропустили. Я просто запросто намекнулъ, что необыкновенный человѣкъ имѣетъ право... то есть не официальное право, а самъ имѣетъ право разрѣшить своей совѣсти перешагнуть... черезъ инныя препятствія, и единственно въ томъ только случаѣ, если исполненіе его идеи (иногда спасительной можетъ быть для всего человѣчества) того потребуетъ. По моему, если бы Кеплеровы и Ньютоновы открытія, вслѣдствіе какихъ-нибудь комбинацій, никонимъ образомъ не могли бы стать извѣстными людямъ иначе какъ съ пожертвованіемъ жизни одного, десяти, ста и такъ далѣе человѣкъ, мѣшавшихъ бы этому открытію, или ставшихъ бы на пути какъ препятствіе, то Ньютонъ имѣлъ бы право, и даже былъ бы обязанъ... *устранить* этихъ десять или сто человѣкъ, чтобы сдѣлать извѣстными свои открытія всему человѣчеству... Далѣе, помнится мнѣ, я развиваю въ моей статьѣ, что всѣ... ну, напримѣръ, хоть законодатели и установители человѣчества, начиная съ древнѣйшихъ, продолжая Ликургами, Солонами, Магометами, Наполеонами и такъ далѣе, всѣ до одинаго были преступники, уже тѣмъ однимъ, что давая новый законъ, тѣмъ самымъ нарушали древній, свято чтимый обществомъ и отъ отцовъ перешедшій, и ужъ конечно не оттаивались и передъ кровью, если только кровь (иногда совсѣмъ невинная и доблесно пролитая за древній законъ) могла имъ помочь. Замѣчательно даже, что большая часть этихъ благодѣтелей и установителей человѣчества были особенно страшные кровопроливцы. Однимъ словомъ, я вывожу, что и всѣ, не то что великіе, но и чуть чуть изъ колени выходящіе люди, то есть, чуть чуть способные сказать что нибудь новенькаго, должны, по природѣ своей, быть непремѣнно преступниками,—болѣе или менѣе разумѣется. Иначе трудно имъ выйти изъ колени, а оставаться въ колѣѣ они, конечно, не могутъ согласиться, опять таки по природѣ своей, а по моему такъ даже и обязаны не соглашаться. Однимъ словомъ, вы видите, что до сихъ поръ, тутъ нѣтъ ничего особенно новаго. Это тысячи разъ было напечатано и прочитано. Что же касается до моего дѣленія людей на обыкновенныхъ и необыкновенныхъ,

то я согласенъ, что оно нѣсколько произвольно, но вѣдь я же на точныхъ цифрахъ и не настаиваю. Я только въ главную мысль мою вѣрю. Она именно состоитъ въ томъ, что люди, по закону природы, раздѣляются, *вообще*, на два разряда: на низшій (обыкновенныхъ), то есть, такъ сказать, на матеріаль, служащій единственно для зарожденія себѣ подобныхъ, и собственно на людей, т. е. имѣющихъ даръ или талантъ сказать въ средѣ своей *новое слово*. Подраздѣленія тутъ, разумѣется, безконечныя, но отличительныя черты обоихъ разрядовъ довольно рѣзкія: первый разрядъ, т. е. матеріаль, говоря вообще, люди по натурѣ своей консервативныя, чинныя, живутъ въ послушанія и любятъ быть послушными, потому что это ихъ назначеніе, и тутъ рѣшительно нѣтъ ничего для нихъ унижительнаго. Второй разрядъ, всѣ преступаютъ законъ, разрушители, или склонны къ тому, судя по способностямъ. Преступленія этихъ людей, разумѣется относительны и многоразличны; большею частію они требуютъ, въ весьма разнообразныхъ заявленіяхъ, разрушенія настоящаго во имя лучшаго. Но если ему надо, для своей идеи, перешагнуть хотя бы и черезъ трупъ, черезъ кровь, то онъ внутри себя, по совѣсти, можетъ, по моему, дать себѣ разрѣшеніе перешагнуть черезъ кровь,—смотря впрочемъ по идеѣ и по размѣрамъ ея—это замѣтите. Въ этомъ только смыслѣ я и говорю въ моей статьѣ объ ихъ правѣ на преступленіе. Впрочемъ, тревожиться много нечего: масса никогда почти не признаетъ за ними этого права, казнить ихъ и вѣшаетъ и тѣмъ, совершенно справедливо, исполняетъ консервативное свое назначеніе, съ тѣмъ однакожь, что въ слѣдующихъ поколѣніяхъ эта же масса ставитъ казненныхъ на пьедесталъ и имъ поклоняется. Первый разрядъ всегда—господинъ настоящаго, второй разрядъ—господинъ будущаго. Первые сохраняютъ міръ и приумножаютъ его численно; вторые двигаютъ міръ и ведутъ его къ цѣли. И тѣ, и другіе имѣютъ совершенно одинаковое право существовать. Однимъ словомъ, у меня всѣ равносильное право имѣютъ, и *vive la guerre eternelle*, до новаго Іерусалима разумѣется. (Ч. III, гл. V).

Вопросъ заключается собственно въ томъ,—есть ли преступленіе зло, т. е. выраженіе злой воли, воли свободной, но злой,



или же оно есть бѣдственная случайность. Что злая воля не существуетъ, ибо человѣкъ по природѣ добръ и что слѣдовательно зло, дѣлаемое человѣкомъ, всегда есть вынужденное, а недобровольно имъ совершаемое,—это можно считать теперь едва ли необщепринятымъ мнѣніемъ, или даже убѣжденіемъ. Допустимъ, что человѣкъ совершаетъ преступленіе только вынуждаемый къ тому необходимостію. Но эта необходимость въ чемъ состоитъ, и гдѣ должно ее искать? Въ самомъ ли человѣкѣ, въ его природѣ, или же внѣ его, въ условіяхъ его существованія, въ окружающей его средѣ? Вопросъ этотъ рѣшается и такъ и иначе. Достоевскій указываетъ въ названномъ своемъ сочиненіи оба эти рѣшенія. „Началось съ возрѣнія социалистовъ (говоритъ Разумихинъ, товарищъ Раскольникова). Извѣстно возрѣніе: преступленіе есть протестъ противъ ненормальности социальнаго устройства,—и только, и ничего больше, и никакихъ причинъ больше не допускается... Я тебѣ книжки ихнія покажу: все у нихъ потому, что *среда злая* — ничего больше! любимая фраза! Отсюда прямо, что если общество устроить нормально, то разомъ и всѣ преступленія исчезнутъ, такъ какъ не для чего будетъ протестовать и всѣ въ одинъ мигъ станутъ праведными. Натура не берется въ расчетъ, натура изгоняется, натура не полагается!... У нихъ не человѣчество, развившись историческимъ, *живымъ* путемъ до конца, само собою обратится наконецъ въ нормальное общество, а напротивъ социальная система, выйдя изъ какой нибудь математической головы, тотчасъ же и устроитъ все человѣчество и въ одинъ мигъ сдѣлаетъ его праведнымъ и безгрѣшнымъ, раньше всякаго живого пути! Оттого-то они такъ инстинктивно и не любятъ исторію: *безобразія одни въ ней, да глупости*—и все одною глупостію объясняется. Оттого такъ и не любятъ *живого* процесса жизни: не надо *живой души!* Живая душа жизни потребуетъ, живая душа не послушается механики!.. И выходитъ въ результатъ, что все на одну только кладку кирпичиковъ, да на расположеніе корридоровъ и комнатъ въ фаланстерѣ свели! Фаланстера то и готова, да натура то у васъ для фаланстера еще не готова, жизни хочеть, жизненнаго процесса еще не завершила, рано на кладбище! Съ одной логикой нельзя черезъ натуру перескочить!

Логика предугадаетъ три случая, а ихъ миллионы!" (Тамъ же). Коренной недостатокъ всѣхъ социалистическихъ системъ заключается въ томъ, что онѣ стремятся осуществить невозможное: нельзя человѣческую натуру подчинить напередъ придуманной формулѣ; природа человѣка сама создаетъ нужныя для нея формулы. Какъ бы ни была совершенна съ виду формула сочиненная, но какъ сочиненная, она по этому должна быть, по необходимости, лишена жизненности, а слѣдовательно и не можетъ стать дѣйствительнымъ жизненнымъ фактомъ. Если же природа человѣка сама создаетъ нужныя для нея жизненныя формулы, то и внѣшнія условія существованія, обобщаемыя подъ общимъ именемъ среды, насколько эти условія заключаются въ устройствѣ общества, суть ея дѣло; поэтому и преступленія, хотя бы и зависимы были, по происхожденію, отъ общественнаго устройства, должны быть выводимы и изъясняемы изъ природы человѣка, а не изъ условій ея существованія, въ значительной степени создаваемыхъ ею же самою.

Но полагая главное условіе, дѣлающее возможнымъ преступленіе въ самой природѣ человѣка, а не внѣ ея, все же и при этомъ мы можемъ двоякимъ образомъ смотрѣть на преступленіе и изъяснить его не только различно, но и противоположнымъ образомъ. Именно, остается еще рѣшить, и въ этомъ заключается существо дѣла,— совершается ли преступленіе *произвольно*, съ сохраненіемъ полной свободы воли и свойственнаго здоровому и нормальному человѣку самообладанія, или же напротивъ преступникъ невольно исполняетъ свой замыселъ, и слѣдовательно преступленіе есть послѣдствіе печальной необходимости, хотя и заключающейся въ природѣ самаго человѣка, а не свободное его дѣло. Достоевскій не разграничиваетъ должнымъ образомъ этихъ двухъ взглядовъ на преступленіе; напротивъ онъ, очевидно, ихъ смѣшиваетъ и отъ этого произошло у него немало несообразностей. Въ самомъ началѣ разговора о статьѣ Раскольникова, послѣдній говоритъ, что онъ „разсматривалъ въ этой статьѣ психологическое состояніе преступника въ продолженіе всего хода преступленія. Да-съ (замѣчаетъ на это Порфирій), и настаиваете, что актъ исполненія преступленія сопровождается всегда болѣзною“. Достоевскій

видимо раздѣляетъ этотъ взглядъ на преступленіе. По крайней мѣрѣ, ясно и рѣшительно проводить его въ своемъ романѣ: *Преступленіе и наказаніе*. Раскольниковъ самъ не вѣритъ, что онъ въ состояніи совершить задуманное имъ преступленіе и готовъ смотрѣть на свой замыселъ какъ на праздную, хотя и болѣзненную фантазію, вымученную у него одиночествомъ и безвыходностію положенія. „Боже! воскликнулъ онъ, да неужели жъ, неужели жъ я въ самомъ дѣлѣ возьму топоръ, стану бить по головѣ, разможжу ей черепъ... буду скользить въ липкой, теплой крови, взламывать замокъ, красть и дрожать, прятаться весь залитый кровью... съ топоромъ... Господи, неужели? Да что же это я! продолжалъ онъ, восклоняясь опять и какъ бы въ глубокомъ изумленіи,—вѣдь я зналъ ли, что я этого не вынесу, такъ чего жъ я до сихъ поръ себя мучилъ... Господи! вѣдь я все же равно не рѣшусь!“ И вотъ въ то время, когда у самаго виновника преступленія не достаетъ рѣшимости, совершенно случайное обстоятельство, на которое поэтому самъ Раскольниковъ сталъ смотрѣть какъ на предопредѣленіе судьбы (подслушанный Раскольниковымъ разговоръ Лизаветы съ торговцемъ), какъ бы помимо его воли, производить въ немъ эту рѣшимость. Послѣ этого обстоятельства „онъ вошелъ къ себѣ, какъ приговоренный къ смерти. Ни о чемъ онъ не разсуждалъ; но *встѣмъ существомъ своимъ вдругъ почувствовалъ, что нѣтъ у него болѣе ни свободы разсудка, ни воли, и что все вдругъ рѣшено окончательно*“. Ч. 1-я, гл. V.

Что преступное дѣйствіе есть выраженіе болѣзненнаго состоянія и что только въ ненормальномъ психическомъ состояніи человѣкъ способенъ совершить преступленіе,—эта мысль теперь въ ходу, особенно же между врачами. Свои понятія о нормальномъ и ненормальномъ, вполне умѣстныя только въ отношеніи къ состояніямъ и процессамъ тѣлеснымъ, врачи переносятъ и на состоянія душевныя, хотя въ этой области различіе между нормальнымъ и ненормальнымъ такъ неопредѣленно и неясно, что нормальное для одного человѣка, при извѣстномъ его душевномъ складѣ, при его способностяхъ и склонностяхъ, ненормально для человѣка съ инымъ душевнымъ складомъ. Если за норму принимать лишь то, что свойственно

среднему человѣку, неодаренному никакими выдающимися способностями и не проявляющему какихъ либо высшихъ стремленій, то людей съ отличными дарованіями и ознаменовавшихъ себя подвигами, достойными подражанія, пришлось бы признать ненормальными психически, иначе сказать, сумасшедшими. Такой взглядъ на людей высшихъ дарованій дѣйствительно существуетъ. Въ частности, чтобы оправдать тотъ взглядъ на преступленіе, что оно есть послѣдствіе ненормальнаго, т. е. болѣзненнаго психическаго состоянія, придуманъ особый видъ помѣшательства нравственнаго въ отличіе отъ помѣшательства умственнаго. При здоровомъ состояніи ума, возможно, говорятъ, нравственное помѣшательство, состоящее въ томъ, что человѣкъ вовсе не различаетъ добра и зла въ нравственномъ смыслѣ, ибо такъ же спокойно и равнодушно онъ дѣлаетъ преступное, недозволенное законами, какъ и дозволенное. Онъ обладаетъ правильными представленіями о добромъ и дурномъ, т. е. знаетъ, что называется добрымъ и что обыкновенно признается дурнымъ, недозволительнымъ, но зная это, человѣкъ, одержимый нравственнымъ помѣшательствомъ, лишенъ способности испытывать нравственное довольство при дѣланіи добра и чувствовать укоръ совѣсти при совершеніи зла. Стало-быть нравственно-помѣшанный человѣкъ (психопатъ) есть, просто говоря, человѣкъ безсовѣстный, т. е. такой, въ которомъ совѣсть заглушена и сдѣлалась нечувствительною. Но можно ли считать такое состояніе болѣзнию, сходною съ умственнымъ разстройствомъ? Конечно, дурные поступки въ нравственномъ смыслѣ ненормальны; но ненормальное въ нравственномъ смыслѣ есть противоположное должному, слѣдовательно, то, чего мы не должны позволять себѣ, но что однакожь мы всегда могли бы сдѣлать, если бы того *захотѣли*; нравственно ненормальное, слѣдовательно, неизъятно изъ нашей власти; потому то и средствами противодействующими нравственно ненормальному служатъ напоминанія, увѣщанія, запрещенія, повелѣнія,—средства непротивныя свободной волѣ человѣка, напротивъ—предполагающія такую. Болѣзненное состояніе никоимъ образомъ не можетъ быть состояніемъ *свободно избираемымъ*; мы впадаемъ въ болѣзнь, а не избираемъ ее, т. е. болѣзнь—состояніе не свобод-

ное. Правда мы свободно можемъ причинить себѣ болѣзнь, но съ наступленіемъ болѣзни мы на все время ея теченія уже лишаемся свободы. Говорятъ, что именно таково и есть состояніе преступника. Какъ только явилась мысль о преступленіи, хотя бы сначала эта мысль свободно была надумана, то затѣмъ преступникъ уже лишается всякой власти надъ собою; идея преступленія дѣйствуетъ въ немъ непреодолимо. Чѣмъ же это доказывается? Ссылаются на опыты такъ называемыя внушенія загнипнотизированныхъ какихъ-либо идей, вліяніе которыхъ оказывается столь сильнымъ, что загнипнотизированные, по своемъ пробужденіи, не въ состояніи имъ противиться. Но опыты, производимые надъ субъектами болѣзненными, могутъ ли служить основаніемъ для выводовъ общаго значенія, т. е. приложимыхъ ко всѣмъ людямъ безъ различія? Послѣ этого судебные слѣдователи, и вообще люди, занимающіеся разборомъ преступныхъ идей, намѣреній и дѣлъ, знакомясь съ таковыми и умственно усвая ихъ, неминуемо подвергались бы роковому воздѣйствію на ихъ волю преступныхъ идей и намѣреній, съ которыми имъ постоянно приходится знакомиться. Вся сила изложенныхъ взглядовъ на преступленіе какъ на болѣзнь (не мѣшало бы врачамъ заняться открытіемъ микроба преступленія) заключается не въ тѣхъ аргументахъ, которыми тѣ взгляды обыкновенно подкрѣпляются, а собственно въ молчаливомъ признаніи природы челоуѣка первоначально доброю и чистою въ нравственномъ отношеніи, или пожалуй, неимѣющею въ себѣ никакихъ данныхъ для различенія добра и зла, каковое различеніе, какъ полагаютъ, становится возможнымъ лишь съ возникновеніемъ общества. Но этого вопроса мы теперь не будемъ разсматривать, такъ какъ это повело бы насъ далеко. Ограничимся пока лишь разъясненіемъ того, какъ этотъ вопросъ рѣшается у Достоевскаго, разумѣемъ вопросъ о первоначальномъ источникѣ зла нравственнаго.

## II. Личицкій.

(Продолженіе будетъ).

---

# СЕРДЦЕ И ЕГО ЖИЗНЬ.

(Психологическій очеркъ).

(Продолженіе \*).

## в) Волненія интеллектуальныя.

Волненіе, связанное съ сознаниемъ сходства; видоизмѣненія его—волненія истины и правды.—Волненіе, связанное съ сознаниемъ несходства, разницъ; волненія новосты, странности и удивленія.—Волненіе «смѣшного»; связь его съ волненіями разницъ и удивленія.—Условія возникновенія волненія «смѣшного»; виды искаженія идеала.—Составъ волненія «смѣшного».—Отличительный характеръ смѣха, какъ выраженія чувства «смѣшного»; родство его со смѣхомъ при щекотаніи.

За волненіями, связанными съ дѣятельностью вообще, слѣдуютъ, какъ очень близкія имъ по природѣ, волненія, сопровождающія разныя видоизмѣненія внутренней дѣятельности мысли, волненія интеллекта, или—*интеллектуальныя*. Изъ нихъ на первомъ мѣстѣ нужно поставить главное и основное для этой группы—волненіе, связанное съ сознаниемъ сходства и несходства, лежащимъ въ основѣ умственной дѣятельности. Являясь въ первый разъ, сознание сходства всегда вызываетъ довольно сильное пріятное возбужденіе. Пріятность здѣсь обусловливается легкостью и гармоничностью внутренней дѣятельности, быстро при этихъ условіяхъ организуемой въ опредѣленную форму. Специфическій характеръ дается волненію сознаниемъ, именно, сходства. Отсюда удовольствіе при встрѣчѣ съ оригиналомъ портрета, удовольствіе ребенка, производящаго первыя обобщенія и отождествленія; удовольствіе сознанія, особенно открытія единообразія и порядка въ какомъ нибудь явленіи, т. е. отождествленія множества различныхъ въ нѣкоторыхъ отношені-

---

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 13, 1892 г.

яхъ случаевъ даннаго явленія; особенно сильное удовольствіе—отождествленія кажущагося разпороднымъ и несомвѣстимымъ и т. п. Отсюда также удовольствіе при сознаніи сходства мыслей, чувствъ и т. п. другихъ людей съ нашими; удовольствіе подтвержденія нашихъ взглядовъ фактами. Особое видоизмѣненіе волненія сходства—есть *волненіе истинны*, потому что истина есть сознаніе согласія нашихъ мыслей съ дѣйствительностью. Удовольствіе это, осложняющееся чувствомъ силы, лежитъ въ основѣ того, что называется любовью къ истинѣ и даетъ иногда начало страстнымъ возбужденіямъ, страстному влеченію къ истинѣ, исканію ея, которыми опредѣляется вся жизнь и дѣятельность человѣка. Сила удовольствія *правды*, очевидно, имѣетъ ту же основу, потому что правда есть согласіе или полное сходство человѣческихъ мыслей съ ихъ выраженіями въ словѣ и дѣйствіи.

*Чувство*, соединенное съ сознаніемъ *разницы*, само по себѣ пріятное, въ силу того, что здѣсь, особенно при не большихъ размѣрахъ, осуществляется легкій переходъ къ новой дѣятельности. При большихъ размѣрахъ возникаетъ энергическая дѣятельность, направленная къ отысканію сходства съ чѣмъ-нибудь уже извѣстнымъ. Отсюда смѣна сходства и различія и гармоническое ихъ сочетаніе, производя такъ называемое единство въ разнообразіи и ровную, легкую, гармоническую дѣятельность,—особенно пріятно и служитъ основою красоты. Но слишкомъ рѣзкое различіе, особенно же несомвѣстимость, извѣстная подъ именемъ противорѣчія, всегда непріятно, потому что производитъ внутреннюю коллизію состояній, невозможность ихъ организаціи въ одно цѣлое и невозможность, особенно, дальнѣйшаго продолженія внутренней дѣятельности въ данномъ направленіи. Отсюда мучительность всякаго противорѣчія, страхъ передъ слишкомъ новымъ и непривычнымъ въ воспріятіи и дѣйствіи, непріятность встрѣчи съ фактами, противорѣчащими нашимъ убѣжденіямъ, установившимся взглядамъ, и тому подобныя волненія, которыми обуславливается упорство въ извѣстныхъ привычкахъ, мнѣніяхъ, господство предразсудковъ, обычаевъ, модъ и т. д. Непріятность ошибки, заблужденія имѣетъ въ своей основѣ то же самое волненіе, осложняемое обыкновенно чувствомъ слабости, безсилія, неудачи. Вол-

неніе непріятное, вызываемое всякаго рода ложью, имѣетъ то же самое основаніе.

Если чувство сходства само по себѣ пріятно и даетъ начало многимъ удовольствіямъ, то постоянное воспріятіе и сознаніе одного и того же, въ силу наступающаго утомленія и паденія умственной энергіи.—сопровождается непріятностью, переходящею въ скуку. При такихъ условіяхъ, возникновеніе всякаго рода дѣятельности, не стоящей въ прямомъ противорѣчій съ привычнымъ, но разнящейся отъ него, вызываетъ удовольствіе, извѣстное подъ именемъ *волненія новости*, „*новачо*“. Главнымъ условіемъ явленія этого удовольствія служить предшествовавшее неудовольствіе, однообразіе, монотонность, или такъ называемая рутинна, въ связи съ возникающею изъ нея скукою. Пріятность волненія новости, осложняемаго обыкновенно другими, создаетъ очень много явленій въ жизни, оправдывая старую поговорку: *Natura hominum novitatis avida est*. При отсутствіи опредѣленной дѣятельности и скукѣ, воспріятіе новаго является однимъ изъ лучшихъ развлеченій и порождаетъ любовь къ путешествіямъ, способствуетъ распространенію слуховъ, сплетенъ, поддерживаетъ въ настоящее время газетное дѣло и пр. При слишкомъ большой разницѣ съ привычнымъ, чувство „*новаго*“ осложняется симпатически чувствомъ силы, чувствомъ тайны, также сознаніемъ напряженной внутренней дѣятельности, возникающей съ цѣлью понять, постигнуть предметъ. Далѣе, оно осложняется непріятностью, проистекающею изъ противорѣчій и невозможности включить новый предметъ въ какую-нибудь группу извѣстнаго. Отсюда возникаетъ чувство *страстности и удивленія*. Смѣсь удовольствія и неудовольствія, оно нравится особенно тѣмъ, что сильно волнуетъ душу и даетъ много матеріала для внутренней работы. Волненіе это эксплуатируется, какъ извѣстно, въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. (Фокусники, акробаты, наѣздники). Показываніе разныхъ уродовъ-карликовъ, великановъ, сросшихся близнецовъ, животныхъ съ двумя головами и т. п. рассчитано бываетъ на это волненіе. Оно же заставляетъ человѣка, особенно на низшихъ ступеняхъ развитія, создавать чудовищные образы, волшебныя превращенія, сочетанія несообразностей и т. п. Въ людяхъ развитыхъ оно выражается въ стремленіи сосредоточивать свое вниманіе



на явленіяхъ, лежащихъ внѣ предѣловъ наличнаго знанія, на основахъ всего сущаго, на общемъ ходѣ мировой жизни, явленія возникновенія жизни и смерти и т. п. и служитъ поддержкою и отчасти движущею силою философіи; потому, весьма справедливо еще Платонъ назвалъ удивленіе началомъ философіи.

Весьма распространенное и имѣющее чрезвычайно большое значеніе въ жизни человѣка—*волненіе „смѣшного“*, въ связи съ особаго рода рефлексомъ,—относится, по своему составу и условіямъ происхожденія, къ удовольствіямъ, связаннымъ съ интеллектуальнымъ состояніемъ воспріятія и представленія разницъ между предметами и явленіями, при условіи существованія какого-либо сходства между ними. Особенно близко оно къ волненіямъ „удивленія“ и „страннаго“, которыя весьма часто входятъ въ его составъ и содержаніе, а послѣднее даже прямо въ него переходитъ, такъ какъ странности, когда при ихъ воспріятіи отсутствуетъ или очень слабо сознаніе нарушенія ими законовъ и обычаевъ,—возбуждаютъ смѣхъ. Удивленіе, какъ мы видѣли, возникаетъ всегда при воспріятіи, также—простомъ описаніи и представленіи предметовъ, явленій и дѣйствій, слишкомъ уклоняющихся отъ обычной нормы, средней формы того же рода предметовъ, явленій и дѣйствій,—уклоняющихся въ сторону увеличенія, повышенія въ объемѣ и силѣ или уменьшенія и ослабленія. Волненіе „страннаго“ производится воспріятіемъ уклоненія отъ обычной формы, внушающаго мысль о нарушеніи этимъ уклоненіемъ законовъ природы, или законовъ приличія, обычая, привычки общей и т. п. Въ основѣ чувства „смѣшного“ и волненія смѣха лежатъ всегда сравненіе, обыкновенно весьма быстро и бессознательно производимое, идеала, нормы естественной или привычной, какого-либо предмета, явленія или дѣйствія—съ его искаженіемъ и извращеніемъ въ дѣйствительности. Такимъ образомъ, чувство смѣха возбуждается воспріятіемъ или представленіемъ,—вообще,—сознаніемъ разницы между нѣкоторою установившеюся идеальною формою предмета, явленія или дѣйствія и искаженною, несоотвѣтствующею идеалу, несообразною съ нимъ формою его бытія въ дѣйствительности или въ нашемъ воображеніи. При этомъ абсолютно необходимо одно отрицательное условіе,—именно, отсутствіе въ искаженномъ предметѣ или дѣй-

ствіи всего, что прямо можетъ возбудить сильную непріятность или страданіе, т. е. искаженіе, несообразность, несоотвѣтствіе не должны быть вредными, связаны съ страданіемъ и несчастіемъ кого бы то ни было. Отсутствіе въ искаженномъ предметѣ возбудителей сильнаго непріятнаго волненія можетъ замѣняться, впрочемъ, простымъ непониманіемъ зла и страданія, производимаго искаженіемъ, также неспособностью, напр., почувствовать страданію другихъ существъ, присутствіемъ другого сильнаго волненія, нейтрализирующаго страданіе, въ родѣ гнѣва. При этихъ послѣднихъ условіяхъ весьма часто возбуждается чувство смѣха у дѣтей, неразвитыхъ людей, у людей злыхъ или гнѣвающихся на страдающее отъ искаженія существо.

Видовъ искаженія идеала въ дѣйствительности или воображеніи очень большое количество. Главнѣйшіе изъ нихъ: а) непропорціональность частей фигуры смѣшного предмета, ихъ искусственная перестановка, измѣненіе отношенія и значенія ихъ (напр., огромный носъ на маленькомъ лицѣ, и наоборотъ, маленький носъ на лицѣ громадномъ, слишкомъ большой или маленькой ротъ, глаза, уши, руки и т. п.—въ дѣйствительности или въ искусственномъ изображеніи; маленький домъ и огромное крыльцо). Сюда же относится непропорціональность своего рода въ духовномъ образѣ и характерѣ человѣка,—напр.,—слабость воли, неопытность въ житейскихъ дѣлахъ, разсѣянность и пр. при большомъ теоретическомъ умѣ; крайняя ограниченность средствъ при широкихъ замыслахъ, стремленіяхъ и запросахъ и т. п.; б) присутствіе въ предметѣ свойствъ, дѣйствій, принадлежностей, чуждыхъ ему по родѣ или положенію (напр., тоненькій голосокъ у мужчины громаднаго роста, басы у женщины; крайняя чувствительность и слезливость, любовь къ нарядамъ, украшеніямъ въ мужчинѣ—и мужскія замашки и свойства у женщины; молодящійся старикъ—и юноша съ свойствами и дѣйствіями, приличными старцу; уродъ, воображающій себя красавцемъ, глупецъ—геніемъ; ребенокъ, подражающій взрослымъ и взрослый человѣкъ, поступающій, какъ ребенокъ); в) присутствіе и представленіе въ предметѣ и дѣйствіи принадлежностей, свойствъ невозможныхъ, что бываетъ, конечно, въ искусственныхъ произведеніяхъ—изображеніяхъ, вообще, сочетаніе въ одно цѣлое не-

совмѣстимаго и несовмѣщаемаго съ дѣйствительными (осель въ положеніи человѣка съ портфелемъ подъ мышкой и т. п.; бульдогъ, играющій въ карты, съ сигарою въ зубахъ; пуля, догоняющая зайца по кривой линіи и пр. такъ называемое „не любо—не слушай“. Сюда относятся такъ называемые каламбуры въ разныхъ формахъ — вопросовъ и отвѣтовъ, сочетаній въ одномъ словѣ и разныхъ словъ въ понятіи; всѣ почти остроуты, остроумные отвѣты, объясненія и т. п.); d) несоотвѣтствіе предмета его положенію—очень высокому или очень низкому; e) несоотвѣтствіе дѣйствія цѣли—употребленіе большой силы для побѣжденія ничтожнаго сопротивленія, и наоборотъ, и т. п.

Во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ главнымъ условіемъ и причиною возникновенія чувства „смѣшного“ и смѣха комическаго всюду является воспріятіе несообразности какого-либо предмета, явленія, отношенія и пр., т. е. несоотвѣтствіе установившимся нормамъ, ассоціаціямъ идей, обычаямъ, нравственнымъ требованіямъ, логическимъ законамъ и т. п. Такимъ образомъ, въ основѣ этого волненія лежитъ неудовольствіе дисгармоніи, разлада, противорѣчія. Но это неудовольствіе, не успѣвъ развиться и опредѣлиться, немедленно здѣсь уравнивается равносильнымъ ему удовольствіемъ, которое производится присутствіемъ въ несообразномъ и дисгармоничномъ своего рода сообразности и гармоніи, и въ нѣкоторыхъ случаяхъ возникаетъ еще изъ другихъ, побочныхъ источниковъ, чаще—изъ самодовольства и чувства собственнаго превосходства. При этомъ, образъ какъ бы колеблется въ сознаніи,—то разъединяясь, то опять на моментъ превращаясь въ одно цѣлое. Въ этомъ-то колебаніи, обусловливаемомъ, съ одной стороны, невозможностью сочетанія двухъ состояній противоположныхъ и противорѣчащихъ, съ другой—ихъ стремленіемъ слиться и сочетаться въ силу нѣкотораго родства и сходства,—въ этомъ колебаніи, по всей вѣроятности, и состоитъ волненіе „смѣшного“, тотъ внутренній смѣхъ, который переходитъ въ смѣхъ внѣшній—физиологическій и имѣетъ сходство по сущности своей со смѣхомъ, возникающимъ подъ вліяніемъ щекотанія и рѣзко отличающимся отъ смѣха радости, удовольствія, хотя и здѣсь удовольствіе играетъ нѣкоторую роль. Щекотаніе, какъ извѣстно, состоитъ изъ ряда быстро слѣдующихъ другъ за другомъ и повторяю-

щихся много разъ легкихъ возбужденій кожи. При этомъ получается особаго рода ощущеніе,—пріятное и непріятное въ одно и то же время, — которымъ и вызывается неудержимо смѣхъ. Этотъ рефлексъ есть не что иное, какъ рядъ короткихъ выдыханій, соединенныхъ большею частію съ сильнымъ характернымъ звукомъ, который нерѣдко переходитъ въ стоны, въ истерическія рыданія и т. п., обнаруживая, такимъ образомъ, родство съ послѣдними по условіямъ своего происхожденія. Почему за щекотаніемъ слѣдуетъ прежде всего смѣхъ—объяснить трудно: по всей вѣроятности, потому, что щекотаніе заключаетъ въ себѣ элементъ пріятности, будучи въ сущности, страданіемъ. Разъ явившись, смѣхъ производитъ прямо облегченіе и удовольствіе, а въ силу этого поддерживается организмомъ или, какъ говорится, поддерживаетъ самъ себя. Душевное состояніе, извѣстное подъ именемъ чувства „смѣшного“, или *комического*—и простымъ здравымъ смысломъ, и большинствомъ изслѣдователей, начиная съ Канта, сравнивается по своему характеру, именно, съ ощущеніемъ, являющимся подъ вліяніемъ щекотанія, — какъ соединеніе въ одномъ актѣ сознанія неудовольствія и удовольствія. По наблюденію физиологовъ, физиологическое состояніе, во всякомъ случаѣ, одинаково, какъ подъ вліяніемъ щекотанія, такъ и чувства смѣшного,—т. е. сводится къ раздраженію специальной системы и суженію артеріальныхъ сосудовъ; по крайней мѣрѣ, расширеніе зрачковъ, какъ признакъ этихъ явленій, констатировано во многихъ случаяхъ возбужденія чувства „смѣшного“.

Чувство „смѣшного“ служитъ въ жизни источникомъ легкаго удовольствія; но чувство это является также могучимъ средствомъ совершенствованія человѣка, его возвышенія, — и съ этой своей стороны входитъ въ составъ эстетическаго волненія, гдѣ съ этой точки зрѣнія мы и будемъ его разсматривать. Тамъ оно имѣетъ иной характеръ и называется—въ разныхъ формахъ—другими именами.

#### г) А ф ф е к т ы.

Волненія, называемыя *аффектами*, образуютъ особую группу, отличающуюся отъ разсмотрѣнныхъ специфическимъ характеромъ, стоящимъ внѣ прямой зависимости отъ условій возник-

новенія удовольствія и страданія, также—волненій, связанныхъ съ дѣятельностью. Они представляютъ собою особаго рода возбужденія, возникающія преимущественно изъ отношеній чело-вѣка къ внѣшнимъ предметамъ, при помощи какъ ощущеній и воспріятій, такъ и высшихъ душевныхъ дѣятельностей. Волненія эти суть: *радость* и *горе*, *страхъ* и *имъвог*, *любовь* и *отвращеніе*. Не имѣя никакой внутренней связи между собою, они не могутъ быть расположены въ какой нибудь правильный рядъ; обыкновенно ихъ располагаютъ въ представленномъ порядкѣ. Но мы находимъ болѣе удобнымъ, по нѣкоторымъ соображеніямъ, порядокъ обратный и начнемъ съ описанія любви и противоположности ея.

#### а) Л ю б о в ь .

Волненіе любви и виды его: альтруизмъ и эгоизмъ и видоизмѣненія ихъ.—Нѣжность, какъ основа волненія любви.—Условія происхожденія волненій нѣжности.—Равнодушіе и отвращеніе.—Любовь лица одного пола къ лицу другого пола (половая любовь); любовь материнская.—Эгоистическая любовь; необходимость внимательнаго изслѣдованія этого вида любви.—Эгоизмъ въ обширномъ смыслѣ и въ тѣсномъ, или себялюбіе.—Отличительныя черты себялюбія; зависть и сходство ея съ ревностью.—Законъ самосохраненія, какъ основа группы эгоистическихъ волненій; ослабленіе дѣйствія его въ процессъ высшаго развитія чело-вѣка.—Любовь чело-вѣка къ самому себѣ въ идеальномъ смыслѣ—благотворнаго начала истинно-чело-вѣческаго развитія. Формы уклоненія отъ чистаго вида этой любви.

То, что называется *любовью*, въ жизни чело-вѣка представляетъ собою довольно сложную и разнообразную совокупность явленій, цѣлую обширную группу ихъ, которая слагается изъ различныхъ формъ или видовъ любви. Эти формы или *виды любви* допускаютъ довольно точную и правильную классификацію. Прежде всего, по специальнымъ условіямъ своего происхожденія, онѣ распредѣляются на два класса, заключающіе въ себѣ элементъ противоположности и взаимнаго исключенія, по крайней мѣрѣ, антогонизма.

Первая группа возникаетъ изъ особаго рода отношеній чело-вѣка къ внѣшнимъ предметамъ, преимущественно къ живымъ существамъ, между ними особенно къ людямъ. Это любовь такъ называемая альтруистическая, или *альтруизмъ*. Въ свою очередь, по самому существу дѣла, этотъ классъ представляетъ нѣсколько видоизмѣнній. Явленія любви альтруистической раз-

дѣляются тоже на двѣ группы: семейную и внѣ-семейную. Семейная группа обнимаетъ явленія супружеской любви, любовь родителей къ дѣтямъ, и наоборотъ, любовь родственную. Внѣ-семейная обнимаетъ явленія дружбы, благодарности и расположенія вообще, любовь къ предметамъ неодушевленнымъ—собственности, родинѣ, къ природѣ, къ предметамъ отвлеченнымъ, напр., къ человѣку, какъ къ челоуѣку, или къ челоуѣчеству.

Вторая группа возникаетъ изъ особаго рода отношеній челоуѣка къ самому себѣ или своей собственной личности, какъ реальному предмету, и называется эгоистическою любовью, или *эгоизмомъ*. Ее составляютъ волненія въ родѣ слѣдующихъ: самолюбіе или самовлюбленность, гордость и самомнѣніе, суежность, зависть и нѣкоторыя другія, съ ихъ противоположными, изъ которыхъ особенно выдѣляется такъ называемое смиреніе.

При всемъ различіи, по самымъ условіямъ своего происхожденія, всѣ эти волненія—одной природы и одного состава, въ сущности, и имѣютъ въ своей основѣ одно всѣмъ имъ общее и основное волненіе, которое Бэнъ назвалъ *нѣжностью* и которое есть не что иное, какъ любовь, такъ сказать, въ ея сущности.

На характеристикѣ и анализѣ этого основного волненія мы и остановимся главнымъ образомъ.

Основное волненіе любви, какъ и всѣ другія волненія этой группы, можетъ являться, какъ результатъ особаго органическаго расположенія, превратиться даже въ постоянное состояніе, или, по крайней мѣрѣ, господствующее, стать болѣзненнымъ. Сущность этого расположенія не извѣстна.

Наблюдая состояніе, при которомъ является описываемое волненіе, мы видимъ, что оно всегда связано съ ослабленіемъ жизненной энергіи, недоходящей, впрочемъ, до полнаго упадка или болѣзненнаго расстройства. Состояніе это обыкновенно сопровождается особаго рода удовольствіемъ, близкимъ къ удовольствію покоя. Въ свою очередь, всѣ удовольствія подобнаго рода приводятъ организмъ въ такое состояніе. Такое удовольствіе и даетъ начало нѣжному расположенію, „нѣжности“, которая въ присутствіи объекта развивается въ опредѣленное своеобразное чувство.

Описанное состояніе организма и удовольствія, съ нимъ связаннаго, наступаетъ, напр., послѣ насыщенія, когда жизненная

энергія сосредоточивается на пищевареніи, кроветвореніи и т. п. и пропорціонально ослабляется во всѣхъ другихъ функціяхъ и частяхъ организма. Такое же дѣйствіе имѣетъ отдыхъ послѣ труда, вообще слабое утомленіе, пріятная теплота, слабость послѣ болѣзни, конечно, при отсутствіи и прекращеніи болѣзненныхъ ощущеній, по крайней мѣрѣ острыхъ; подобное же ослабленіе послѣ несчастія, бѣдствія, вообще душевнаго страданія, когда проходитъ его острый періодъ, послѣ сильной радости, опять, когда прекращается ея первоначальное напряженіе, наконецъ, послѣ всякаго сильнаго волненія—страха, гнѣва, эстетическаго волненія.

Всѣ эти возбудители нѣжнаго чувства—внутренніе, имѣющіе своимъ источникомъ процессы въ организмѣ и душѣ. Къ *внѣшнимъ возбудителямъ* принадлежатъ такіа дѣйствія внѣшнихъ предметовъ на органы чувствъ, которыя способны понизить жизнедѣятельность организма, въ извѣстномъ отношеніи расслабить его. Таковы: полумракъ, или слабый, нѣжный свѣтъ (какъ напр., лунный), ровный, постоянный блескъ, напр., поверхности озера, рѣки, особенно блескъ глазъ, какъ думаетъ Бэнъ, такъ называемые нѣжные цвѣта—отдѣльно и въ сочетаніяхъ, нѣжные, равнодрожащіе и замирающіе звуки—въ природѣ, въ музыкѣ и особенно голосъ человѣка и даже животныхъ, соприкосновеніе съ мягкими, умѣренно теплыми, гладкими и правильной формы предметами, по преимуществу съ живыми. Эти осязательные возбудители дѣйствуютъ особенно сильно на нѣкоторыя части организма, именно—грудь, руки, губы.

*Психическіе возбудители*, т. е. дѣйствующіе не прямо на организмъ, а чрезъ посредство умственной дѣятельности, по своему характеру, относятся къ тому же разряду, ослабляющихъ энергію, жизнедѣятельностей душевныхъ. Видъ существа слабого и беспомощнаго по природѣ или по обстоятельствамъ, неопытность, наивность, простодушіе, даже ограниченность, непереходящая въ глупость, мягкость характера, уступчивость и покорность, вообще, способность подчиняться другимъ—вызываютъ, во всякомъ случаѣ, способны вызвать нѣжность. Видъ страданія, горя, несчастія производятъ то же дѣйствіе. По всей вѣроятности причина этого заключается въ томъ, что въ душѣ человѣка, обладающаго даже противоположными свойствами, въ слабой степени, воспроизводятся эти состоянія и затѣмъ дѣй-

ствують на организмъ. Въ свою очередь, существа слабыя, наивныя и т. д. по самой природѣ этихъ своихъ свойствъ носятъ въ себѣ условія, благоприятныя развитію явленій любви. Весьма часто такія, предрасположенныя къ нѣжности, существа испытываютъ приливы ея къ другимъ, обладающимъ діаметрально противоположными свойствами. Причина этого по всей вѣроятности заключается въ томъ, что при видѣ силы извѣстнаго рода, сознаніе собственной слабости становится яснѣе, напряженнѣе, и, такимъ образомъ, условія возникновенія нѣжности особенно благоприятны. Этимъ объясняется, между прочимъ, развитіе нѣжности между субъектами съ діаметральными свойствами. Необходимое при этомъ условіе то, чтобы свойства противоположныя были соотнositельны: сила физическая и слабость физическая, сила умственная и слабость умственная, опытность—неопытность и т. п. Въ противномъ случаѣ—не будетъ легкаго повода къ сравненію и будутъ существовать условія, благоприятствующія развитію соперничества, зависти, вражды. Данный въ этихъ фактахъ законъ контраста простирается до того, что соединяетъ не только силу и безсиліе, но добродѣтель и порокъ, красоту и безобразіе. Наконецъ, къ психическимъ возбуждителямъ нѣжности нужно отнести всѣ удовольствія, получаемыя отъ внѣшнихъ предметовъ, особенно эстетическія; также проистекающія изъ внутреннихъ причинъ: чистая совѣсть, умственное наслажденіе и т. п.

Нѣжное волненіе, какъ это уже видно изъ условій его происхожденія, есть чувство по преимуществу тихое, не бурное, въ чистомъ своемъ видѣ и неосложненное другими чувствами. Естественно, потому, оно и не вызываетъ и не можетъ вызвать рѣзкихъ измѣненій въ организмъ, и его выраженіе не отличается рельефностью и опредѣленностью. Оно положительно не уловимо во многихъ случаяхъ и тонко,—оттого притвориться испытывающимъ нѣжность несравненно легче, чѣмъ испугавшимся и разгнѣваннымъ. Къ характеристическимъ признакамъ его можно отнести особое состояніе глазъ, такъ называемую „томность“ ихъ и фиксированіе объекта нѣжности, выдѣленіе слезъ, спазматическое сжатіе глотки, протяженность звуковъ голоса и употребленіе низкихъ нотъ, особенно же объятія или ихъ сокращеніе, сжатіе рукъ, цѣлованье и другія соприкосновенія.

Обращаясь къ разсмотрѣнію свойствъ нѣжнаго волненія,



прежде всего нужно замѣтить, что чувство это одно изъ самыхъ пріятныхъ и одно само по себѣ можетъ служить источникомъ счастья. Далѣе, требуя для своего явленія и поддержанія чрезвычайно мало траты силъ, требуя, наоборотъ, пониженія даже этой траты и ослабленія, нѣжное волненіе отличается необыкновенной тонкостью и подвижностью. Потому, оно способно возникать и развиваться подъ вліяніемъ самыхъ неуправимыхъ, слабыхъ возбужденій, которые легко ускользаютъ отъ самаго тщательнаго наблюденія и не сознаются даже самимъ субъектомъ, испытывающимъ эти возбужденія и волненія, ими вызываемыя (симпатія, дружба, половая любовь). Изъ всѣхъ чувствъ нѣжность, потому, самое трудное для анализа и объясненія въ каждомъ данномъ случаѣ, и доселѣ окружено какимъ то мистическимъ туманомъ, какъ нѣчто не изслѣдимо глубокое и таинственное. Способное возникать не замѣтно, по самымъ ничтожнымъ поводамъ, оно также можетъ легко, незамѣтно и непостижимо исчезать.—Будучи въ высшей степени легкою и, притомъ, въ высшей степени пріятною дѣятельностью души, нѣжное чувство, разъ образовавшись, возникаетъ въ сознаніи съ чрезвычайнымъ удобствомъ и быстротою, по самымъ ничтожнымъ поводамъ, и ассоціируется со множествомъ предметовъ, имѣющихъ какое нибудь отношеніе къ предмету нѣжности. Съ тѣмъ вмѣстѣ оно вызываетъ въ душѣ и образъ предмета, его возбудившаго. Вызываясь легко и входя въ многочисленные ассоціаціи, оно, естественно, вызывается очень часто и можетъ сдѣлаться присутствующимъ въ сознаніи постоянно. Подъ вліяніемъ же частыхъ воспроизведеній оно растетъ и крѣпнеть, производя то „блаженное“ состояніе, которое, напр., испытываютъ влюбленные. Даже такъ называемая „несчастливая любовь“, безъ взаимности, безъ возможности обнаруженія, есть всетаки наслажденіе и можетъ служить источникомъ счастья. Само собою понятно, что близкое присутствіе предмета, возбуждающаго нѣжность, постоянное съ нимъ общеніе увеличиваетъ наслажденіе. Отсюда съ необходимостью является стремленіе быть возможно ближе къ этому предмету, соприкасаться съ нимъ, дышать однимъ съ нимъ воздухомъ и т. п.

Наслажденіе, получаемое въ волненіи нѣжности, само собою дѣлаетъ предметъ его, источникъ наслажденія, въ высшей степени *цѣннымъ* (эпитеты: драгоцѣнный, золотой). Отсюда являет-

ся инстинктивно стремленіе устранять отъ него все вредное, заботиться о немъ, жертвовать для его блага всѣмъ. И чѣмъ сильнѣе, пріятнѣе удовольствіе нѣжности, тѣмъ больше и забота, самопожертвованіе. Эта забота, труды и лишенія для блага любимаго существа—сами нерѣдко становятся источникомъ наслажденія—въ тѣхъ случаяхъ, когда это существо, дѣйствительно, нуждается во всемъ этомъ. Въ такихъ случаяхъ само собою является повышеніе самочувствія, своего рода самодовольство и гордость, проистекающая изъ сознанія очевидной необходимости данной личности для другого существа, полезности и цѣнности ея собственной жизни. Здѣсь, кромѣ того, дается опредѣленная, конкретная цѣль жизни, ясная и пріятная, или то, что называется „смысломъ жизни“. И, дѣйствительно, для очень многихъ людей, не нашедшихъ для себя жизненной задачи и опредѣленной цѣли своего труда, создается эта цѣль и осмысливается жизнь только черезъ любовь и заботы о любимомъ существѣ. Сознаніе это до такой степени пріятно, что весьма часто остается въ формѣ постоянной и непобѣдимой иллюзіи даже послѣ того, какъ заботы и попеченія о любимомъ существѣ со стороны любящаго становятся не только излишними, но даже неприятными и тяжелыми для него. Всего чаще эта иллюзія возникаетъ въ связи съ родительскою любовью; но ея не чужды и всѣ другіе виды любви. Въ связи съ этимъ стоитъ, далѣе, стремленіе доставить предмету нѣжности возможно большее удовольствіе и устранить неудовольствіе. Стремленіе это еще усиливается симпатіею. Если удовольствія другихъ людей, при отсутствіи антагонистическихъ волненій, невольно и въ насъ возбуждаютъ удовольствіе, а страданія вызываютъ страданіе, хотя въ очень слабой степени; то дѣйствіе удовольствія страданія существа, возбуждающаго въ насъ нѣжность—любимаго—должны испытываться съ особенною силою, потому что удовольствіе любимаго предмета, слагаясь съ удовольствіемъ нѣжности, значительно повышаетъ наше собственное наслажденіе, и наоборотъ. На этой основѣ постепенно развивается одно изъ самыхъ благодѣтельныхъ и благородныхъ проявленій человѣческаго духа—наслажденіе наслажденіемъ другихъ, радость отъ радости другихъ, и наоборотъ,—состояніе, изъ котораго создаются факты высокаго самоотвер-

женія, полное забвеніе своей личности, своихъ интересовъ ради интересовъ другихъ людей, пожертвованіе жизнью для другихъ.

Принимая во вниманіе эти основанія нѣжности (любви), не трудно понять, почему предметъ любимый, ставшій, какъ источникъ самаго высшаго наслажденія, необходимымъ для человѣка, начинаетъ мыслиться своего рода *собственностью*, чѣмъ-то ему принадлежащимъ, даже болѣе, какъ выражаются поэтически, составляющимъ *часть его*, которую готовъ онъ отстаивать всѣми своими силами, какъ себя самого. Иллюзія эта увеличивается оттого, что удовольствіе любимаго существа является и удовольствіемъ любящаго. Отсюда всякое доставленіе удовольствія другимъ со стороны лица любимаго кажется, хотя совсѣмъ незаконно и нелогично, какою-то узурпаціею, отнятіемъ собственности, возбуждаетъ неудовольствіе, даже вражду, ненависть, сначала имѣющую своимъ предметомъ другихъ, которые наслаждаются, или только кажется, что наслаждаются предметомъ нѣжности данной личности, а потомъ переносимую и на саму ее, при чемъ получается смѣшанное чрезвычайной силы чувство, извѣстное подъ именемъ *ревности*. Это—ненависть, злоба, потребность мести, соединенная съ нѣжностью, или любовью. Сила его пропорціональна силѣ любви, или, точнѣе, степени наслажденія, получаемаго отъ этой любви. Будучи смѣшаннымъ, состоя изъ элементовъ, которые стремятся слиться и не могутъ, чувство это тѣмъ самымъ производитъ пертурбацію въ душѣ и организмѣ, ненормальность всѣхъ отправленій,—потому, всегда очень бурно и не пріятно. Источникомъ ревности служитъ также другое свойство, другая черта нѣжности, вытекающая изъ этого волненія,—*потребность взаимности*,—потребность, чтобы удовольствіе, испытываемое любящимъ отъ волненія нѣжности, доставляло также удовольствіе любимому существу и вызывало въ немъ то же самое волненіе. Сознаніе существованія такого отношенія, очевидно, дѣлаетъ чувство принадлежности, чувство собственности прочно обоснованнымъ, обезпеченнымъ и тѣмъ самымъ значительно увеличиваетъ удовольствіе нѣжности. Всякое нарушеніе этой обезпеченности возбуждаетъ тревогу, неудовольствіе, подозрѣніе, что нѣжность любимаго существа направлена въ другую сторону, на другія личности. Отсюда опять ревность. Безпокойство, подозрительность и, опять, ревность возникаютъ, есте-

ственно, и въ томъ случаѣ, когда замѣчается ослабленіе въ любимомъ нѣжности къ любящему, такъ называемое „охлажденіе“.

Наконецъ, еще одно очень важное свойство нѣжности. Необыкновенная пріятность этого волненія, по общему закону пріятныхъ чувствованій, заставляетъ человѣка всѣми силами поддерживать и увеличивать его гармонирующими чувствами и обстоятельствами. Отсюда сама собою возникаетъ *потребность устранять* изъ объекта нѣжности все *враждебное этому чувству*, какъ бы изъ опасенія лишиться удовольствія. Любящій инстинктивно старается сглаживать всѣ недостатки любимого, не замѣчать ихъ. Этотъ самообманъ облегчается тѣмъ, что чувство нѣжности направляетъ умъ само собою въ сторону, его поддерживающую и препятствующую видѣть что-нибудь себѣ враждебное. Мало этого, при общемъ ослабленіи жизненной энергіи въ связи съ нѣжностью, критическая способность положительно парализуется и получаетъ преобладаніе фантазія. Любимое существо невольно украшается, надѣляется разнаго рода совершенствами, возводится даже въ идеаль совершенства... Творчество это поддерживается тѣмъ, что каждая новая черта пріятная въ любимомъ существѣ усиливаетъ наслажденіе нѣжности, и чѣмъ больше этихъ чертъ, тѣмъ больше удовольствіе. Иллюзія совершенства, возможность явленія и поддержанія ея объясняется сосредоточеніемъ вниманія на своемъ пріятномъ предметѣ. Чѣмъ меньше жизненный опытъ человѣка, тѣмъ легче образуется эта иллюзія и тѣмъ она держится прочнѣе, но она легко образуется и у самыхъ опытныхъ и умныхъ людей. Особенно часто такая иллюзія наблюдается у родителей, преимущественно у матерей, для которыхъ дѣти кажутся совершенствами.

Все сказанное относительно лежащаго въ основѣ всѣхъ видовъ и формъ любви, волненія нѣжности—сводится къ слѣдующимъ положеніямъ, могущимъ служить руководствомъ при анализѣ всякаго частнаго случая: 1) Волненіе нѣжности есть особаго рода удовольствіе, связанное съ пониженіемъ духовной и физической жизнедѣятельности не ниже, однако, средняго уровня, т. е. не переходящее въ дезорганизацію и безсиліе. 2) Такое пониженіе благоприятствуетъ всего болѣе ровному и такъ называемому гармоническому теченію внутренней жизни, когда ни одно возбужденіе не возникаетъ съ особеннымъ напряженіемъ и энергіею, ни одно не сосредоточиваетъ на себѣ вни-

манія. Отсюда возникаетъ пониженіе сознанія собственной личности и интересовъ и сосредоточеніе вниманія только на самомъ волненіи, которое отъ этого, естественно, увеличивается, усиливая тѣмъ самымъ явленіе самозабвенія. 3) Возбудителями его являются всѣ физическіе и духовные дѣятели, способные такъ или иначе уравнивать теченіе жизни, производить гармонію и покой. При этомъ волненіе ассоціируется съ возбудителями такого состоянія, переносится на нихъ, какъ на свои причины и объекты, какъ на прямыхъ своихъ производителей. 4) Разъ образовавшись, оно потомъ возникаетъ легко и при отсутствіи внутренняго настроенія, обуславливающаго его бытіе, возбуждаетъ прямо объектами, съ которыми ассоціировалось. При этомъ реальныя условія замѣняются идеальнымъ ихъ воспроизведеніемъ. Явившееся этимъ путемъ волненіе уже затѣмъ само приводитъ душу, по крайней мѣрѣ, можетъ приводить къ гармоническому настроенію, понижая и сглаживая всѣ возбужденія. 5) Отъ частаго повторенія какъ реальныхъ, такъ и идеально-воспроизводимыхъ условій этого волненія, т. е. отъ частаго его возникновенія въ душѣ, оно растетъ и крѣпнетъ, по общему всѣмъ волненіямъ закону, съ особенною быстротою, которая также обуславливается его тонкостью, легкостью и подвижностью. 6) Какъ пріятное въ высшей степени, оно вызывается весьма легко по самымъ незначительнымъ поводамъ; вызывается, разъ образовавшись, часто и потому ассоціируется со множествомъ состояній, фактовъ, такъ или иначе связаннымъ съ его объектомъ. Въ силу этого оно всегда является весьма сложнымъ. 7) Оно дѣлаетъ въ высокой степени цѣннымъ предметъ свой и легко вызываетъ дѣятельности, направленные къ его сохраненію, улучшенію и т. п. Въ то же время дѣлаетъ человѣка въ высшей степени чувствительнымъ ко всякимъ измѣненіямъ въ его объектѣ, вызывая симпатическія волненія, если этотъ объектъ существо живое; заставляя пренебрегать своими собственными интересами, чему благопріятствуетъ подавленіе,—причинами, производящими чувство любви,—общаго самочувствія и сознанія личности. 8) Оно порождаетъ иллюзію права собственности по отношенію къ любимому и, потому, цѣнному и ставшему необходимымъ, предмету, тѣмъ вызываетъ потребность увѣренности въ прочности владѣнія, которая создается такъ называемою взаимностью, т. е.

подобнымъ же волненіемъ въ любимомъ предметѣ по отношенію къ любящему. Здѣсь источникъ ревности. 9) Стремясь поддержать себя гармоническими возбужденіями, волненіе любви вызываетъ украшеніе предмета своего и на высшихъ степеняхъ производитъ иллюзію его совершенства.—Всѣ эти условія, стороны и моменты одинаково присущи всѣмъ видамъ любви и легко могутъ быть приложены ко всѣмъ имъ вообще и къ каждому конкретному случаю ихъ возникновенія.

Противоположнымъ чувствованіемъ любви часто считается равнодушіе, какъ отрицательное состояніе полного отсутствія возбужденій, похожихъ на любовь возбужденіе въ высшей степени слабое въ этомъ родѣ. Полное *равнодушіе* въ собственномъ смыслѣ существуетъ только въ случаяхъ полного отсутствія какихъ бы то ни было отношеній къ данному предмету. Въ собственномъ смыслѣ противоположность любви составляетъ *отвращеніе*, обусловливаемое какимъ-нибудь однимъ сильно неприятнымъ возбужденіемъ со стороны объекта или цѣлою ихъ суммою. Но это волненіе весьма неопредѣленнаго характера и, опредѣляясь, переходитъ всегда почти въ гнѣвное возбужденіе, превращаясь въ ненависть, вражду, также въ чувство страха.

Изъ всѣхъ видовъ любви и отвращенія особенно многочисленнымъ изслѣдованіямъ подвергалось и подвергается *любовь половая* (любовь лица одного пола къ лицу другого пола), въ силу ея особенной рельефности, силы, особенно же въ силу вліянія ея на жизнь индивидуума и общества, хотя эта форма любви принадлежитъ къ самымъ неустойчивымъ видамъ. Около этого волненія, дѣйствительно, группируются волненія и дѣйствія, дающія особенное оживленіе и драматизмъ жизни человѣка. Половая любовь считается и, дѣйствительно, можетъ быть, есть необъязное событіе въ жизни каждаго въ-родѣ болѣзни при прорѣзываніи зубовъ, кори и т. п.; всякимъ, потому, испытывается, составляя всегда видное и часто поворотное въ судьбѣ и положеніи человѣка событіе, по самому существу, весьма пріятнаго характера. Оно воспоминается, потому, съ особеннымъ удовольствіемъ и симпатически легко возбуждается при воспріятіи его въ другихъ лицахъ—дѣйствительныхъ и творчески изображаемыхъ. Отсюда огромная роль его въ поэтическомъ творчествѣ, особенно въ католическихъ странахъ Западной Европы, гдѣ законъ нерасторжимости брака сильно осложнилъ

половые отношенія и придавъ имъ особенный драматическій, даже трагическій характеръ—во многихъ случаяхъ—въ формѣ борьбы чувства съ долгомъ и т. п. Если вообще всѣ виды любви окружены нѣкоторымъ мистическимъ ореоломъ, то по отношенію къ половой любви черта эта достигаетъ крайняго своего развитія, затрудняя строго научное изслѣдованіе. Такъ, здѣсь явилось ученіе о симпатіи душъ „предустановленной“ и такъ называемой „вѣчной любви“ между двумя субъектами разнаго пола, и построена цѣлая теорія для объясненія этого проблематическаго факта. Явилось мнѣніе, стоящее въ связи съ первымъ, о возможности настоящей любви къ одному и единственному субъекту другаго пола и невозможности любить не только одновременно нѣсколькихъ личностей, но невозможности любить два раза. Что касается перваго—тутъ ничего нельзя сказать, такъ какъ вѣчность—понятіе и дѣло вообще абсолютно темное и вводить его въ научное объясненіе чего-бы то ни было бесполезно. Относительно втораго существуютъ факты рго и сонга. Первые факты находятъ себѣ объясненіе въ томъ, что первая вполне развившаяся и окрѣпшая любовь обставляется такими удовольствіями и иллюзіями пріятнѣйшаго характера, которыя не повторяются и не могутъ уже повториться въ жизни, развѣ ужъ у очень ограниченныхъ и безпамятныхъ людей, или у людей, обладающихъ слишкомъ пылкимъ воображеніемъ.

Въ основѣ половой любви лежитъ могучій инстинктъ, дѣлающій для человѣка необходимымъ существо другаго пола. Съ явленіемъ его чувствуется неполнота, недостатокъ единичнаго бытія, и слѣдовательно, своего рода слабость и безсиліе. Возбужденіе этого инстинкта и самое удовлетвореніе его связано съ сильнымъ подавленіемъ общей жизнедѣятельности. Очевидно, это все условія, благопріятныя развитію нѣжнаго волненія, которое всегда при этомъ является необходимо, какъ бы органически. Объектомъ его является отвлеченное существо другаго пола. Большею частію случайно возникшее такимъ образомъ нѣжное волненіе, сосредоточивается на одномъ какомъ нибудь индивидуумѣ, возбудившемъ какое-нибудь пріятное состояніе, усилившее нѣжность. Здѣсь играетъ всего чаще главную роль близость сношеній, удобство ихъ и т. п. Можетъ,—и это часто бываетъ,—нѣжность не связываться съ отдѣльною личностію (донъ-жуанство). Но, разъ явилось такое со-

отношеніе, нѣжное чувство уже легко развивается по самымъ ничтожнымъ поводамъ и проходитъ всѣ стадіи, которыя были описаны. (Постоянная дума о предметѣ нѣжности, или постоянное воспроизведеніе его въ связи съ волненіемъ; желаніе доставить ему всякія удовольствія, желаніе, вызывающее, между прочимъ, заботу о внѣшности, стремленіе выказать лучшія стороны своей личности, украшеніе, въ свою очередь, любимаго существа всѣми совершенствами, чувство собственности, ревность и т. д.).

Такъ большею частію развивается такъ называемая „первая любовь“, обыкновенно самая сильная форма этого чувства, благодаря особенной силѣ инстинкта въ его началѣ, силѣ воображенія и жизненной неопытности, которая даетъ ему полный просторъ. Но, очевидно, волненіе можетъ развиваться и другимъ, обратнымъ путемъ, что всего чаще бываетъ въ зрѣломъ возрастѣ и тоже большею частію случайно. Является нѣкоторая сумма пріятныхъ возбужденій отъ субъекта другого пола, что выражается обыкновенно фразою, что „такая-то личность нравится“. Пріятныя возбужденія или удовольствія въ этомъ случаѣ могутъ быть всѣхъ родовъ и проистекать изъ разныхъ источниковъ: изъ сходства характеровъ, стремленій или изъ противоположности, изъ умственныхъ удовольствій, изъ благодарности; всего же чаще здѣсь играетъ роль эстетическое удовольствие—чувство красоты. Волненія эти сами по себѣ располагаютъ къ нѣжности; но къ нимъ всегда присоединяется въ этихъ случаяхъ половое влеченіе и, такимъ образомъ, доводитъ зародившуюся нѣжность до высшей степени.

Въ основѣ *материнской любви* тоже лежитъ, несомнѣнно, источникъ, который присущъ и самымъ животнымъ. Этотъ источникъ связанъ съ волненіемъ нѣжности и возникаетъ во время еще беременности. Состояніе разслабленія матери послѣ родовъ благопріятствуетъ его продолженію и развитію въ самомъ началѣ. Также дѣйствуетъ видъ ребенка—миніатюрнаго и беспомощнаго—и равнаго рода соприкосновенія, держаніе на рукахъ, кормленіе грудью. Къ этому присоединяются пріятныя воспоминанія, связанныя съ обстоятельствами, давшими жизнь ребенку и т. п. Эти воспоминанія у людей въ этомъ случаѣ играютъ большую роль, и если они непріятнаго свойства и возбуждаютъ отвращеніе, то нерѣдко парализуютъ даже самый



инстинктъ и подавляютъ чувство нѣжности въ самомъ его началѣ. Затѣмъ въ постоянныхъ заботахъ о ребенкѣ, въ постоянныхъ сношеніяхъ, радостныхъ и тяжелыхъ, дается множество случаевъ, которые поддерживаютъ и укрѣпляютъ волненіе, дѣлаютъ его господствующимъ и прочнымъ на всю жизнь. У отца, въ силу отсутствія прямой физической связи съ ребенкомъ, нѣжность всегда слабѣе и возникаетъ почти исключительно путемъ психическимъ. Важную роль играетъ здѣсь любовь къ матери, особаго рода гордость, затѣмъ, опять, заботы—удовольствія и огорченія разнаго рода, связанныя съ воспитаніемъ дѣтей. У дѣтей любовь къ матери всегда почти сильнѣе и по той же самой причинѣ; любовь къ отцу возникаетъ другимъ путемъ.

*Эгоистическія волненія*—любовь человѣка къ самому себя, къ своей личности,—изслѣдованы менѣе, какъ нѣчто будто бы само собой понятное. На самомъ дѣлѣ они заслуживаютъ большаго вниманія, потому что процессъ ихъ образованія сложнѣе, т. е. замысловатѣе, и потому еще, что въ виду интересовъ рода, эти волненія мыслятся какъ недостатки, возбуждаютъ вражду и всего чаще смѣхъ. Практически весьма важно знать условія ихъ образованія, чтобы препятствовать развитію ихъ въ себѣ и другихъ или ослаблять, подавлять, когда они уже существуютъ.

Къ классу самолюбивыхъ волненій относятся такія состоянія, которыя или вовсе не заключаютъ въ себѣ элементовъ любви, т. е. нѣжности со всѣми ея свойствами или, во всякомъ случаѣ, этотъ элементъ не составляетъ существеннаго для ихъ характера и содержанія. Такъ, иногда съ самолюбіемъ смѣшиваются простую заботу человѣка о себѣ самомъ, желаніе и усилія развить полнѣе свои силы, испытать возможно больше пріятностей въ жизни, обставить себя хорошо въ матеріальномъ и нравственномъ отношеніи и т. п. Все это представляетъ проявленіемъ любви къ себѣ; называется „любовью къ себѣ“.

Но здѣсь можетъ не быть и часто не бываетъ вовсе возбужданія „нѣжности“ къ своей особѣ. Человѣкъ дѣйствуетъ такъ прежде всего вслѣдствіе полной необходимости добывать средства къ удовлетворенію своихъ потребностей и для устраненія непріятностей. Въ своихъ дѣйствіяхъ онъ руководствуется самыми различными мотивами и погружается въ нихъ нерѣдко до полнаго забвенія своей личности. Личность эта естественно является у него въ связи съ различными благами и выгода-

ми—настоящими и ожидаемыми; но при этомъ онъ просто и прямо, непосредственно наслаждается или страдаетъ фактически или идеально—въ воображеніи,—сосредоточиваетъ вниманіе на этихъ состояніяхъ, а не на своей личности—наслаждающейся или страдающей.

Не замѣчая здѣсь элемента любви, и простой зравый смыслъ не выдѣляетъ этого состоянія, болѣе или менѣе присущаго всѣмъ и необходимаго, и не даетъ даже ему названія особаго. Оно называется, правда, *эгоизмомъ*, но только въ такомъ случаѣ, когда въ дѣятельности человѣка замѣчается мало или вовсе не замѣчается заботы о другихъ, когда нѣтъ любви къ другимъ; когда человѣкъ спокойно жертвуетъ для своихъ интересовъ интересами другихъ, давитъ другихъ, наноситъ вредъ и т. п. Въ этомъ случаѣ человѣкъ часто бываетъ вообще не способенъ или мало способенъ къ нѣжности и, собственно говоря, не можетъ любить и себя.

Въ дѣйствительномъ самолюбіи или *себялюбіи* необходимо, прежде всего, сосредоточеніе вниманія на своемъ „я“, на своей личности, какъ особомъ предметѣ,—на свойствахъ этой личности; необходимо, далѣе, что бы эта личность возбуждала своими качествами, дѣйствительными или фиктивными, нѣжность, была источникомъ большаго наслажденія и симпатіи. Въ силу этого, всякое состояніе становится, дѣйствительно, двойнымъ. Человѣкъ скажетъ остроумную вещь—и любитъ на свою силу и способность сдѣлать это; сдѣлаетъ что-нибудь—и любитъ, опять, своею способностью къ этому; любитъ своею вѣдностью, талантомъ, богатствомъ или бѣдностью, силою воли, общественнымъ высокимъ положеніемъ, властью и т. п. У него является сознаніе особенной цѣнности своей особы, какъ въ любви альтруистической, а затѣмъ—и иллюзія, какъ бы право (собственности) на всѣ существующія, желаемыя или воображаемыя совершенства, какъ источники удовольствія. Отсюда—*зависть* при видѣ всего этого въ другихъ. Зависть весьма непріятнаго характера—есть ревность въ области себялюбія, и обладаетъ всѣми ея свойствами, переходитъ легко въ гнѣвъ, вражду и т. п. Ревность есть волненіе, связанное съ неудовольствіемъ подъ вліяніемъ сознанія, что источникъ удовольствія данной личности—другая личность, объектъ любви—служитъ источникомъ удовольствія не ей, или не ей одной, а и другой.

Зависть есть непріятность подъ условіемъ сознанія, что извѣстное качество, дѣйствіе, состояніе, составляющее источникъ наслажденія для себялюбца—находятся не въ немъ одномъ, и не ему одному доставляютъ удовольствія, а присущи и другимъ,—тѣмъ болѣе, если этихъ качествъ и пр. нѣтъ въ себялюбцѣ вовсе, и они есть въ другихъ. Словомъ, психическій составъ зависти аналогиченъ вполнѣ съ составомъ ревности; отношенія тѣ же,—разница въ объектахъ, возбуждающихъ и нѣжность и любовь.

Чѣмъ больше человекъ сосредоточиваетъ вниманія на качествахъ личности, возбуждающихъ нѣжность къ самому себѣ, и наслаждается ими, тѣмъ, очевидно, болѣе шансовъ на возникновеніе у него того послѣдствія любви, которое состоитъ въ преувеличеніи совершенствъ любимаго, въ незамѣчаніи недостатковъ, въ разныхъ ухищреніяхъ сгладить и оправдать очевидные недостатки. Это доходитъ иногда до полной неспособности человека видѣть въ себѣ какіе бы то ни было недостатки и превращается въ своего рода манію и помѣшательство.

При значительномъ развитіи самолюбія со всѣми его свойствами, у человека, естественно, не остается возможности подумать о другихъ, онъ теряетъ способность наслаждаться удовольствіемъ другихъ, особенно при развитіи зависти. Отношенія его къ другимъ людямъ становятся, въ сущности, враждебными, за исключеніемъ иногда людей ничтожныхъ, неизмѣримо ниже стоящихъ.

Себялюбіе часто развивается у людей, не обладающихъ почти никакими свойствами, способными возбуждать при созерцаніи ихъ удовольствіе и затѣмъ нѣжность. Въ этомъ случаѣ оно особенно бросается въ глаза и замѣтно, какъ нѣчто аномальное. Еще чаще оно развивается у людей противоположнаго типа, но здѣсь бываетъ менѣе замѣтнымъ.

Усложняясь и видоизмѣняясь различными ассоціаціями и условіями, основное чувство нѣжности, любви къ самому себѣ, къ своему „я“, является въ большомъ количествѣ различныхъ формъ. По ихъ историческому происхожденію въ жизни человека, съ постепеннымъ возрастаніемъ и развитіемъ душевной жизни, главнѣйшія изъ этихъ формъ можно представить въ слѣдующемъ порядкѣ: суетность, самодовольство, самоуваженіе, узкій эгоизмъ, славолубіе, честолюбіе, властолубіе, гордость.

Въ основаніи всей группы эгоистическихъ чувствованій

лежить, какъ и въ основаніи нѣкоторыхъ другихъ, всеобщій законъ всей органической природы, всего живого, — законъ *самосохраненія*. Онъ дѣйствуетъ, какъ *неодолимый, слѣпой инстинктъ*, заставляя каждое существо прежде всего заботиться о самомъ себѣ, привлекать къ себѣ все пріятное, содѣйствующее благосостоянію и отталкивать, устранять все непріятное и вредное.—Съ этой точки зрѣнія всѣ явленія борьбы за существованіе служатъ выраженіемъ этого слѣпого естественнаго эгоизма съ низшихъ и до высшихъ формъ органической жизни, до самаго человѣка—въ тѣ моменты его жизни, когда слѣпая органическая жизнь преобладаетъ въ немъ надъ разумомъ. Конечно, здѣсь нѣтъ эгоизма въ собственномъ смыслѣ, нѣтъ эгоистическаго чувства, по той простой причинѣ, что нѣтъ еще „я“. Самое представленіе объ эгоистичности безсознательныхъ, неимѣющихъ „я“, существъ есть фигура, составленная по аналогіи съ явленіями высшей разумной жизни. Эта аналогія, это сходство есть только внѣшнее и заключается въ сходствѣ формъ дѣятельности неразумныхъ существъ съ общимъ характеромъ ея у человѣка-эгоиста; но оно идетъ глубже и есть сходство, точнѣе, тожество принципа, основы, основного закона, необъяснимаго и таинственнаго, какъ всякій принципъ, всякая основа. *Эгоистическія чувствованія* составляютъ только *высшую форму*, болѣе сложную, человѣческую, духовную форму дѣятельности закона *самосохраненія*. Чѣмъ ниже существо, тѣмъ проще, однообразнѣе, правильнѣе, неотразимѣе дѣйствуетъ законъ этотъ. Оттого-то, чѣмъ ниже существо, тѣмъ оно болѣе замкнуто въ себѣ и эгоистичнѣе по своей дѣятельности. Оттого-же животное вообще эгоистичнѣе человѣка, дитя эгоистичнѣе взрослого, дикарь эгоистичнѣе развитаго и образованнаго человѣка.

Такъ какъ стремленіе къ счастью и благосостоянію составляетъ цѣль и сознательной жизни, то въ настоящее время многіе философы разсматриваютъ всю *жизнь человека*, какъ *эгоистическій процессъ самосохраненія* и весь процессъ духовнаго развитія человѣка, какъ процессъ приспособленія къ окружающимъ условіямъ, какъ духовное орудіе въ борьбѣ за существованіе. Сложныя явленія мысли, чувства и воли суть, такимъ образомъ, искусные аппараты для устраненія неблагоприятныхъ вліяній и собиранія, накопленія средствъ къ воз-

можно полному благосостоянію. (Спенсеръ и его теорія). Съ этой точки зрѣнія самочувствіе, любовь къ себѣ—эгоизмъ въ широкомъ смыслѣ составляетъ центръ всей душевной жизни человѣка, средоточіе всей его теоретической и практической дѣятельности. Особенно же чувствованія человѣка, какъ субъективное выраженіе характера его отношеній ко всему окружающему вполне эгоистичны. Пріятность или непріятность составляетъ, какъ извѣстно, ихъ основной и существенный характеръ. Всѣ они, не исключая самой самоотверженной любви, суть отрасли одного основного чувства—любви къ себѣ. Скука, ожиданіе, надежда, чувство силы и безсилія, чувство страха, а, слѣдовательно, и всѣ съ нимъ связанныя—суть, въ сущности, эгоистическія чувствованія. Мы и любимъ, по выраженію одного мыслителя, въ другихъ себя и только въ себѣ другихъ.

Все это вѣрно съ самой широкой и отвлеченной точки зрѣнія. Инстинктъ самосохраненія есть, дѣйствительно, основной законъ всего сущаго и человѣка; но это никакъ не исключаетъ въ человѣкѣ *высшихъ мотивовъ* жизни и дѣятельности, которые развиваются на этомъ широкомъ и темномъ основаніи и мало-по-малу вытѣсняють его, отодвигаютъ на самый задній планъ. Мы уже имѣли случай нѣсколько разъ высказывать, что на извѣстной степени развитія духовной жизни, на мѣсто общихъ законовъ органической жизни, изъ подъ вліянія которыхъ животныя выйти не могутъ, у человѣка выступаютъ не менѣе могущественныя духовныя законы, духовныя инстинкты. Инстинктъ самосохраненія, составляющій первоначальную основу жизни и дѣятельности человѣка, какъ чувственнаго, матеріально-органическаго существа, *можетъ* остаться единственнымъ мотивомъ; но онъ *не долженъ* имъ оставаться, если человѣкъ хочетъ быть, дѣйствительно, человѣкомъ, быть въ уровенъ съ идею своего существа. Но мы уже говорили объ этомъ, развивая теорію нравственнаго чувства <sup>1)</sup>.

Веніаминъ Снегиревъ.

(Продолженіе будетъ).

1) «Вѣра и Разумъ», 1891 г., № 11, 13.

## РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОСОЗЕРЦАНІЕ ИСТОРИКОВЪ ГРЕЦІИ:

Геродота, Фукидида и Ксенофонта, въ отношеніи къ идеѣ Божества, по сравненію съ таковымъ же міросозерцаніемъ другихъ древнѣйшихъ греческихъ историковъ.

(Продолженіе \*).

3. Теперь спрашивается: какое ученіе о существѣ и свойствахъ Божіихъ можно извлечь изъ исторіи Фукидида? Въ одномъ мѣстѣ своей исторіи Фукидидъ мимоходомъ затрогиваетъ вопросъ о постижимости Божества для нашего разума. Именно, въ разговорѣ аѳинянь съ мелійцами аѳиняне говорятъ между прочимъ: „относительно Божества мы догадываемся, относительно же человѣка знаемъ навѣрное“ (τό τε θεῶν δοξή, τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς, V, 105). Однако во многихъ мѣстахъ своего историческаго труда Фукидидъ вызываетъ изъ своего религіознаго сознанія многіе признаки понятія о Богѣ, какъ уже данные, безъ особеннаго усилія создать ихъ собственнымъ размышленіемъ. Такъ, прежде всего, мы считаемъ нужнымъ сказать, что Фукидидъ нигдѣ не допускаетъ, подобно тому, какъ то иногда допускаетъ Геродотъ, чтобы ставить что-либо выше Божества, напр., хотя бы судьбу. Напротивъ, вездѣ, гдѣ онъ упоминаетъ о судьбѣ (называя ее τύχη), онъ или подчиняетъ ей только человѣка, или ее саму подчиняетъ Божеству. Такъ, напр., Гермократъ въ своей рѣчи къ сицилійцамъ говоритъ между прочимъ слѣдующее: „я не настолько глупъ и неуступчивъ, чтобы считать себя одинаково власт-

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», № 10-й, 1892 г.

нымъ и надъ своими рѣшеніями и надъ судьбою, которую я не располагаю (*καὶ ἦς οὐκ ἄρχω τύχης*), и думаю, что необходимо поступаться, сколько слѣдуетъ“ (IV, 64) <sup>1)</sup>. Съ другой стороны, въ переговорахъ между аѳинянами и мелійцами ясно высказывается мысль, что между тѣмъ какъ люди „безсильны, зависятъ отъ одного мановенія судьбы“ (V, 103), Божество само управляетъ судьбою. „Мы вѣруемъ (*πιστεύομεν*), что судьба, управляемая Божествомъ (*τῆ μὲν τύχῃ ἐκ τοῦ θεοῦ*), не допустить нашего пораженія“, говорили мелійцы (V, 104, срав. гл. 112). Затѣмъ и въ связи съ тѣмъ, изъ того, что Фукидидъ ясно противопоставляетъ въ человѣкѣ тѣло духу, какъ превосходнѣйшей части въ составѣ человѣка, нужно думать, что онъ имѣлъ представленіе и о духовности существа Божественнаго, конечно настолько же высшей, насколько выше человѣка само Божество <sup>2)</sup>. Именно, еще въ началѣ своей исторіи Пелопонесской войны Фукидидъ, сообщая о постоянномъ развитіи непріязненныхъ отношеній между аѳинянами и лакедемонянами (спартапцами), въ рѣчи коринѳянъ къ послѣднимъ проводитъ между прочими слѣдующую мысль о первыхъ: „тѣло (*σώμασιν*) свое они отдаютъ за родину такъ, какъ будто оно вовсе не принадлежитъ имъ; напротивъ, духъ (*τῆ γνῶμῃ*) берегутъ какъ не отъемлемую собственность для государства, для служенія ему“ (I, 70). При всемъ томъ историкъ не любить такъ много распространяться о Божествѣ, этомъ духовномъ, высшемъ Существовѣ, какъ Геродотъ. Изъ свойствъ ума Божія слабый намекъ на *всевѣдніе* можно находить лишь въ его сообщеніяхъ объ оракулахъ и ихъ вѣщаніяхъ, при чемъ онъ самые оракулы именуетъ прямо Божествомъ (*ὁ θεός*, I, 126 и др.), ближе всего, конечно, разумѣя то Божество (главнымъ образомъ Аполлона), отъ котораго исходитъ оракулъ (срав. I, 25, 28, 103, 118, 123, 126, 134, 135; II, 17, 54; III, 92; V, 16, 32; VIII, 1). Другія указанія Фукидида отно-

<sup>1)</sup> Срав. выше приведенныя слова рѣчи Перикла изъ II, 64.

<sup>2)</sup> И это тѣмъ болѣе, что между Божествомъ и людьми стоятъ еще герои и полубоги, которые, по словамъ Теополипа, „по природѣ ниже Бога, но выше человѣка и смерти“ (*θεοῦ μὲν ἀφαιστέτερος—рѣчь о Салентѣ—τῆν φύσιν, ἀνθρώπου δὲ χρείττων καὶ θανάτου ἦν*). См. отрыв. 76, стр. 290 Müller. I.

сятся главнымъ образомъ къ свойствамъ воли Божіей. Такъ, ближе всего, *свободу* воли Божіей Фукидидъ указываетъ въ наименованіи Зевса „Освободителемъ“ (ἐλευθέριος), которому греки совершали жертвоприношеніе на Платейской площади по освобожденіи Эллады отъ мидянъ, т. е. персовъ (II, 71). Затѣмъ *всемогущество* воли Божіей указывается у Фукидида въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ говорится или о вседержительствѣ Божіемъ или о невидимой помощи Божіей людямъ при такихъ обстоятельствахъ, въ которыхъ сила человѣческихъ однѣхъ недостаточно было бы для совершенія какого-либо дѣла. Такъ напр., царь Спартанскій Арандаты въ молитвѣ своей вызываетъ: „всѣ боги, властвующие (θεοὶ ὅσοι... ἔχουσι) въ Платейской землѣ, и герои будьте свидѣтелями“ и пр. (II, 74). Въ другомъ случаѣ спартанскій полководецъ Бразидъ, при осадѣ города Лекнеа, гдѣ было святилище Аѳины, по взятіи города приступомъ, „полагая, что укрѣпленіе это взято не человѣческими средствами (ἀλλὰ τῶν τρόπῳ ἢ ἀνθρώπων), пожертвовалъ тридцать миръ богинѣ (τῇ θεῶ) въ ея святилище, стѣны Лекнеа срылъ, мѣсто очистилъ отъ построекъ и все посвятилъ Божеству“ (IV, 116). Иначе сказать, Бразидъ признавалъ, что лишь съ помощію Божества онъ взялъ городъ съ его укрѣпленіемъ. Еще яснѣе о такой помощи свыше высказывается у Фукидида въ самомъ началѣ его исторіи Пелопоннесской войны. Предъ началомъ этой войны Лакедемоняне, хотя уже и рѣшили воевать съ Аѳинянами, однако „послали еще въ Дельфы спросить Божество (τὸν θεόν, т. е. Аполлона), выгодна ли будетъ для нихъ война. Какъ разсказываютъ,—добавляетъ Фукидидъ,—Божество отвѣчало, что они одержать побѣду, если воевать будутъ по мѣрѣ силъ; само же Оно. будетъ ли признано, или нѣтъ, станетъ поборать за нихъ“ (ἐπιλήψασθαι, I, 118). И далѣе Коринѳяне, вызывая Лакедемонянъ на войну съ Аѳинянами, говорили имъ въ своей рѣчи: „Идите смѣло на войну... потому что Божество одобрило ее и обѣщало помогать вамъ“ (гл. 123). Исходъ войны, въ которой Лакедемоняне, какъ извѣстно, одержали верхъ надъ Аѳинянами, сломивъ ихъ могущество и уничтоживъ гордость, показалъ, что обѣщаніе Божества было не ложно и



сила Его не оборима для человѣческаго могущества, хотя бы и въ совокупныхъ силахъ выступавшаго на борьбу съ тѣми, за которыхъ поборало Божество. - Всемогущество воли Божіей Фукидидъ нерѣдко связываетъ съ *правосудіемъ* ея, преимущественно караяющимъ. Такъ напр. въ послѣднемъ приведенномъ отрывкѣ рѣчи Коринтянъ къ Лакедемонянамъ полный составъ словъ его таковъ: „идите смѣло на войну по многимъ причинамъ: и потому, что Божество одобрило ее и обѣщало помогать вамъ, и потому, что остальная Еллада будетъ на вашей сторонѣ частію изъ страха, частію ради выгоды. Къ тому же не вы первые нарушите договоръ, который признаетъ поруганнымъ и Божество, когда велитъ воевать (ἀς, т. е. σπονδάς, καὶ ὁ θεὸς κελεύων πολεμῆν νομίζει παραβεβάσθαι); скорѣе вы будете мстителями за его нарушеніе (ἠδικημένοις δὲ μᾶλλον βοηθήσετε). Ибо нарушители не тѣ, которые защищаются, а тѣ, которые нападаютъ первые“ (I, 123). Равнымъ образомъ и упомянутая выше молитва Архидама, въ полномъ ея видѣ, читается у Фукидида въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Всѣ боги, властвующіе въ Платейской землѣ, и герои, будьте свидѣтелями, что мы и съ самаго начала не совершили неправды, ибо Платеяне измѣнили общей клятвѣ, когда вошли въ эту землю, въ которой отцы наши молили васъ о дарованіи побѣды надъ Мидянами, и гдѣ вы милостиво даровали Еллинамъ успѣхъ въ борьбѣ; и теперь мы не будемъ виновны, если употребимъ противъ нихъ какія либо мѣры, потому что мы многократно предъявляли Платеянамъ справедливыя требованія и не получили отъ нихъ удовлетворенія. Разрѣшите же, чтобы первые, учинившіе неправду, понесли наказаніе, а справедливыя каратели исполнили мщеніе“ (II, 74). Въ другихъ случаяхъ Фукидидъ также не разъ упоминаетъ о караемомъ, наказуемомъ правосудіи, какъ напр. въ I, 128; VII, 77 и др. Правосудіе же вообще, правду Божественную, имѣетъ онъ въ виду въ тѣхъ мѣстахъ своей исторіи, гдѣ говоритъ о „законѣ Божескомъ“ (θεῖος νόμος) въ противоположность людскимъ дѣяніямъ противозаконнымъ или когда приводитъ такія слова просьбы Платейцевъ къ Лакедемонянамъ: „Даруя намъ жизнь, вы разсудите дѣло по бо-

жески (*δσα ἄν δαίζοιτε*), во вниманіе къ тому, что мы добровольно отдались вамъ, простирая руки съ мольбами, а законъ Еллиновъ возбраняетъ убивать молящихъ о попадѣ, что кромѣ того мы всегда были вашими друзьями... Вы поступите противоположно этому, если разсудите не по справедливости“ (*μη ὀρθῶς*, III, 58). Въ молитвѣ Архидама видѣли мы указаніе на невѣрность клятвѣ, допущенную Платейцами, по мнѣнію Лакедемонянъ. Это даетъ намъ основаніе говорить объ истинности или вѣрности воли Божіей по Фукидиду. Въ этомъ именно смыслѣ Фукидидъ называетъ боговъ „хранителями клятвы“ (*θεοὺς ὀρκίους*), какъ напр. въ I, 71. 78, II, 71, срав. V, 30. 47. Такъ Платейцы въ рѣчи своей къ Лакедемонянамъ говорятъ: „Мы призываемъ въ свидѣтели боговъ, которые тогда стояли на стражѣ клятвы, а также боговъ отцовъ вашихъ и нашихъ туземныхъ и повелѣваемъ вамъ не обижать Платейской земли, не преступать клятвы (*μη ἀδικεῖν μηδὲ παραβαίνεσθαι τοὺς ὀρκίους*), оставить насъ жить независимо, какъ почиталъ справедливымъ Павсаній“ (II, 71). Равно также Коринѣяне, оправдывая себя въ глазахъ Лакедемонянъ, послѣ перемирія между послѣдними и между Аѣнинами, говорили, что „они не нарушаютъ клятвы, когда не вступаютъ въ договоръ съ Аѣнинами; напротивъ, давши клятву вѣрности имевемъ боговъ, они нарушили бы еѣ предательствомъ (*θεῶν γὰρ πίστας ὀμοσάντες ἔμενοις οὐκ ἄν εὐορχεῖν προδιδόντες αὐτοὺς*). Было сказано, продолжали они: если бы не было препятствія стороны боговъ и героевъ, а данная клятва и кажется намъ препятствіемъ со стороны Божества“ (V, 30). Въ этомъ-то смыслѣ еще раньше тѣ же Коринѣяне, возбуждая Лакедемонянъ къ войнѣ съ Аѣнинами, говорили Лакедемонянамъ: „Мы пребудемъ вѣрными вамъ, если вы пожелаете намъ помочь, потому что не постоянствомъ мы оскорбили бы боговъ, да и не нашли бы другихъ союзниковъ“ (I, 71). — Болѣе этическое, близкое къ истинности, свойство, указываемое у Фукидида, есть святость воли Божіей. Въ этомъ именно смыслѣ у Фукидида Божество называется „преподобнымъ“ <sup>1)</sup> (*τῶν σεμνῶν θεῶν*, I, 126), не-

<sup>1)</sup> Переводъ проф. Мищенко.

премѣнно требующимъ очищенія и очистительныхъ обрядовъ для лицъ или предметовъ, такъ или иначе оскверненныхъ, запятнанныхъ кощунствомъ и под. (I, 126 и дал. 135, 139; V, 1; VI, 27. 53. 60; VIII, 53. 138; III, 104 и др.). Такъ, напр., выше сообщенный рассказъ о Килонѣ оканчивается тѣмъ, что тогда какъ самъ Килонъ, послѣ неудачи своей попытки, съ нѣкоторыми успѣлъ убѣжать, „остальные, изъ которыхъ многіе уже умерли отъ голода, находились въ стѣсненномъ положеніи, сѣли у алтаря на акрополѣ въ качествѣ молящихъ о защитѣ. Когда Аѳиняне, на которыхъ возложена была охрана, увидѣли, что осажденные умираютъ въ святилищѣ, то предложили имъ удалиться, при чемъ обѣщали отпустить невредимыми, но когда вывели ихъ оттуда, то всѣхъ перебили; кромѣ того лишили жизни еще нѣсколько чловѣкъ, усѣвшихся на пути подлѣ алтарей преподобныхъ богинь. Отсюда и сами убійцы, и потомство ихъ получили названіе нечестивцевъ и осквернителей богини (*ἀλιτῆριοι τῆς θεοῦ*). Оскверненныхъ гражданъ Аѳиняне изгнали; впослѣдствіи изгналъ ихъ и Лакедемонянинъ Клеомень при помощи возставшихъ Аѳинявъ; оставшіеся въ живыхъ были изгнаны, а кости умершихъ вырыты изъ земли и выброшены“ (I, 126) <sup>1)</sup>. Подобнымъ же образомъ былъ очищенъ Аѳинянами и оскверненный островъ Делось, священный по своему значенію (I, 8; III, 104; V, 1); въ томъ же смыслѣ Аѳиняне требовали отъ Лакедемонянъ „изгнанія запятнанныхъ скверною на Тенарѣ“ (I, 128) и т. д., хотя, съ другой стороны, и здѣсь Фукидидъ не упустилъ случая рационалистически отнестись къ вопросу о святилѣ и очищеніи. По окончаніи сейчасть приведеннаго рассказа о Килонѣ и его приверженцахъ, онъ продолжаетъ: „Очищенія отъ этой скверны (*τοῦτο τὸ ἄγος*) и требовали Лакедемоняне отъ Аѳинявъ, какъ бы ратуя больше всего за боговъ (*τοῖς θεοῖς κρῖτον τιμωροῦντες*). Они знали, что со стороны матери причастенъ къ преступленію и Периклъ, сынъ Ксанѳиппа, и рассчитывали, что по изгнаніи его Аѳинскія дѣла

<sup>1)</sup> «Однако впослѣдствіи,—добавляетъ Фукидидъ,—изгнанники возвратились, а потомки ихъ живутъ въ городѣ еще и теперь» (I, 126).

пойдутъ у нихъ успѣшнѣе. Впрочемъ Лакедемоняне не столько надѣялись на изгнаніе Перикла, сколько на то, что требованіе это вызоветъ въ народѣ раздраженіе противъ Перикла, ибо причиною войны будетъ отчасти его нечестіе. Будучи въ свое время вліятельнѣйшею личностію и руководителемъ въ государственныхъ дѣлахъ, Периклъ во всемъ дѣйствовалъ наперекоръ Лакедемонянамъ и не допускалъ уступокъ, напротивъ возбуждалъ Аѳинянъ къ войнѣ (I, 127). Въ начальной части разсказа о Килонѣ, раньше приведенной нами, Фукидидъ упоминалъ уже имя „Зевса Милосерднаго“. Это побуждаетъ насъ рассмотреть послѣднее изъ свойствъ Божіихъ по Фукидиду, также относящееся къ волѣ, — *благодѣтельность* Божію. Зевсъ называется „Милосерднымъ“ (*μειλιχίος*), какъ защитникъ тѣхъ, которые призываютъ его и ублажаютъ жертвами очищенія или умилостивительными жертвами. Мы помнимъ также, какъ Архидамъ въ своей молитвѣ говорилъ, что боги „милостиво (*εὐμενῆ*) даровали Еллинамъ успѣхъ въ борьбѣ“ съ Персами (II, 74). Не забыли мы, конечно, и того свидѣтельства Аѳинянъ предъ Беотянами о своей религіозности, въ которомъ они, оправдываясь отъ нареканія въ оскверненіи святилища, говорили, что „навѣрное и само Божество снисходитъ отчасти (*ἐπιγρηγοῦν τι πρὸς τοῦ θεοῦ*) къ людямъ, удрученнымъ войною и опасностями“ (IV, 98), тѣмъ болѣе, что „алтари служатъ убѣжищемъ для невольныхъ грѣшниковъ“ (*τῶν ἀκούσιων ἀμαρτημάτων*, — тамъ же). Во всѣхъ этихъ мѣстахъ, кромѣ связи съ разсмотрѣннымъ сейчасъ свойствомъ — святостію, устанавливается и понятіе о прощающемъ грѣхъ и грѣшника милосердіи Божіемъ, о благосклонности (*εὐμενεία*), благодѣтельности Божіей. Но яснѣе всего это свойство воли Божіей выражается у Фукидиды въ связи съ извѣстнымъ намъ изъ Геродотовой исторіи представленіемъ о зависти въ Божествѣ. При раскрытіи этого представленія у Геродота мы старались показать, что глубочайшее основаніе зависти Божіей заключается въ стремленіи Божества сломить гордыню и уравнять смертныхъ. Нагляднѣе это основаніе представляется у преемника Геродотова Фукидиды. Когда въ первые годы Пелопоннесской войны персѣвъ былъ на сторонѣ Аѳинянъ, то Лакедемоняне, обы-

кновенно не словоохотливые, всѣми силами стараясь склонить Аѳинянъ къ миру, произнесли предъ ними необычайно длинную рѣчь, въ которой между прочимъ говорили слѣдующее: „Вы имѣете возможность прекрасно воспользоваться вынѣшнимъ счастливымъ случаемъ <sup>1)</sup>, сохраняя за собою и то, что есть у васъ, и еще стаяая себѣ почетъ и славу. Вамъ не подобаетъ душевное состояніе, свойственное людямъ сверхъ ожиданія достигающимъ какого-либо успѣха: эти послѣдніе, преисполненные надеждою, всегда жаждутъ большаго, такъ какъ и то счастье, которое досталось имъ сей разъ, было для нихъ неожиданностью. Напротивъ, людямъ, испытавшимъ многочисленныя превратности, слѣдуетъ относиться къ своему счастью крайне недовѣрчиво. Такое отношеніе должно быть присуще и вашему государству, и разумѣется въ особенности намъ. Познайте это въ виду теперешнихъ бѣдъ нашихъ. Мы, пользующіеся среди Еллиновъ величайшимъ почетомъ, обращаемся къ вамъ съ просьбою, хотя раньше скорѣе себя считали властными даровать другимъ то, просить чего явились теперь къ вамъ. Однако мы подверглись такому несчастію не по недостатку могущества и не потому, что возгордились его усиленіемъ, но потому, что ошиблись въ расчетахъ, исходя отъ повседневныхъ отношеній, а возможности подобныхъ ошибокъ подвержены всѣ одинаково. Вотъ почему теперешняя мощь вашего государства съ его владѣніями <sup>2)</sup> не должна внушать вамъ увѣренности, будто судьба всегда будетъ на вашей сторонѣ. Къ благоразумнымъ людямъ принадлежатъ тѣ, которые ради безопасности почитаютъ благополучіе состояніемъ невѣрнымъ, да и къ неудачамъ такіе съумѣютъ отнестись болѣе здраво. Что касается войны, то имъ должно быть извѣстно, что нельзя заключить ее въ предѣлы, какіе кому желательны, но что воюющими распоряжаются случайности судьбы. Подобные люди терпятъ крушеніе наирѣже, ибо они не полагаются на

<sup>1)</sup> Разумѣется послѣдняя побѣда Аѳинянъ надъ Лакедемонянами у г. Пилоса въ Мессеніи.

<sup>2)</sup> Колоніальными по преимуществу.

удачи, не возносятся гордынею и при счастливыхъ обстоятельствахъ заключаютъ миръ весьма охотно. Поступить теперь такъ по отношенію къ намъ было бы прекрасно для васъ, Афиняне, чтобы впослѣдствіи, если только вы не внемлете намъ и потерпите неудачу,—а это часто случается,—не подумали бы другіе, что и нынѣшними удачами вы обязаны только игрѣ случая. Между тѣмъ вы можете, не подвергаясь опасности, передать и на будущія времена славу о вашемъ могуществѣ и проницательности“ (IV, 17, 18). Извѣстно, что афиняне, гордые своимъ могуществомъ и успѣхами, уклонились отъ заключенія мира съ лакедемонянами и подъ разными предлогами продолжали непріязненные противъ нихъ дѣйствія. Мало того, для увеличенія блеска своей славы и могущества они, какъ мы припомнимъ, снарядили военную экспедицію въ Сицилію, къ чему особенно возбуждалъ ихъ страстный искатель приключеній и славы Алкивіадъ, сынъ Клянія. Желая стать во главѣ экспедиціи, но обвиняемый за свое поведеніе и, между прочимъ, за безумную роскошь въ образѣ жизни, онъ, оправдываясь, указывалъ на эту роскошь, какъ на великолѣпіе, доставляющее ему съ его предъками славу, а отечеству пользу, ибо „Еллины, при видѣ великолѣпія, съ какимъ я выступилъ въ олимпійскомъ празднествѣ,—говорилъ онъ о себѣ,—рѣшили, что государство наше могущественнѣе, чѣмъ имъ казалось; между тѣмъ до этого они были увѣрены, что оно истощено войною... Далѣе, тотъ блескъ, съ какимъ я каждый разъ выступаю въ городѣ при устроеніи хоровъ или по какому-нибудь другому поводу, неизбѣжно возбуждаетъ зависть въ гражданахъ, но для иноземцевъ онъ есть свидѣтельство мощи. Такимъ образомъ и это безуміе мое не бесполезно, потому что на собственные средства я приношу пользу не себѣ только, но и государству. Совершенно справедливо, если человѣкъ гордый не равняется со всѣми, потому что и человѣкъ, попавшій въ бѣду, ни съ кѣмъ не дѣлать ей. Подобно тому, какъ въ несчастіи никто не обращается къ намъ съ привѣтствіемъ, такъ точно люди должны терпѣть пренебреженіе счастливыхъ или же тогда требовать для себя равной доли, когда сами будутъ давать столько же.

Я знаю, что счастливы и вообще все люди, возвышающіеся въ какомъ нибудь отношеніи, при жизни наиболѣе непріятны равнымъ себѣ, а потомъ и всякому, съ кѣмъ живутъ; за то въ потомствѣ такіе люди вызываютъ притязанія на родство съ ними, хотя бы на самомъ дѣлѣ его и не было, а государство, которое было ихъ родиною, гордится ими не какъ чужими и провинившимися, но какъ родными и совершившими славныя дѣла“ (VI, 16). Извѣстно также, чѣмъ кончилась Сицилійская экспедиція. И вотъ почти въ самомъ концѣ ея, отправившійся въ качествѣ полководца вмѣстѣ съ Алкивіадомъ, но по отозваніи послѣдняго вслѣдствіе обвиненія въ кощунствѣ (низверженіе статуи Ермія) оставшійся единственнымъ главнокомандующимъ аѳинскихъ войскъ въ Сициліи полеводецъ Никій, видя неудачи своихъ войскъ и упадокъ духа въ нихъ, успокаивалъ ихъ такими соображеніями: „Близокъ, вѣроятно, конецъ нашимъ неудачамъ, такъ какъ мѣра счастья непріятелей исполнилась, и если походомъ своимъ мы возбудили зависть въ какомъ-либо Божествѣ, то за это понесли уже достаточную кару (*καὶ εἴ τῳ θεῷ ἐπιφθόνοι ἐστρατεύσαμεν, ἀποχρώντως ἤδη τετιμωρήμεθα*). Вѣдь и другіе люди предпринимали военные походы, и за дѣянія, свойственныя природѣ челоуѣка, понесли умѣренное наказаніе. Намъ также слѣдуетъ уже надѣяться на благость Божества, потому что теперь мы достойны не столько зависти, сколько жалости ихъ“ (*ἡμᾶς εἰχὸς οὖν τὰ τε ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐπιτίθειν ἢ πῶ-τερα ἐξείναι ὀϊκτου γὰρ ἀπ' αὐτῶν ἀξιώτεροι ἤδη ἐσμεν ἢ φθόρου*, VII, 77). Уже сицилійскою экспедиціею достаточно была сломлена гордыня Аѳинянъ, и они не только уравнины были съ Лакедемонянами, но унижены по сравненію съ ними, не внявъ ихъ благоразумному совѣту,—во время заключить миръ въ пагубной для обѣихъ сторонъ Пелопоннесской войнѣ. Естественно было поэтому взывать уже къ благости и милости Божіей, что и дѣлаетъ благочестивый Никій.—Однако, „одинъ въ полѣ не воинъ“,—говоритъ пословица. Не много было среди Аѳинянъ такихъ благочестивыхъ людей какъ Никій. Напротивъ, большинство было далеко не такихъ гражданъ, какъ онъ, и это-то большинство, благодаря демократическому

образу правленія въ Аѣнскомъ государствѣ, рѣшило, вопреки болѣе благоразумнымъ голосамъ меньшинства, вопросъ о Сицилійской экспедиціи въ положительномъ смыслѣ, ища славы, завоеваній и богатства, а возвратясь изъ Сициліи съ позоромъ. Къ такому же большинству принадлежалъ и Фукидидъ, религиозное міросозерцаніе котораго вообще и отношеніе къ идеѣ божества въ частности мы видѣли теперь въ предшествующемъ. Мы видѣли, какъ скудно содержаніемъ это міросозерцаніе и отношеніе по сравненію съ богатствомъ общаго содержанія Пелопоннесской войны, какъ мало интересовало историка Божественное по сравненію съ человѣческимъ, — небесное по сравненію съ земнымъ, — возвышенное по сравненію съ низменнымъ <sup>1)</sup>). Классическимъ мѣстомъ религиознаго міросозерцанія Фукидида вообще и понятія о Богѣ въ особенности считается нѣкоторая часть переговоровъ Аѣянъ съ Мелійцами, нѣсколько уже знакомая намъ изъ предшествующаго. Мы приведемъ теперь всю эту часть въ подтвержденіе сейчасъ сказаннаго нами. Убѣждая Мелійцевъ, колонистовъ Лакедемонянъ и слѣдовательно уже по этому одному противниковъ Аѣянъ, послѣдніе между прочимъ говорили имъ: „Не подвергайте себя крушенію, вы, безсильные, зависящіе отъ одного мановенія судьбы, не уподобляйтесь толпѣ <sup>2)</sup>), которая, имѣя еще возможность спастись человѣческими средствами и покинувши въ бѣдѣ ясныя надежды, обращается къ

<sup>1)</sup> Не даромъ въ самомъ началѣ своей исторіи Фукидидъ, указывая на задачу своего труда и на важность предмета его, говорилъ, что война Пелопоннесская болѣе важна 'и достопримѣчательна, чѣмъ всѣ предшествовавшія. А заключалъ онъ такъ изъ того, что обѣ стороны (т. е. и Пелопоннесцы или Лакедемоняне и Аѣянне) имѣли всѣ приспособленія къ этой войнѣ въ наилучшемъ состояніи, а также изъ того, что прочіе Элліны, какъ онъ видѣлъ, примыкали то къ одной, то къ другой сторонѣ, одни тогда же, другіе намѣревались присоединиться послѣ. Дѣйствительно, событіе это было величайшимъ потрясеніемъ для Элліновъ, нѣкоторой части варваровъ и, можно даже сказать, для огромнаго большинства всѣхъ народовъ» (I, 1) и т. д. все въ томъ же родѣ. Война, предпринятая изъ за низкаго вопроса о преобладаніи между Эллінскими же племенами и погубившая столь много и людей и добраго въ Эллінахъ, Фукидиду казалась достопримѣчательною и важною!...

<sup>2)</sup> Переговоры велись между лучшими представителями съ обѣихъ сторонъ, а не презъ народомъ.



надеждамъ смутнымъ, къ гадавію, оракуламъ и ко всему тому, что ведетъ питающихся надеждою къ гибели“. Мелійцы отвѣчали на это: „Мы сами, не сомнѣвайтесь въ томъ, убѣждены, что трудно бороться противъ вашего могущества <sup>1)</sup> и противъ счастья, если оно будетъ на сторонѣ сильнѣйшей. Однако мы вѣримъ, что судьба, управляемая Божествомъ, не допустить нашего пораженія, ибо мы богобоязненные (*δσιοι*) и стоимъ противъ людей несправедливыхъ <sup>2)</sup>, а на помощь недостаточнымъ силамъ нашимъ придетъ союзъ Лакедемонянъ“... Но Аѳиняне возражали на это Мелійцамъ: „Да, но мы надѣемся, что Божество и насъ не оставитъ своею благостію (*εὐμενεία*), ибо мы не требуемъ и не дѣлаемъ ничего, противнаго почитанію Божества людьми или настроенію людей въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, относительно Божества мы догадываемся, относительно же человѣка знаемъ навѣрное, что вездѣ, гдѣ люди имѣютъ силу, они властвуютъ по непререкаемому велѣнію своей природы. Не мы первые установили право сильнѣйшаго, и не мы первые примѣнили его; мы получили его уже готовымъ и оставимъ потомкамъ, такъ какъ оно будетъ существовать вѣчно (*ἐς αἰεί*). Согласно съ нимъ мы и поступаемъ въ увѣренности, что и вы, и другіе, по достиженіи одинаковаго съ нашимъ могущества, дѣйствовали бы точно такъ же <sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, что касается Божества, то при подобающемъ отношеніи къ Нему мы не боимся пораженія. Относительно надежды на Лакедемонянъ, которые, по вашему мнѣнію, подадутъ вамъ помощь изъ чувства чести, то мы восхищаемся вашею наивностію, но не завидуемъ вашей глупости. Правда, ради самихъ себя и собственныхъ учрежденій они въ большинствѣ слу-

<sup>1)</sup> Это было еще въ то время, когда блестящій успѣхъ сопровождалъ военныя дѣянія Аѳинянъ противъ Лакедемонянъ.

<sup>2)</sup> И это мѣсто служитъ подтвержденіемъ нашего разъясненія представленія о зависти Божества, какъ имѣющей цѣлю уравнять смертныхъ, не давая однимъ изъ нихъ чрезмѣрно возноситься по сравненію съ другими, не допуская исключительнаго преобладанія однихъ въ отношеніи къ другимъ.

<sup>3)</sup> Срав. I, 75 и 76. Могущественнѣйшими, по Фукидиду, побужденіями къ сему служатъ: честолюбіе, страхъ и выгода (I, 76).

чаевъ дѣйствуютъ доблестно; о поведеніи же ихъ относительно другихъ можно было бы долго говорить, но въ немногихъ словахъ вѣрнѣе всего сказать, что изъ всѣхъ извѣстныхъ намъ народовъ они съ наибольшою откровенностію признають угодное имъ прекраснымъ, а полезное справедливымъ. Вотъ почему въ нынѣшнемъ положеніи эти расчеты на спасеніе напрасны“ (V, 103--105). Этимъ исчерпывается все содержаніе разсматриваемаго „классическаго“ мѣста <sup>1)</sup>, болѣе чѣмъ скудное съ интересующей насъ стороны. О томъ, какіе выводы изъ него можно извлечь, нельзя сказать болѣе того, что мы уже сказали частію въ началѣ, частію же въ концѣ нашего настоящаго изслѣдованія о Фукидидѣ.--Переходимъ къ послѣднему изъ главныхъ историковъ разсматриваемаго періода—Ксенофонту.

*И. Корсунскій.*

(Продолженіе будетъ).

---

<sup>1)</sup> Таковымъ оно считается, напр., у *Линдемана* въ упомянутомъ его сочиненіи о Геродотѣ, Фукидидѣ и др. на стр. 44.

---

## СЕРДЦЕ И ЕГО ЖИЗНЬ.

(Психологическій очеркъ).

(Продолженіе \*).

Теперь обратимся къ характеристикѣ частныхъ явленій самочувствія, самолюбія, къ характеристикѣ самолюбивыхъ или эгоистическихъ чувствованій.

Постоянная забота и попеченіе о лицѣ или даже вещи и отвлеченномъ предметѣ, какъ наука, напр., способствуютъ въ заботящемся развитію нѣжнаго чувства, любви къ предмету заботы. Этотъ фактъ входитъ даже въ составъ чувства родительской и дѣтской любви, въ чувство дружбы и т. п. Въ виду этого, весьма легко понять, какъ изъ темнаго инстинкта самосохраненія, который заставляетъ насъ ежеминутно заботиться о себѣ и который въ періодъ дѣтства выражается въ грубо-животномъ эгоизмѣ, мало-по-малу развивается нѣжное чувство по отношенію къ своей личности, вырабатывается болѣе благородная, человѣческая форма эгоизма, любовь къ себѣ, то, сопровождающее всю нашу жизнь и дѣятельность и, потому, едва замѣчаемое или вовсе незамѣчаемое нами, волненіе, которое отрицательно охарактеризовалъ Спаситель въ словахъ: *„никтоже когда свою плоть возненавидѣтъ, но питаетъ и утѣкаетъ ю“*.—Развитое правильно, это чувство служитъ источникомъ многихъ прекрасныхъ явленій въ человѣческой жизни. Оно заставляетъ человѣка разумно и съ энергіею со-

---

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 14, за 1892 г.

зидать свое благосостояніе, заботиться о своемъ развитіи и совершенствованіи. Оно ложится въ основу самодовольства, самоуваженія, сознанія собственнаго достоинства и служить опорой счастья, потому что истинное счастье—быть довольнымъ собою, довольнымъ, разумѣется, разумно и на разумныхъ основаніяхъ. Блаженство, „царствіе Божіе внутри васъ есть“, говоритъ Христосъ. Съ этой точки зрѣнія чувство любви къ себѣ служитъ даже самою прочною основой любви къ другимъ, къ ближнимъ. Недовольство людьми, нелюбовь къ людямъ, мизантропія всегда и прежде всего коренятся въ недовольствѣ собою, въ нелюбви къ себѣ, которая, какъ мы увидимъ, весьма часто и весьма легко развивается. Дайте мизантропу чувство внутренняго довольства, чувство любви и нѣжности къ себѣ—и его точка зрѣнія на людей немедленно измѣнится. Получивъ возможность снисходительно отнестись къ своей личности, къ самому себѣ, онъ снисходительно относится и къ другимъ. „Кто говоритъ, что любить Бога и въ то же время не любить ближняго, тотъ обманываетъ себя и другихъ; потому что, какъ онъ можетъ любить Бога, Котораго никогда не видѣлъ, когда не любить ближняго, котораго видитъ“. Этотъ превосходный и тонкій анализъ апостола-философа можно продолжить далѣе. Можно сказать съ несомнѣнностью, что тотъ, кто воображаетъ, что любить ближняго, любить человѣка и человѣчество, и въ то же время не любить себя,—обманываетъ себя и другихъ. Какъ онъ можетъ любить ближняго, который непостоянно съ нимъ находится и котораго онъ знаетъ всегда меньше, чѣмъ себя, когда онъ не умѣетъ любить себя самого, свою личность, которая постоянно съ нимъ и хорошо ему извѣстна? Тотъ не въ состояніи никогда оцѣнить достоинства другихъ, кто не умѣетъ отыскать въ себѣ самомъ ни одного достоинства. А, вѣдь, нѣтъ такого „дрянного“ человѣка на свѣтѣ, въ которомъ, при внимательномъ изслѣдованіи и наблюденіи, нельзя бы было открыть большой доли достоинствъ.

Послѣ этихъ общихъ указаній на происхожденіе и значеніе чувства любви къ себѣ, понятными и удобно объяснимыми становятся слѣдующіе факты. Люди, рано предоставленные

самимъ себѣ, много потрудившіеся надъ собой и своей обстановкой, въ большинствѣ случаевъ отличаются сознаниемъ собственнаго достоинства и разумнымъ вниманіемъ къ себѣ и своимъ дѣламъ. У людей, которымъ жизнь дается легко и играючи, чувство это принимаетъ инья, очень непрочныя и эфемерныя формы. Они любятъ не себя, а свое положеніе, свое происхожденіе, свою обстановку, свое богатство, свою фигуру и т. под. Лишите ихъ этихъ аксессуаровъ, оставьте ихъ съ самими собою,—и они немедленно проникнутся презрѣніемъ, отвращеніемъ къ себѣ и, пожалуй, посадятъ себѣ пулю въ лобъ. У нихъ нѣтъ внутренней опоры, нѣтъ этой нѣжной связи, которая связываетъ, такъ сказать, человѣка съ самимъ собою, съ жизнію и людьми, нѣтъ любви къ себѣ, и нѣтъ потому, что не было благоприятныхъ условій къ ея развитію. А это приводитъ насъ къ дальнѣйшему важному выводу, что человѣкъ безъ этого „благороднаго самолюбія“, безъ разумной любви къ себѣ есть нравственный уродъ, неспособный къ энергической дѣятельности, неспособный къ жизни общественной,—гнилой, негодный членъ и, въ добавокъ, несчастнѣйшее существо въ мірѣ.

Здѣсь мы разумѣемъ „самолюбіе“ въ самомъ идеальномъ его видѣ, любовь къ себѣ разумную, не переступающую предѣловъ. Но это чувство до такой степени деликатное, подвижное и неопредѣленное, что положить ему даже идеальныя границы чрезвычайно трудно, а практически почти невозможно. Оно всегда усложняется, уклоняется въ своемъ направленіи и портится нехорошими, искажающими примѣсами. Только самыя счастливыя и высокія натуры могутъ сохранить, и то относительно, чистоту его. Какъ бы то ни было, задатки этого чувства есть у каждаго человѣка, и есть въ жизни каждаго человѣка моментъ, когда оно, сформировавшись въ первый разъ, съ явленіемъ самосознанія, является въ дѣятельномъ, чистомъ видѣ. Развить его послѣ этого правильно,—есть одна изъ величайшихъ проблемъ воспитанія. Иногда, въ рѣдкихъ случаяхъ, обстоятельства и природныя свойства человѣка, помимо всякаго воспитанія и воспитателей, укрѣпляютъ и дѣлаютъ разумнымъ; но въ огромномъ большинствѣ

случаевъ немедленно начинаются отклоненія въ самыхъ различныхъ направленіяхъ.

Чаще всего, еще у дѣтей, „любовь къ себѣ“ получаетъ форму *суетности*, которая заѣдаетъ человѣческой родъ. Вниманіе дитяти обращается, напр., на внѣшнюю его фигуру: ему начинаютъ говорить, что оно прекрасное, ангелъ и т. п.,—дитя начинаетъ „торчать“ передъ зеркаломъ, находитъ, что похвала справедлива, и постепенно, по общимъ законамъ развитія нѣжнаго чувства, проникается любовью къ своей внѣшности. Постоянныя заботы объ этой внѣшности, естественно начинающіяся съ этого момента, опять, въ силу свойства нѣжнаго чувства, питаютъ и усиливаютъ его еще болѣе. Процессъ этотъ давно подмѣченъ и изображенъ въ прекрасномъ греческомъ сказаніи о Нарцисѣ. Compliments и похвалы служатъ тоже пищею чувству: они укрѣпляютъ и какъ бы неопровержимо доказываютъ мнѣніе о себѣ всякаго нарциса. Понятно, какъ этимъ обстоятельствомъ чувство усиливается, становится интенсивнѣе и пріятнѣе. Отсюда любовь къ тѣлесному своему виду переходитъ, естественно, въ любовь къ complimentамъ, жажду похвалы и удивленія,—далѣе,—въ любовь ко всему, что украшаетъ фигуру, возвышаетъ ея красоту, увеличиваетъ удивленіе, любовь къ нарядамъ и т. п. Въ результатъ всего этого получается одна изъ самыхъ распространенныхъ формъ суетности. Ею отличаются, какъ извѣстно, особенно женщины, въ самой природѣ которыхъ весьма много благопріятныхъ условій для развитія любви къ себѣ, именно, въ этомъ направленіи. Суетность выражается въ любви къ нарядамъ, вообще къ роскошной внѣшней обстановкѣ, впрочемъ, еще увеличивается другими ассоціаціями, именно, пріятностью чувства силы и превосходства. Отсюда люди нерѣдко любятъ не только красивые, но и дорогіе наряды, иногда даже уродливые, но дорогіе. И эта форма проявленія чувства силы—въ особенности у женщины—тѣмъ сильнѣе, чѣмъ, опять, уже кругъ ея дѣятельности, гдѣ можно выказать чисто нравственное превосходство.

Другую форму неправильнаго, ненормальнаго развитія любви къ себѣ составляетъ *самодовольство*. Извѣстная доля само-

довольства есть необходимый спутникъ и самой разумной и умѣренной любви къ себѣ. Чувство это вращается въ разумныхъ предѣлахъ до той поры, пока оно внушается дѣйствительными достоинствами. Но въ такомъ чистомъ видѣ самодовольство встрѣчается очень рѣдко, потому что всегда почти въ человѣкѣ больше такихъ или другихъ недостатковъ, чѣмъ достоинствъ. Самодовольство часто дѣлается преобладающимъ настроеніемъ человѣка, тономъ всей его жизни и дѣятельности. Что бы ни сдѣлалъ, что бы ни выдумалъ такой человѣкъ, онъ всегда находитъ, что его мысль и дѣла превосходны; онъ услаждается, когда сдѣлаетъ или придумаетъ капитальнѣйшую нелѣпость, услаждается, даже иногда смутно сознавая, что услаждаться вовсе нечѣмъ. Онъ, вообще, не можетъ не быть довольнымъ, не услаждаться собою, потому что у него образовалась привычка къ самоуслаженію, образовалась прочная невольная ассоціація этого чувства со всякимъ своимъ дѣйствіемъ. Какъ можетъ образоваться и образуется такая ассоціація—видѣть легко. Человѣкъ, вообще, по закону нѣжнаго чувства, которое питаетъ къ себѣ, склоненъ преувеличивать свои достоинства и относиться хорошо къ своимъ мыслямъ и дѣйствіямъ. На этомъ общемъ фонѣ и виждется постепенно чувство самодовольства въ описанномъ видѣ. Случайно иному субъекту придется испытать отъ своихъ дѣйствій въ данный періодъ времени больше удовольствія, чѣмъ неудовольствія, т. е. поступать умно и хорошо, заслужить одобреніе и пр.—и въ этомъ для него дается уже достаточный поводъ къ самодовольству. Далѣе, чувство удовольствія прочно ассоціируется съ собственными дѣйствіями человѣка извѣстнаго рода, и, вслѣдствіе частаго повторенія ассоціируется, наконецъ, съ дѣйствіями собственными, какъ такими. Ассоціированіе это облегчается общею людямъ склонностью преувеличивать достоинства свои. Сумма случаевъ самодовольства значительно увеличивается этимъ, и, отъ частаго повторенія ассоціаціи удовольствія и нѣжности къ себѣ даже съ дурными дѣйствіями своими, — получается, наконецъ, ассоціація ихъ почти со всѣми, а вмѣстѣ съ тѣмъ является невозможность быть недовольнымъ собою. Люди, дошедшіе

такъ или иначе до подобнаго состоянія — самые счастливые люди, но въ то же время, конечно, смѣшные и жалкіе: они не способны ни къ какому серьезному усовершенствованію и развитію. Самодовольство чаще является въ болѣе односторонней частной формѣ и сосредоточивается на какой-нибудь одной сторонѣ „я“. Въ этомъ случаѣ оно почти всегда переходитъ въ суетность, иногда въ гордость. (Противоположное чувству самодовольства есть недовольство собою, которое образуется, *mutatis mutandis*, тѣмъ же путемъ).

Въ *самоуваженіи* основное чувство любви къ себѣ, нѣжности къ своему „я“, усложняется чувствомъ силы. Какъ по отношенію къ другимъ это чувство возбуждается въ человѣкѣ обнаруженіемъ нравственнаго могущества или даже физической силы, такъ относительно себя это чувство можетъ пробудиться при условіи существованія силы. Преимущественно человѣкъ уважаетъ себя и другихъ не за таланты, умъ и т. п., а за силу воли, за выдержанность и ровность характера, за самостоятельность и т. п. Также точно и, наоборотъ, противоположное чувство — *презрѣнія къ себѣ* развивается преимущественно не у глупыхъ и безталантныхъ людей, а у людей слабохарактерныхъ. Такимъ образомъ, чувство самоуваженія сложено изъ любви къ себѣ, или нѣжности, и сознанія силы; презрѣніе, — наоборотъ, изъ любви къ себѣ и сознанія безсилія. Самоуваженіе, вообще, хорошее чувство и служить признакомъ сильнаго характера, но оно часто распространяется на всѣ свойства „я“, на умъ и на чувство. Сознавая власть, силу надъ собою, — дѣлать или не дѣлать что-либо дурное или хорошее, человѣкъ, естественно, можетъ придти къ мысли, что и умъ его силенъ и чувство богато и т. п. Тогда самоуваженіе вырождается въ гордость. Кромѣ того, это чувство весьма часто развивается совершенно независимо, т. е. при отсутствіи въ самомъ „я“ всякихъ поводовъ и стимуловъ къ его возбужденію. оттого, напр., что человѣкъ обладаетъ, по своему положенію, чисто внѣшнюю силу, — властію, капиталомъ и т. п. Имѣя въ своемъ распоряженіи эту силу внѣшнюю и постоянно пользуясь ею, человѣкъ легко переноситъ центръ ея въ себя самого, себя считаетъ источникомъ ея и не можетъ мыс-



лить безъ нея себя. Истинная природа такого самоуваженія обнаруживается въ тѣхъ случаяхъ, когда человѣкъ лишается внѣшней силы, и тогда обнаруживается, что его „я“ само по себѣ бессильно и вовсе не заслуживаетъ уваженія. Такой, часто повторяющійся, случай художественно воспроизведенъ Шекспиромъ въ „Король Лиръ“.

Любовь къ себѣ, соединенная съ крайнею степенью самодовольства и самоуваженія, даетъ въ результатъ чувство *гордости*. Это чувство, потому, есть одно изъ самыхъ сложныхъ въ этой группѣ и, можетъ быть, вслѣдствіе этого, одно изъ самыхъ сильныхъ, интенсивныхъ, и легко переходитъ въ самое крайнее и смѣшное послабленіе по отношенію къ себѣ. Къ указаннымъ элементамъ въ немъ еще привходитъ сознаніе дѣйствительнаго или мнимаго превосходства надъ всѣмъ окружающимъ. Смотря по степенямъ силы и развитія ея составныхъ частей, гордость имѣетъ множество степеней силы. Когда эти элементы гордости основываются на ложныхъ представленіяхъ и ассоціаціяхъ, то и гордость является ложною, несоотвѣтствующею дѣйствительнымъ качествамъ внутреннимъ „я“. Когда такая ложная гордость случайными, внѣшними или мнимыми преимуществами стоитъ въ слишкомъ рѣзкой противоположности съ безсиліемъ, недостатками, мизерностью гордящагося субъекта, который, потому, съ особенною силою выставляетъ на показъ свои внѣшнія и мнимыя преимущества, тогда гордость называется „спѣсью“. Обладающіе истинными достоинствами, возбуждающими гордость, люди большею частію не обнаруживаютъ этого чувства и даже скрываютъ его, довольствуясь внутреннимъ удовольствіемъ отъ этого чувства; но тѣмъ съ большею силою и рѣзкостію оно выступаетъ въ благопріятныхъ случаяхъ. Противоположное гордости чувство есть „смирненіе“, самоуничиженіе.

*Любовь къ почестямъ*, т. е. къ возвышенію надъ другими, заявленіямъ со стороны другихъ уваженія, почтенія и т. п., имѣя въ основѣ любовь къ себѣ, есть собственно новая форма самодовольства, самоуваженія, отчасти суетности. Зная, что знаки уваженія оказываются людямъ, заслуживающимъ этого, обладающимъ извѣстными достоинствами, — честолюби-

вѣй человѣкъ видитъ въ заявленіи этихъ знаковъ, въ почетѣ, доказательство своихъ достоинствъ и проникается пріятнымъ волненіемъ самодовольства, самоулаженія, самоуваженія. Большою частію случается такъ, что особенно любятъ почетъ именно таковой человѣкъ, у котораго мало внутреннихъ достоинствъ, заслуживающихъ его. Ему особенно пріятно это внѣшнее возбужденіе волненій самодовольства и самоуваженія, именно, потому, что у него нѣтъ внутреннихъ поводовъ къ его развитію. И наоборотъ, истинное достоинство чаще всего скромно, потому что человѣкъ, обладающій внутренними достоинствами, и безъ внѣшнихъ возбужденій самодовольствія и пр. имѣетъ въ себѣ много случаевъ и поводовъ къ его явленію. Но глупый честолюбецъ, окруженный постоянною лестію, почетомъ, легко, наконецъ, находитъ въ себѣ достоинства, имъ соотвѣтствующія.

Наконецъ, прямое аномальное развитіе инстинкта самосохраненія и первоначальной, естественной и законной любви къ себѣ, развитіе почти безъ всякихъ примѣсей, доставляетъ *узкій эгоизмъ*, эгоизмъ въ дурномъ смыслѣ этого слова. Постоянно заботясь о себѣ и имѣя мало случаевъ заботиться о другихъ, эгоистъ мало-по-малу замыкается въ тѣсномъ и узкомъ кругѣ своего личнаго бытія и готовъ приносить въ жертву все окружающее ради малѣйшаго удобства своей личности. Дѣло въ томъ, что, силою опыта и постоянного повторенія усиленная, излишняя забота о своемъ „я“ обращается въ привычку, въ простую ассоціацію, которая всегда беретъ перевѣсъ въ душѣ эгоиста надъ всѣми другими чувствами. Девизъ эгоиста есть: „лишь бы мнѣ было хорошо, до другихъ нѣтъ дѣла“. Эгоизмъ можетъ образоваться и другимъ путемъ, диаметрально противоположнымъ указанному, и тогда онъ представляетъ особенно уродливое явленіе. Именно, отсутствіе необходимости заботиться о себѣ, удовлетвореніе съ дѣтства всѣмъ потребностямъ, прихотямъ и капризамъ дѣлаетъ человѣка неспособнымъ понимать нужды и страданія другихъ людей. Эгоизмъ здѣсь развивается, прежде всего, вслѣдствіе совершеннаго отсутствія нѣжности къ другимъ и симпатическихъ чувствованій, превращающагося въ полную неспособность

человѣка къ симпатіи. Такіе эгоисты теряютъ всякое чувство правды и законности и наивно воображаютъ, что другіе для нихъ должны трудиться и даже жертвовать жизнію, что иначе и быть не можетъ. Въ самой уродливой формѣ этотъ эгоизмъ является, напр., у французскихъ Бурбоновъ XVIII вѣка и ихъ дворѣ, девизомъ которыхъ было знаменитое изреченіе: „après nous déluge“.

### Гнѣвъ и страхъ.

Основаніе для сближенія волненій гнѣва и страха.—Гнѣвное органическое возбужденіе и послѣдующіе моменты гнѣва въ сферѣ психической.—Значеніе гнѣва въ жизни людей.—Связь волненія гнѣва съ чувствомъ самосохраненія; обнаруженіе ея при неудовлетвореніи потребностей физическихъ и духовныхъ.—Потребность мести въ разгнѣванномъ.—Физиологическая основа этого явленія.—Трудность объясненія чувства удовольствія при видѣ страданія другого; факты, помогающіе этому объясненію.—Градація способовъ мести.—Состояніе тѣла и души при волненіи страха.—Противоположность между страхомъ и гнѣвомъ, при одинаковости общихъ условій возникновенія того и другого.—Частныя обстоятельства, обуславливающія волненіе страха въ различныхъ формахъ его.

Всѣ виды любви, имѣющіе въ своей основѣ одно, одинаковое, въ сущности, волненіе, называемое нѣжностью, въ жизни человѣка играютъ роль силы *связующей* идеально и даже объединяющей человѣка съ другими людьми,—со всѣми предметами міра чувственного и идеальнаго и даже съ самимъ собою. Противоположное вполнѣ значеніе въ жизни имѣютъ волненія, объединяемыя понятіями гнѣва и страха. Представляя тоже весьма большое количество видоизмѣненій, эти волненія служатъ основою *раззединенія* людей между собою, принципомъ отталкиванія вообще между міромъ внѣшнимъ и личностію человѣческою, отраженіемъ также внутренняго разлада человѣка съ самимъ собою.

*Гнѣвъ* характеризуется быстрымъ и сильнымъ—моментальнымъ развитіемъ общей жизнедѣятельности,—въ сильномъ раздраженіи нервовъ и быстромъ, сильнымъ взрывѣ нервной энергіи. Затѣмъ необходимо слѣдуетъ усиленіе обращенія крови и сильные, неупержимые рефлексы въ мускульной системѣ. Все это сопровождается особеннымъ специфическимъ ощущеніемъ, котораго характеръ извѣстенъ всякому по собствен-

ному опыту. Ощущеніе это бываетъ безпредметнымъ и безпричиннымъ, является какъ результатъ еще неизслѣдованнаго и неопредѣленнаго болѣзненнаго разстройства и служить основою бѣшенства, бѣшенпаго помѣшательства. При нормальномъ состояніи организма, разнообразныя условія и причины обнаруженія и развитія гнѣва опредѣляются и характеризуются причиненіемъ зла физическаго или духовнаго, — боли, ущерба въ интересахъ, обиды и т. п., — въ связи съ чувствомъ. Самое гнѣвное возбужденіе, при этомъ, есть только одна половина, начало явленія. За этимъ возбужденіемъ слѣдуетъ неудержимая потребность, стремленіе отплатить тѣмъ же врагу, причинить ему физическое или духовное зло. Заключительнымъ актомъ является или удовольствіе при видѣ страданій врага, во всякомъ случаѣ, пріятное чувство, извѣстное подъ именемъ „злорадства“; или постепенное успокоеніе, потуханіе, остываніе гнѣва, или же превращеніе его въ чувство постоянное—присущее душѣ, при чемъ оно прямо ассоціируется съ лицомъ, причинившимъ вредъ, и усиливается отъ повторенія, воспроизведенія своего по законамъ ассоціаціи. Въ этомъ случаѣ оно получаетъ названіе „злости“, „ненависти“. Когда это чувство, питаясь многими предметами, является постоянно и легко, при самомъ ничтожномъ возбужденіи, оно называется „злостью“, или „злобностью“. — Бурное по обнаруженіямъ и разрушительное по своимъ, на первый взглядъ, неестественнымъ послѣдствіямъ и акцессуарамъ, чувство гнѣва играетъ большую и весьма сложную роль въ жизни человека. Оно составляетъ, если не единственную основу, то душу всѣхъ раздоровъ, несогласій, вражды, преслѣдованій и взаимныхъ оскорбленій въ жизни частныхъ людей. Гнѣвъ есть первоначальная основа войны, и безъ него она даже доселѣ, при всей искусственности и усложненіяхъ въ жизни и отношеніяхъ людей, едва мыслима.

Волненіе гнѣва, какъ и чувство страха, стоитъ въ очевидной связи съ чувствомъ самосохраненія, и предназначено къ выполненію весьма важной и благодѣтельной для индивидуума функціи въ борьбѣ за существованіе. Напрягая до послѣдней степени нервную и мускульную энергію, это чувство

возбуждаетъ до максимум'а энергію живаго, чувствующаго существа—энергію въ устраненіи вреда, опасности, зла, и оно является, какъ легко видѣть, именно въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ опасность особенно велика и гдѣ чувство самосохраненія само по себѣ не можетъ дать достаточно силы и энергія въ борьбѣ. Вѣрность этой мысли констатируется многими случаями развитія гнѣва. Какъ извѣстно, чувство гнѣва весьма рано обнаруживается у дѣтей. Чувствуя, напр., голодь или боль, дитя начинаетъ плакать сначала монотонно; но чѣмъ дальше голодь не удовлетворяется, тѣмъ характернѣе становятся звуки его плача и, наконецъ, въ нихъ начинаютъ ясно слышаться гнѣвные мотивы и ноты. Вмѣстѣ съ тѣмъ усиливается до послѣдней степени мускульная дѣятельность, превращаясь въ конвульсивные рефлексы по всему организму. Связь чувства гнѣва съ чувствомъ голода, т. е. съ процессомъ питанія—одною изъ важнѣйшихъ и основныхъ функций органической жизни,—составляетъ ходячую истину. Ссоры между людьми всего чаще и удобнѣе развиваются до обѣда, особенно когда его приходится дожидаться долго. Голодающіе члены пролетаріатскихъ семействъ находятся въ постоянномъ гнѣвномъ возбужденіи другъ противъ друга и вѣчно ссорятся. Развитіе чувства гнѣва и злобы съ голодомъ вмѣстѣ, главнымъ образомъ, побѣждаетъ отвращеніе къ человѣческому мясу у людей, принужденныхъ обстоятельствами обратиться къ такому средству утоленія голода. Неудовлетвореніе и другихъ важныхъ потребностей жизненныхъ и отправленій также всегда почти сопровождается чувствомъ гнѣва. Когда человѣкъ, привыкшій къ періодическимъ приемамъ наркотическихъ веществъ—въ родѣ чаю, табаку и т. п., рѣшится освободиться отъ привычки или поставленъ будетъ въ необходимость не удовлетворять ей, то, за чувствомъ недовольства, пустоты, недостатка въ чемъ то, у него непремѣнно слѣдуетъ развитіе раздражительности. Далѣе, сильное чувство боли, производя возбужденіе во всѣхъ системахъ организма, не только этимъ самымъ располагаетъ человѣка къ чувству гнѣва, но большею частію очевиднѣйшимъ образомъ сопровождается имъ. Человѣкъ, чувствующій боль, какъ извѣстно,

становится капризнымъ, вспыльчивымъ и иногда прямо испытываетъ припадки гнѣва. Наконецъ, чувство гнѣва развивается вслѣдствіе неудачи въ устраненіи какихъ-либо препятствій, въ потребности все большей и большей силы для этого. Въ этомъ случаѣ гнѣвъ возбуждаютъ часто самые ничтожные предметы, назойливо полагающіе препятствія, не только людямъ, но и животнымъ. Исторія съ комаромъ и львомъ въ баснѣ имѣетъ глубокое психологическое основаніе. Муха, ползающая по лицу занимающагося человѣка, послѣ многократныхъ усилій отогнать ее, можетъ привести въ бѣшенство, заставить вскочить человѣка и сдѣлать неспособнымъ на нѣкоторое время продолжать свою работу. Подобнымъ же образомъ дѣйствуютъ и всѣ другія неудачи устранить препятствія. Основую гнѣва здѣсь, вѣроятно, служитъ постоянное напряженіе энергіи мускуловъ, а затѣмъ слѣдуетъ и цѣльное органическое возбужденіе, то невѣдомое состояніе всѣхъ тканей организма, которое даетъ вообще начало гнѣву и сообщаетъ ему его специфическій характеръ. Фактъ во всякомъ случаѣ не подлежитъ сомнѣнію, хотя и трудно объяснить его удовлетворительно. Если неудовлетвореніе физическихъ потребностей организма само собою предрасполагаетъ человѣка къ гнѣву и вызываетъ это волненіе, то подобная же связь должна существовать между неудовлетвореніемъ высшихъ, духовныхъ потребностей и чувствомъ гнѣва. Въ этомъ я другомъ случаѣ, какъ извѣстно изъ опыта, состояніе нашего организма почти одно и то же. Потребность молиться, потребность предаваться извѣстную часть дня умственнымъ занятіямъ,— чтенію, напр.,— потребность эстетическихъ удовольствій— всѣ эти потребности сопровождаются, при неудовлетвореніи ихъ, чувствомъ такого же почти недовольства и пустоты, какъ чувство голода, жажды и т. п. Отсюда и фигуральныя выраженія для обозначенія этихъ потребностей: „гладъ души“, „жажда души“, „пьяща души“ и т. п.

Чувство боли духовной, т. е. чувство обиды, чувство причиненія вреда нашимъ интересамъ, чувство неудачи въ своихъ усиліяхъ приводятъ организмъ въ состояніе аналогическое съ состояніемъ боли физической. Воплощеніе ихъ въ мускуль-

ной системѣ, во всякомъ случаѣ, почти или совершенно даже одинаково, что, опять, даетъ чисто органическую почву для развитія гнѣва подѣ влияніемъ этихъ духовныхъ процессовъ. А что они сопровождаются волненіемъ гнѣва— это не подлежитъ сомнѣнію. Когда человѣкъ публично позоритъ насъ, намъ это въ высшей степени непріятно, болѣзненно непріятно. За этимъ чувствомъ слѣдуетъ особое органическое состояніе и затѣмъ гнѣвъ, какъ при чувствѣ боли физической. Неудача въ развитіи какой-нибудь мысли, въ заученіи чего-нибудь, въ выкладкѣ и т. п. приводитъ насъ въ гнѣвъ на томъ же основаніи. Глупость учениковъ приводитъ въ бѣшенство нѣкоторыхъ учителей по тому же самому закону, по какому бѣсится назойливость мухи и т. п.

Гнѣвное органическое возбужденіе—волненіе есть, какъ было указано, только часть всего чувства. Прежде всего, съ нимъ неразрывно связана потребность *мести*, потребность причинять страданіе лицу, заставившему страдать насъ. Какъ является такое неестественное, разрушительное стремленіе, и какъ оно вяжется съ волненіемъ гнѣва? Связь здѣсь чисто органическая, можно сказать, даже механическая. Чувство гнѣва тѣсно связано, какъ мы видѣли, съ наплывомъ, накопленіемъ и сильнымъ возбужденіемъ нервной энергіи, которая находитъ себѣ ближайшій исходъ въ мускульныхъ рефлексахъ. И чѣмъ сильнѣе гнѣвъ, тѣмъ сильнѣе, невольнѣе и неудержимѣе эти рефлексы, при чемъ нервное возбужденіе достигаетъ такого напряженія, что разстроиваетъ на нѣкоторое время дѣятельность нервной системы, и съ тѣмъ вмѣстѣ и душевную дѣятельность, что выражается потерей сознанія: человѣкъ вскакиваетъ, начинаетъ бѣгать, машетъ руками, топаетъ ногами, скрежещетъ зубами, рветъ на себѣ волосы, неистово кричить, иногда невольно, бессознательно бьетъ и ломаетъ все, что ему попадаетъ подѣ руки. Всѣ эти дѣйствія служить, очевидно, только средствомъ траты, разряженія внутренней энергіи, — вызываются произвольно ея накопленіемъ. Необходимость ихъ до того сильна, что человѣкъ разгнѣванный, когда ему почему-либо нужно задержать рефлексы, сцѣпляеть до послѣдней степени зубы, кусаетъ съ силою ногти

и губы и этимъ путемъ, такъ сказать, разряжается. Только самые сильные люди въ состояніи никакимъ движеніемъ не выказать гнѣва, когда это не нужно; но съ прекращеніемъ этой необходимости, они нерѣдко предаются наединѣ совершеннѣйшему неистовству. Описанный сейчасъ фактъ въ связи съ гнѣвомъ мускульныхъ рефлексовъ служить исходнымъ пунктомъ и первоначальною основою мести. Потребность причинять вредъ врагу есть первоначально, а слѣдовательно, и въ сущности, потребность дать выходъ нервной энергіи въ движеніяхъ. Все остальное въ этомъ состояніи есть результатъ привычки и различныхъ ассоціацій, изъ которыхъ большая часть дается человѣку въ воспитаніи и которыя до такой степени всеобщы, что кажутся совершенно простыми и непронизанными состояніями и актами. Понятное дѣло, почему и какъ возбужденные гнѣвомъ рефлексы ребенка или дикаря обращаются прежде всего на тотъ предметъ, который причиненіемъ боли вызвалъ гнѣвное волненіе. Это дѣлается по тому же самому закону, по какому нога обезглавленной лягушки прикасается къ мѣсту, обожженному сѣрною кислотою, и третъ его. Получивши боль, чувствующее существо слѣпо, бессознательно, инстинктивно бросается на причину боли, тѣмъ болѣе, что самое движеніе обуславливается съ необходимостію волненіемъ, требующимъ выхода себѣ. За этимъ движеніемъ, если оно совершено успѣшно, слѣдуетъ взрывъ радостнаго, пріятнаго чувства,—злорадства. Источникомъ его, прежде всего, служитъ сознаніе силы и превосходства; къ нему присоединяется чувство освобожденія отъ опасности. Но къ этому еще присоединяется удовольствіе при видѣ страданій другого, удовольствіе, легко развивающееся вслѣдствіе того, что присутствіе гнѣвнаго волненія не даетъ никакого мѣста, устраняетъ самую возможность развитія нѣжности и симпатіи, которыя весьма часто являются у человѣка, когда пыль гнѣва пройдетъ, и поле дѣятельности, такъ сказать, для этихъ чувствованій очистится. Этимъ объясняется только, впрочемъ, условіе развитія этого чувства. Положительное же присутствіе чувства удовольствія при видѣ страданій другого въ разгнѣванномъ—даже самомъ гуманномъ и нѣжномъ че-



ловѣкъ—объяснить довольно трудно. Есть факты помогающіе этому объясненію; но все же—нерѣшительные и необъясняющіе дѣла совершенно.

Всякому извѣстно, что дѣти и идіоты, вообще, даже слабоумные любятъ мучить животныхъ, и конвульсіи страдающаго животнаго доставляютъ имъ величайшее удовольствіе. Значить, есть что-нибудь въ этихъ конвульсіяхъ, въ этихъ выраженіяхъ боли и страданія,—что пріятно аффицируетъ нервы, какъ замѣчалъ Бэнъ. Другой фактъ: на казнь человѣка обыкновенно собираются толпы зрителей, преимущественно людей необразованныхъ. Въ зрѣлищѣ этомъ есть своего рода наслажденіе, которое влечетъ эту толпу. Наконецъ, еще фактъ самый обычный, который можетъ, кажется, объяснить намъ отчасти природу и источникъ удовольствія при видѣ страданій другаго. Видѣ страданій умирающаго человѣка и самый фактъ смерти въ дѣйствительности производитъ на всѣхъ какое-то подавляющее впечатлѣніе и портитъ расположеніе духа, особенно на человѣка чувствительнаго. Но вы идете въ театръ и видите на сценѣ картину самой страшной и мучительной смерти, воспроизведенную талантливымъ артистомъ съ полною и всестороннею вѣрностью дѣйствительности. Вы волнуетесь, но это волненіе пріятное,—можно сказать,—пріятное въ высшей степени: оно не портитъ хорошаго расположенія духа, но, напротивъ, способно возстановить его. Отчего это? Оттого, что изображаемыя страданія волнуютъ насъ. заставляютъ переживать эти состоянія, идеально воспроизводясь по законамъ рефлекса и ассоціаціи въ нашей душѣ; но въ то же время не ассоціируются съ печальными мыслями о собственныхъ страданіяхъ, о неминуемо ожидающей насъ смерти и т. п. Напротивъ, имъ сопутствуетъ мысль, что это фикція и, кромѣ того, сопутствуетъ представленіе объ искусствѣ артиста и т. п. Нѣчто подобное бываетъ и у дѣтей и идіотовъ. Рефлексы, происходящіе въ нихъ подъ вліяніемъ конвульсій и криковъ мучимаго, пріятно щекочутъ ихъ нервы и не переходятъ въ непріятное чувство или въ симпатію, потому что они не имѣютъ понятія о размѣрахъ причиняемаго ими зла. Пусть животное умретъ отъ этихъ пы-

токъ, и мучитель первый проникнется непритворнымъ горемъ о погибшемъ животномъ. Неспособность опредѣлить и понять всю великость несчастія, постигающаго разстѣваемаго человѣка и т. п., дѣлаетъ для неразвитой толпы пріятнымъ зрѣлищемъ казнь. Нѣчто подобное бываетъ и въ припадкѣ гнѣва: съ идеальнымъ воспроизведеніемъ страданій, пріятнымъ по своей природѣ, составляется рядъ самыхъ пріятныхъ мыслей, ассоціированныхъ съ мыслями о своемъ превосходствѣ, о свободѣ отъ опасностей—и т. п. Такъ, вѣроятно, получается, въ результатѣ, чувство злорадства, чувство, впрочемъ, весьма пріятное,—до такой степени пріятное, что стремленіе испытывать его можетъ сдѣлаться потребностью человѣка и положить основу звѣрскаго характера.

Являясь чисто механически, какъ необходимый рефлексъ—месть, послѣ нѣсколькихъ опытовъ ея, соединенныхъ съ злорадствомъ и, во всякомъ случаѣ, съ чувствомъ удовольствія и удовлетворенія, превращается въ сознательную потребность въ гнѣвѣ причинить вредъ врагу. Опытъ научаетъ человѣка, что зло, причиненное ему, не только облегчается этимъ путемъ, но какъ бы вознаграждается. Мысль о причиненіи вреда врагу мало по малу прочно ассоціируется съ волненіемъ гнѣва и всегда вызывается этимъ послѣднимъ и превращается у дикарей обыкновенно въ правило жизни и дѣятельности. Такъ какъ въ раннія эпохи своего развитія человѣкъ преимущественно чувствителенъ, даже, можно сказать, исключительно—къ злу физическому, къ боли и т. п., то форма мести первоначально есть нанесеніе побоевъ и т. п., тѣмъ болѣе, что нервная энергія всего удобнѣе разряжается этимъ путемъ. Когда человѣкъ начинаетъ гнѣваться и по поводу обидъ духовныхъ, идеальныхъ, онъ по привычкѣ совершаетъ месть въ той же формѣ. Но уже является и замѣна ея. Зная по собственному опыту, что слова могутъ глубоко оскорблять и уязвлять человѣка, человѣкъ начинаетъ изливать гнѣвъ этимъ, болѣе человѣческимъ уже, путемъ. Такъ являются ругательства. Ихъ энергичность пропорціональна силѣ гнѣва, ихъ образность и пластичность соотвѣтствуютъ силѣ нервного возбужденія. Частое употребленіе такого способа мести и разряженіе гнѣвнаго

волненія производить то, что нѣкоторыя слова брани становятся стереотипными, и каждое человѣческое общество создаетъ особый лексиконъ брани и ругательства, переходящей изъ рода въ родъ. У развитыхъ людей исчезаетъ и этотъ способъ и превращается въ еще болѣе утонченный. Самый благородный изъ этихъ утонченныхъ способовъ есть жалоба обществу на обидчика.

Гнѣвное волненіе, источникъ вражды и ненависти, характеризуется подъемомъ жизненной энергіи въ физической и психической сферахъ при побѣжденіи всякаго рода сопротивленій и препятствій, какъ пассивнаго, такъ и активнаго—агрессивнаго характера,—сопротивленій и препятствій, угрожающихъ благу личности. Волненіе это, при особенномъ специфическомъ характерѣ—неразложимомъ далѣе,—состоитъ, потому, всегда изъ воспріятія или живого представленія препятствія—вреда и сознанія силы или способности побѣждать его. И, обыкновенно, чѣмъ сильнѣе и опредѣленнѣе это послѣднее—чувство силы, тѣмъ сильнѣе самое волненіе. Даже такъ называемая безсильная злоба и гнѣвъ возникаетъ всегда только въ связи съ сознаніемъ большого количества силы, безъ возможности только обнаружить ее.

Совершенно противоположными чертами характеризуется волненіе *страхи*, во всѣхъ его видахъ и на всѣхъ ступеняхъ силы. Оно прямо характеризуется упадкомъ всѣхъ силъ физическихъ и душевныхъ, остановкою жизнедѣятельности, кончающеюся иногда потерей сознанія, смертію, помѣшательствомъ и т. п. Въ страхѣ всѣ мускулы ослабляются, иногда моментально, и начинаютъ дрожать, какъ порванная натянутая струна; нижняя челюсть опускается, и ротъ остается открытымъ, принимая почти круглую форму; глаза, вслѣдствіе ослабленія окружающихъ мышцъ, сильно раскрываются и выступаютъ изъ орбитъ; ослабляются даже внутреннія мышцы кишечнаго канала; выдѣленіе слюнныхъ железъ прекращается и получается сухость во рту; голосовые органы парализуются; дыханіе почти останавливается; то же дѣлается съ кровообра-

шеніемъ, вслѣдствіе чего получается крайняя степень блѣдности, что оправдываетъ поэтическій эпитетъ ужаса— „блѣдный“.—Нѣчто весьма близкое къ этому выраженію безсилія совершается и въ психической сферѣ. И здѣсь происходитъ моментальная остановка дѣятельности: мышленіе почти вовсе прекращается, т. е. останавливается цѣлесообразное и управляемое волею сочетаніе идей, сравненій и различеній; съ тѣмъ вмѣстѣ падаетъ способность оцѣнки и критики; но въ то же время получаютъ силу произвольныя сочетанія идей, аналогичныя съ произвольными выдѣленіями въ сферѣ органической, и начинаетъ дѣйствовать фантазія. И какъ за моментальнымъ ослабленіемъ мускуловъ иногда въ страхѣ начинается рядъ движеній, съ цѣлью устранить его причину, и эти движенія отличаются судорожностью, произвольностью, неправильностью и даже нелѣпостью и безцѣльностью (бѣгство, закрытіе головы, схватываніе за предметы, немогущіе удержать и т. п.), и развивается огромное количество силы физической,—такъ и въ области мысли, за первымъ подавленіемъ мыслительныхъ операцій, начинается иногда напряженная дѣятельность—тоже въ направленіи устраненія причины страха,—являются большею частію самыя нелѣпыя соображенія и выводы, причемъ причина страха сильно преувеличивается и осложняется творческими прибавками.

Такимъ образомъ, страхъ связанъ съ состояніемъ организма и души, прямо противоположными тѣмъ, которыя существуютъ при гнѣвѣ, и есть полная и прямая противоположность этой послѣдней. При этомъ, онъ вызывается тѣми же самыми обстоятельствами—внѣшними и внутренними, т. е. всегда является въ виду опасностей—препятствій всякаго рода, угрожающихъ благо личности, особенно жизни. Только здѣсь воспріятіе или идеальное представленіе опасности, насиліе того или другого рода вызываетъ сознаніе безсилія,—и чѣмъ сильнѣе чувство безсилія, тѣмъ сильнѣе и чувство страха. Поэтому, страхъ есть воспріятіе или представленіе опасности, соединенное съ чувствомъ безсилія, и, во всякомъ случаѣ, эти два элемента составляютъ необходимое условіе его возникновенія. Самый же характеръ волненія дается особеннымъ,

специфическимъ измѣненіемъ души, неразложимымъ даѣе, а потому необъяснимымъ. И какъ гнѣвъ, коль скоро является сознание безсилія, переходитъ прямо иногда въ крайнюю степень страха, такъ и страхъ, съ явленіемъ сознания силы, быстро превращается иногда въ сильнѣйшую степень гнѣва. (Жестокость возставшихъ рабовъ).

Пытаясь объяснить самый характеръ гнѣва, психологи связываютъ его съ ощущеніемъ голода, добываніемъ средствъ утоленія его и самымъ процессомъ насыщенія; также точно страхъ связываютъ съ ощущеніемъ удушія, дѣлая изъ этого послѣдняго какъ бы прототипъ и зародышевую форму волненія страха. Ощущеніе удушія, также воспріятіе и представленіе дѣятелей, угрожающихъ остановкою дыханія, — дѣйствительно, всего легче и скорѣе вызываютъ, и притомъ въ сильнѣйшихъ степеняхъ, страхъ. Съ разстройствомъ дыхательныхъ процессовъ, слабостію груди и легкихъ всегда связана бываетъ пугливость. Кромѣ того, въ сильныхъ приступахъ страха, дыханіе, какъ мы видѣли, задерживается; дыхательные органы ослабляются, и ощущеніе удушія является само собою, такъ что родство между характеромъ ощущенія и страхомъ нельзя отрицать.

Обращаясь къ наблюденію частныхъ обстоятельствъ и условій возникновенія страха, мы всюду видимъ присутствіе главнаго элемента его — чувства безсилія въ большей или меньшей степени, и все страшное въ мірѣ можно опредѣлить или охарактеризовать, по крайней мѣрѣ, какъ опасное, грозное, способное вызвать сознание и чувство безсилія. Потому, одни и тѣ же предметы, явленія, — вообще, обстоятельства и условія угрожающаго характера, въ одномъ человѣкѣ вызываютъ страхъ въ сильнѣйшихъ степеняхъ, въ другомъ — нѣтъ; смотря потому, вызываютъ эти обстоятельства въ данномъ субъектѣ чувство безсилія, или нѣтъ. И у одного и того же человѣка одинъ и тотъ же предметъ вызываетъ страхъ въ одномъ случаѣ, когда является чувство безсилія или слабости, — а въ другомъ — противоположное волненіе.

Мало того, простое возникновеніе чувства слабости и безсилія въ какомъ нибудь отношеніи, при полномъ отсутствіи

всякой опасности, даже отсутствія всякой мысли объ опасности—всегда почти сопровождается чувствомъ страха, иногда въ очень сильныхъ степеняхъ. Это чувство безсилія весьма часто, можно сказать, во всѣхъ сложныхъ случаяхъ вызывается прямо ослабленіемъ мыслительныхъ операцій и просто невозможностью приложить силу ума къ оцѣнкѣ окружающихъ обстоятельствъ. Съ этой точки зрѣнія, вполне вѣроятно предположеніе, что страхъ—въ своей сущности и основѣ—есть прямое воспріятіе душою своей беспомощности и безсилія, даннаго въ разстройствѣ, ослабленіи или полной остановкѣ мыслительныхъ операцій. Такъ, самая низшая и первичная форма страха—испугъ подъ вліяніемъ неожиданнаго повышенія или ослабленія, все равно—пріятнаго или непріятнаго,—внѣшнихъ впечатлѣній, производится прямо невозможностью продолжать внутреннюю дѣятельность, оцѣнить немедленно данное неожиданное измѣненіе и ориентироваться. Такъ, другая низшая форма страха—робость въ незнакомомъ обществѣ, въ новой обстановкѣ, при началѣ новой—непривычной дѣятельности и т. п. обуславливается разстройствомъ умственныхъ операцій и всего теченія душевной жизни, вслѣдствіе напряженнаго вниманія къ новому положенію и невозможности оцѣнить послѣдствія.

Такъ и сильнѣйшая форма и степень страха—страхъ панической, охватывающій особенно цѣлую массу людей,—зависитъ прямо отъ неспособности оцѣнить положеніе и остановку умственной дѣятельности, при чемъ и самая причина страха часто никому неизвѣстна. И вообще, всѣ обстоятельства, пренятствующія процессу оцѣнки окружающаго, лишаютъ человѣка способности ориентироваться, предвидѣть ходъ событій и т. п., вызывая прямо чувство беспомощности, составляютъ самое благопріятное условіе для развитія и возникновенія страха, которымъ уже затѣмъ вызывается самая идея опасности, нерѣдко фантастическая. Вслѣдствіе этого—тьма, дремучій лѣсъ, глубокія воды, также пустыня, непривычное уединеніе—благопріятствуютъ развитію страха,—именно, вызывая чувство беспомощности, подъ вліяніемъ прямого сознанія невозможности ориентироваться здѣсь и употребить

силу ума. Ночь, лѣсъ и др. потому населяютъ разными ужа-сами. Къ этому же началу сводится развитіе страха передъ силами природы подъ вліяніемъ невѣжества и простого созна-нія силъ природы—страха такъ называемаго суевѣрнаго. Страхъ смерти зависитъ отъ того же—неизвѣстности будущаго. (Страхъ рабскій—вообще—страхъ подчиненныхъ безправныхъ).

Страхъ—самое мучительное чувство, унижительное и вред-ное во всѣхъ отношеніяхъ,—источникъ всякихъ золъ.

### Радость и горе.

Преобладаніе интеллектуальнаго элемента въ волненіяхъ радости и горя надъ стихійнымъ, въ противоположность волненіямъ любви, гнѣва и страха.—Понятіе о волненіи радости.—Тѣлесное выраженіе радости, въ связи съ соотвѣтствующими психическими измѣненіями.—Веселость, ея причины и средства возбужде-нія.—Формы радости.—Волненіе горя и его высшее выраженіе; психическая сто-рона горя.—Условія ослабленія и уничтоженія горя.

Волненія любви, гнѣва и страха, во всѣхъ ихъ формахъ и видоизмѣненіяхъ, характеризуются, между прочимъ, весьма малымъ участіемъ въ нихъ интеллектуальныхъ дѣятельностей,—яснаго представленія, пониманія, оцѣнки, вообще. Въ нихъ преобладаетъ нѣчто слѣпое и стихійное, независящее отъ дѣятельности различенія и умственнаго созерцанія. Въ любви, напримѣръ, какъ альтруистической, такъ и эгоистической, оцѣнка объекта любви прямо зависитъ отъ самаго волненія, и умственный анализъ его качествъ прямо опредѣляется уже возникшимъ подъ другими вліяніями волненіемъ,—что выра-жается и въ извѣстномъ афоризмѣ: „не по хорошу милъ, а по милу хорошъ“. Если и бываетъ наоборотъ, то въ рѣд-кихъ, исключительныхъ случаяхъ, и при этомъ, всегда получа-ются низшія по степени силы, мало страстныя формы любви. Предварительное размышленіе, оцѣнка являются, потому, гово-ря вообще, антагонистами этого чувства и, во всякомъ слу-чаѣ, скорѣе препятствуютъ, чѣмъ способствуютъ его возник-новенію и развитію въ душѣ. Тоже самое—гнѣвъ вызывается непосредственнымъ чувствомъ—сознаніемъ препятствія, наси-лія и т. п., въ связи, опять, съ непосредственнымъ сознаніемъ силы устранить препятствіе, противодѣйствовать насилію.

Оцѣнка и анализъ предметовъ только въ рѣдкихъ случаяхъ способны вызвать это волненіе и въ огромномъ большинствѣ препятствуютъ его возникновенію и развитію. Что касается, наконецъ, страха, то это волненіе, какъ мы старались доказать, имѣетъ своею главною причиною отсутствіе или крайнее ослабленіе критической способности и чувство интеллектуальнаго преимущественно безсилія.

Совершенно инымъ характеромъ отличаются волненія *радости* и *горя*, хотя они, какъ аффекты, имѣютъ много общаго съ предъидущими волненіями. Въ нихъ интеллектуальный элементъ является преобладающимъ: оцѣнка предметовъ и явленій есть необходимое условіе ихъ явленія, *conditio, sine qua* поп ихъ бытія въ душѣ. Можно сказать прямо и безъ преувеличенія, что эта оцѣнка есть причина ихъ возникновенія во всѣхъ случаяхъ и способна, затѣмъ, по мѣрѣ своего развитія, повышать или ослаблять ихъ напряженность и силу. Въ силу этого, они занимаютъ средину между аффектами и высшими волненіями—эстетическими, нравственными и религіозными—и законно занимаютъ послѣднее мѣсто въ группѣ аффектовъ.

*Радостью* называется особаго рода возбужденіе души, всегда довольно сильное и пріятное, являющееся подъ вліяніемъ пріобрѣтенія или ожиданія пріобрѣтенія какого-либо блага—источника удовольствій, дѣйствительнаго или воображаемаго, также подъ вліяніемъ самаго удовольствія—настоящаго или ожидаемаго. Такимъ образомъ, радость можетъ быть опредѣлена, какъ удовольствіе по поводу удовольствія, удовольствіе, вызываемое другимъ удовольствіемъ, настоящимъ или ожидаемымъ. Въ этой зависимости радости отъ какого-либо другого удовольствія, какъ прямой причины ея, и заключается специфическій характеръ этого волненія, выдѣляющій его, какъ особый видъ душевнаго—эмоціональнаго измѣненія, изъ всѣхъ другихъ. Этимъ же объясняется и высшая степень пріятности волненія радости: она есть всегда двойное удовольствіе, или, если можно такъ выразиться, удовольствіе, помноженное на удовольствіе.

При этомъ, чѣмъ болѣе и важнѣе пріобрѣтаемое или ожи-



даемое благо и чѣмъ, слѣдовательно, сильнѣе наличное или предвкусываемое удовольствіе, тѣмъ сильнѣе и волненіе радости. Самая оцѣнка степени значенія даннаго блага, понятное дѣло, всегда чисто субъективная и зависитъ отъ характера, степени развитія, соціальнаго положенія и т. п. личности, — вообще, отъ личныхъ интересовъ, своихъ у каждаго человѣка. И чѣмъ яснѣе и отчетливѣе пониманіе цѣнности какого-либо приобрѣтенія, тѣмъ, опять, сильнѣе самое волненіе.

Волненіе радости возникаетъ также и въ тѣхъ случаяхъ, когда устраняется какое-либо зло, прекращается страданіе и т. п.; но сущность волненія отъ этого нисколько не измѣняется: оно все-таки остается удовольствіемъ отъ воспріятія удовольствія, такъ какъ устраненіе зла, прекращеніе страданія всегда сопровождается очень ясно, даже особенно ясно — сознаваемымъ удовольствіемъ.

Волненіе радости имѣетъ очень опредѣленное и характерное выраженіе, правда, близкое по своему составу къ общему выраженію удовольствія, что само собою понятно изъ природы этого волненія, но не тождественное съ нимъ. Подъ вліяніемъ радости кровообращеніе и дыханіе усиливаются, что сопровождается особымъ ощущеніемъ въ области сердца, которое кажется трепещущимъ („сердце трепещетъ отъ радости“). Повышеніе дѣятельности кровообращенія при этомъ отличается отъ подобнаго же явленія, на примѣръ, въ гнѣвѣ, отличааясь правильностью и какъ бы ритмичностью. Только въ самыхъ сильныхъ степеняхъ волненія, наступающаго, при томъ же, неожиданно, усиленіе кровообращенія бываетъ чрезмернымъ въ первый моментъ и причиняетъ иногда смерть или, по крайней мѣрѣ, нѣкоторую степень отупѣнія.

Подъ вліяніемъ быстрой и правильной циркуляціи крови, повышается дѣятельность мозга, глаза вслѣдствіе этого получаютъ особенный, неподдающійся описанію блескъ, мускулы лица приходятъ въ самое легкое и удобное для нихъ движеніе, принимаютъ самое легкое, пріятное и удобное для нихъ положеніе, слагаясь въ цѣломъ въ то, что называется улыбкою, которая затѣмъ легко переходитъ въ смѣхъ, въ связи съ особеннымъ положеніемъ органовъ дыханія. Голосъ повы-

шается и въ немъ обнаруживается стремленіе къ ритму, вѣроятно, вслѣдствіе постояннаго повторенія однороднаго пріятнаго возбужденія, на ксторомъ всецѣло сосредоточивается вниманіе. Въ силу этого, голосовыя выраженія радости переходятъ весьма часто въ пѣніе. Тоже самое стремленіе къ ритмическимъ движеніямъ обнаруживается во всей двигательной системѣ. Получается хлопанье руками, пальцами, правильныя притопыванія ногами, превращающіяся въ пляску и танцы. Кожа слегка окрапивается, особенно на лицѣ, и всѣ, затѣмъ, процессы жизненные соотвѣтственно повышаются, напримѣръ, пищевареніе, уподобленіе и т. п. — Аналогичныя этимъ органическимъ измѣненіямъ происходятъ измѣненія и въ психической сферѣ. Мышленіе и теченіе идей становятся быстрѣе и правильнѣе, хотя и направляются большею частію односторонне, обуславливаясь въ содержанія своемъ волненіемъ, по общему закону вліянія волненія на мышленіе; энергія воли и сознаніе силы повышается, и человекъ становится способнымъ на самыя смѣлыя дѣйствія; всѣ непріятныя волненія подавляются и устраняются до невозможности даже возникнуть въ данный моментъ. Особенно легко возникаютъ волненія симпатическія—вѣжности и, въ связи съ инстинктивнымъ, присущимъ всякому пріятному волненію, стремленіемъ возможно долѣе поддержать и усилить радостное настроеніе, вызываютъ потребность доставить удовольствіе другимъ, обрадовать другихъ, видѣть около себя радостныя лица и т. п. Это стремленіе не совсѣмъ точно называется „потребностью подѣлиться радостью съ другими“. Какъ бы то ни было, отсюда возникаетъ празднованіе радостныхъ событій — обѣдами, балами и т. п.

Вслѣдствіе того, что радость имѣетъ опредѣленное, этому волненію специально свойственное тѣлесное выраженіе и воплощеніе,—оно можетъ явиться безъ всякихъ внѣшнихъ поводовъ, въ силу только того, что организмъ приходитъ въ то состояніе, въ какомъ онъ бываетъ при радости. Получается общее радостное настроеніе, называемое „веселостью“, особенно, когда окружающія обстоятельства способствуютъ возбужденію удовольствія или не даютъ поводовъ къ страданію и печали. Въ такомъ настроеніи, напримѣръ, находятъся здоро-

вые молодые люди, не имѣющіе поводовъ испытывать страданіе или горе. Настроеніе это, какъ коренящееся въ чисто органическихъ причинахъ, можетъ стать постояннымъ и болѣзненнымъ, формою помѣшательства, также можетъ возбуждаться искусственно, нѣкоторыми ядами,—алкоголемъ, гашишемъ, опиумомъ и т. п. (Радость въ этихъ случаяхъ подчинена тому же закону, какъ и всѣ остальные волненія—любовь, гнѣвъ, страхъ).

Что касается различныхъ формъ или видовъ радости, то они могутъ быть удобно сведены къ тремъ главнымъ.

а) Радость, испытываемая подъ вліяніемъ пріобрѣтенія благъ, имѣющихъ значеніе исключительно для отдѣльной личности, вообще подъ вліяніемъ собственныхъ удовольствій и надеждъ. Эту форму радости, отчего бы она ни зависѣла, можно назвать радостью эгоистической. б) Вторая форма есть радость, испытываемая при видѣ пріобрѣтеній благъ, удовольствій другими людьми, цѣлымъ обществомъ и даже цѣлымъ человѣчествомъ. У нѣкоторыхъ людей волненіе радости въ этой формѣ является даже въ тѣхъ случаяхъ, когда пріобрѣтеніе благъ другими сопровождается потерями и страданіями для нихъ самихъ. Она является особенно часто подъ вліяніемъ любви и можетъ быть названа радостью альтруистической. в) Третью форму радости составляетъ радость, возникающая по поводу страданія, несчастія, горя другихъ людей. Источникъ ея есть удовольствіе, испытываемое подъ вліяніемъ гнѣва и чувства мести при видѣ страданія, возбудившихъ гнѣвъ, людей и называется обыкновенно „злорадствомъ“.

*Горе и печаль* составляютъ полную противоположность волненіямъ радости, хотя по своему составу психическому вполне съ нимъ аналогично. Оно есть страданіе—неудовольствіе, возникающее подъ вліяніемъ потери какого-либо блага, удовольствія, также подъ вліяніемъ наличнаго или ожидаемаго страданія, бѣдствія. Оно, слѣдовательно, можетъ быть опредѣлено, какъ страданіе по поводу страданія,—есть, потому, всегда двойное и повышенное страданіе. Его внѣшнее выраженіе и воплощеніе, точно также какъ выраженіе радости, отличается тоже особенною опредѣленностью и рельефностью, притомъ, вполне противоположно выраженію этого послѣд-

ного волненія. Выраженіе это характеризуется подавленностью всѣхъ органическихъ отправленій, отличною, впрочемъ, отъ подавленности въ волненіи страха: въ послѣднемъ случаѣ подавленность близка къ остановкѣ всѣхъ отправленій и имѣетъ острый характеръ; въ горѣ оно есть общее тяжелое и гнетущее, какъ бы массивное пониженіе въ теченіи жизни органической. Кровообращеніе и дыханіе ослабляются до послѣдней степени, вслѣдствіе чего получается общая блѣдность кожи и лица особенно; мозгъ обезкровливается и теряетъ, потому, напряженность, вслѣдствіе чего глаза тускнѣютъ и вваливаются въ орбиты, мускулы лица ослабляются и принимаютъ самое неестественное для нихъ положеніе, сильно растягиваясь пассивно; тоже бываетъ съ мускулами глотки. Ослабляются и всѣ остальные мускулы,—руки опускаются и кажутся тяжелыми, ноги какъ-бы отказываются служить, „подкашиваются“, какъ говорится, получается потребность опереться на что-нибудь, упасть и т. п. Внутренніе мускулы тоже ослабляются и процессы питанія, уподобленія почти прекращаются, что выражается лишеніемъ аппетита и позыва на пищу. Результатомъ описаннаго положенія мускуловъ лица и глотки получается, съ одной стороны, давленіе на слезныя железы, чѣмъ вызывается обильное выдѣленіе слезъ, затѣмъ спазматическое судорожное сжатіе глотки, затѣмъ слѣдуютъ судорожныя вдыханія и выдыханія, сопровождающіяся особымъ звукамъ, извѣстнымъ подъ именемъ плача и рыданія. Выдѣленіе слезъ и плачъ-рыданіе, будучи прямыми спутниками и выраженіемъ горя, въ то же время служатъ средствомъ его ослабленія и облегченія, какъ это общеизвѣстно. Дѣло въ томъ, что страданіе горя, вызывая описанное состояніе организма, тѣмъ самымъ создаетъ добавочное физическое страданіе и достигаетъ высшей, удвоенной степени напряженія, пока процессъ дыханія и кровообращенія и состояніе мускуловъ остаются въ положеніи, которое придаетъ имъ возбужденіемъ горя, т. е. въ положеніи крайняго ослабленія. Съ началомъ выдѣленія слезъ, криковъ и рыданій начинается реакція чисто рефлексивная и механическая. Мускулы приходятъ въ другое, болѣе дѣятельное состояніе, процессъ окисленія усиливается сильными вдыханіями, а съ тѣмъ вмѣстѣ

усиливается и кровообращеніе, кровеносные сосуды мозга наполняются постепенно достаточнымъ количествомъ крови и дѣятельность мозга постепенно восстанавливается и становится энергичнѣе. Съ тѣмъ вмѣстѣ физическая причина страданія, усугубляющая и отягчающая часто душевное возбужденіе горя, исчезаетъ или, по крайней мѣрѣ, ослабляется въ весьма значительной степени. Прямимъ слѣдствіемъ этого является общее облегченіе страданій горя, его ослабленіе путемъ устраненія одной изъ его частей. Такое же точно значеніе имѣютъ, наступающія иногда за первоначальнымъ ослабленіемъ мускуловъ всего туловища, судорожныя порывистыя движенія, — метаніе, удары въ грудь, рванье волосъ, схватываніе головы, нанесеніе себѣ ранъ и т. п. Движенія эти составляютъ реакцію первоначальному тягостному ослабленію двигательной системы и облегчаютъ страданія на томъ же самомъ основаніи. Съ восстановленіемъ, путемъ всѣхъ этихъ двигательныхъ реакцій, состоянія организма, близкаго къ нормальному, остающаяся все-таки общая подавленность отправленій нейтрализуется въ области дыханія — глубокими выдохами или вздохами, повторяющимися чрезъ болѣе или менѣе правильные промежутки времени, въ области лица и глотки, — выдѣленіемъ тихихъ слезъ и стопами...

Въ психической сферѣ наблюдается въ припадкахъ горя нѣчто аналогичное съ тѣмъ, что совершается въ организмѣ. И здѣсь ходъ душевной жизни, на примѣръ, теченіе идей — подавляется до того, что онѣ кажутся вполне какъ бы отсутствующими, всякія желанія и стремленія прекращаются, и воля вполне парализуется. Получается въ высшей степени мучительное сознаніе какой то пустоты душевной, беспомощности, непониманія, что дѣлается, какъ и почему. Но вслѣдъ затѣмъ всегда почти начинается судорожное возбужденіе мысли и воли: являются нелѣпыя соображенія, несбыточныя надежды, странныя желанія и планы, чѣмъ страданіе до известной степени облегчается, въ силу просто поднятія уровня внутренней энергіи. При этомъ причина горя мало-по-малу опредѣляется, положеніе уясняется и возникаетъ новый приступъ горя, которое теперь находитъ выходъ и облегченіе въ ясныхъ до мельчайшихъ подробностей образахъ относи-

тельно причины горя, образахъ, которые стремятся выразиться въ словахъ — въ формѣ причитаній, на примѣръ, или подробно разсказа и описанія своего горя другимъ. Это высказываніе, „изліяніе“ горя, какъ извѣстно, тоже облегчаетъ его, вѣроятно, путемъ простаго отвлеченія вниманія отъ волненія и сосредоточенія его на интеллектуальныхъ операціяхъ. Но значительное облегченіе горя получается также, когда огорченный видитъ сочувствіе себѣ, т. е. сознаетъ, что и другіе испытываютъ часть страданій, имъ испытываемыхъ. Выраженія сочувствія, особенно видъ выраженія печали другими, — печальнаго лица, слезы — все это уменьшаетъ горе и дѣлаетъ перенесеніе его болѣе легкимъ. Явленіе это на первый взглядъ кажется — страннымъ и неимѣющимъ основанія. Повидимому, въ обстановкѣ сочувствія и пр. горе должно бы увеличиваться — по закону отраженія симпатическаго, и, во всякомъ случаѣ, нѣтъ резона, повидимому, уменьшаться ему въ виду страданія другихъ людей или всѣхъ окружающихъ. Обыкновенно явленіе это объясняется положеніемъ, что „горе раздѣляется“ и потому ослабляется; но это, конечно, метафора, также точно какъ и объясненіе облегченія горя путемъ его пересказа и описанія — „изліяніемъ“. Раздѣлить по частямъ внутреннее волненіе, а тѣмъ болѣе разлать его другимъ нельзя, конечно, точно также какъ и отлить часть его, какъ какой-нибудь жидкости. Всего вѣроятнѣе, что видъ горя въ окружающихъ — просто измѣняетъ масштаб измѣренія своего — собственнаго горя — страданія. Что это, дѣйствительно, такъ — показываютъ случаи успленія горя при видѣ веселья, даже возникновенія со всею первоначальною силою забытаго и ослабленнаго до извѣстной степени горя. Какъ бы то ни было, люди, близкіе такъ или иначе къ горюющему и даже совсѣмъ чужіе всегда стараются сдѣлать грустную фізіономію, даже когда вовсе не сочувствуютъ горю. Этому уже требуетъ простое приличіе и обычай, имѣющій, какъ очевидно, весьма разумное основаніе и тенденцію — ослабить горе ближняго. Такимъ влияніемъ выраженія горя другими людьми на его ослабленіе, можетъ быть, объясняетъ и древній обычай нанимать плакальщицъ по умершимъ, собраніе людей на поминки и т. п.

Какъ и радость,—горе, печаль, вслѣдствіе своей связи съ органическими опредѣленными измѣненіями, можетъ явиться безъ внѣшняго повода, въ силу чисто органическаго расположенія, можетъ принимать болѣзненные формы—въ родѣ меланхолиі, у нѣкоторыхъ можетъ искусственно вызываться ядами, напримѣръ, алкоголемъ.

Наконецъ, всякое, самое большое горе ослабляется черезъ болѣе или менѣе продолжительное время отъ своего первоначальнаго возникновенія. И время въ этомъ случаѣ представляется какимъ-то „дѣлителемъ ранъ душевныхъ“. Но это опять, конечно, метафора: время само по себѣ есть простая форма, —отвлечение смѣны явленій. Ослабленіе постепеннаго волненія здѣсь совершается другими, реальными дѣятелями и силами. Горе ослабѣваетъ точно такъ же, какъ и всякое душевное волненіе,—отъ простаго утомленія одною и тою же дѣятельностью; далѣе, отъ постепеннаго ослабленія своихъ возбудителей, сосредоточенія вниманія на другихъ предметахъ, измѣненія жизненныхъ условій, интересовъ и т. п. Во множествѣ случаевъ оно изглаживается совершенно; въ нѣкоторыхъ оставляетъ слѣдъ на всю жизнь въ формѣ такъ называемой *грусти*, въ которой печаль-горе осложняется пріятными воспоминаніями, связанными съ потерю, причинившею горе. Этою то связью собственно и объясняется самое пребываніе постоянное слѣдовъ горя въ формѣ грусти. Не смотря на постоянные факты ослабленія горя отъ времени указанными способами, сильно горящіе люди всегда питаютъ иллюзію невозможности его прекращенія. Человѣку, потерявшему что-либо очень цѣнное, напримѣръ, любимаго другаго человѣка, всегда кажется, что горе, имъ испытываемое, останется навсегда. И самый нелѣпый способъ утѣшенія, потому,—указаніе на этотъ фактъ. Иллюзія эта объясняется вообще подавленностью интеллектуальной силы въ горѣ и невозможностью при полной силѣ его сосредоточить вниманіе на чемъ нибудь другомъ, и тѣмъ болѣе вообразить и создать въ своемъ умѣ условія и обстоятельства, при которыхъ горе не существуетъ.

*Веніаминъ Снегиревъ.*

## ИЗЯЩНАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФІЯ.

(Продолженіе \*).

Каждое отдѣльное лицо, каждый человѣкъ, по философіи Достоевскаго, есть прежде всего сынъ своего народа, плоть отъ плоти его. Поэтому для каждого нормальная нравственная жизнь возможна лишь въ тѣсномъ союзѣ съ жизнью цѣлаго народа. Но это положеніе Достоевскій, слѣдуя славянофильству, признавалъ безспорнымъ главнымъ образомъ въ отношеніи къ народу русскому. Исторія сдѣлала русскій народъ христіанскимъ по преимуществу; поэтому нравственный духъ составляетъ, можно сказать, существо этого народа. Понятно, что всякій, кто отрѣшается отъ народной жизни, тотъ неминуемо утрачиваетъ равновѣсіе нравственнаго духа; въ такомъ человѣкѣ неизбежно совершается процессъ разложенія нравственности, подобно тому какъ часть тѣла, отдѣленная отъ него, подвергается разложенію. Такой процессъ разложенія нравственнаго духа естественно представляется какъ процессъ *болѣзненный*. Символомъ и какъ бы нагляднымъ выраженіемъ отрѣшенности отъ основъ народной жизни представляется *удиненіе*, обитаніе въ темномъ углу, удаленномъ отъ живаго общенія съ людьми. Самый процессъ разложенія нормальной нравственной жизни состоитъ въ томъ, что, уединившись, человѣкъ дѣлается мечтателемъ, занимается только тѣмъ, что *думаетъ*, а потому живетъ жизнью фантастическою, либо сочиненною,

\* См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1892 г., № 14.



а не дѣйствительною. Признаки нравственнаго, или иначе душевнаго, разстройства чловѣка, оторваннаго отъ народной жизни, таковы: такъ какъ основное начало народной жизни—*любовь*, то отрѣшеніе отъ народной жизни выражается прежде всего въ раздражительности, мелочной обидчивости, особенно же въ ненависти. Раскольниковъ, по совершеніи преступленія, почувствовалъ ненависть къ наиболѣе близкимъ къ нему лицамъ—къ матери и сестрѣ. А возрожденіе нравственнаго духа у него началось съ того, что, почувствовавъ влеченіе къ Сонѣ Мармеладовой, которая казалась ему не менѣе его несчастной, хотя и другимъ образомъ,—прежде всего ей открылся въ томъ, что совершилъ злодѣяніе и тѣмъ самымъ возбудилъ въ ней симпатію и даже любовь къ себѣ какъ чловѣкъ глубоко несчастный, а затѣмъ, по настоянію ея, повинился предъ людьми и объявилъ о своемъ преступленіи; наконецъ, уже на ка-торгѣ, куда послѣдовала за нимъ и Соня Мармеладова, возлюбившая его, любовь этой смиренной и глубоко преданной своему, добровольно избранному, жребію, женщины рѣшительно торжествуетъ надъ нравственнымъ недугомъ Раскольникова, и снова приобщаетъ его къ жизни народной. „Какъ это случилось, онъ и самъ не зналъ, но вдругъ, что-то какъ бы подхватило его и какъ бы бросило къ ея ногамъ. Онъ плакалъ и обнималъ ея колѣни. Въ первое мгновеніе она ужасно испугалась, и все лицо ея помертвѣло. Она вскочила съ мѣста и, задрожавъ, смотрѣла на него. Но тотчасъ же, въ тотъ же мигъ она все поняла. Въ глазахъ ея засвѣтилось безконечное счастье; она поняла, и для нея уже не было сомнѣнія, что онъ любить, безконечно любить ее, и что настала же наконецъ эта минута... Они хотѣли было говорить, но не могли. Слезы стояли въ ихъ глазахъ. Они оба были блѣдны и худы; но въ этихъ больныхъ и блѣдныхъ лицахъ уже сіяла заря обновленнаго будущаго, полнаго воскресенія въ новую жизнь. Ихъ воскресила любовь; сердце одного заключало безконечные источники жизни для сердца другаго.—Они положили ждать и терпѣть. Имъ оставалось еще семь лѣтъ; а до тѣхъ поръ столько нестершимой муки и столько безконечнаго счастья. Но онъ воскресъ, и онъ зналъ это, чувствовалъ вполне всѣмъ обновив-

шимся существомъ своимъ... Да и что такое эти всѣ, *всѣ* муки прошлаго! Все, даже преступленіе его, даже приговоръ и ссылка казались ему теперь, въ первомъ порывѣ, какимъ то вѣшнимъ страннымъ, какъ бы даже и не съ нимъ случившимся фактомъ. Онъ, впрочемъ, не могъ въ этотъ вечеръ долго и постоянно о чемъ нибудь думать, сосредоточиться на чемъ нибудь мыслью; да онъ ничего бы и не разрѣшилъ теперь сознательно; онъ только чувствовалъ. *Вмѣсто діалектики наступила жизнь*, и въ сознаниі должно было выработаться что-то совершенно другое". (См. конецъ романа Преступленіе и Наказаніе). Въ чемъ же именно состояло возрожденіе Раскольникова въ новую жизнь? Любовь, какъ *идеальное* начало народной жизни, выражается въ религіозной идеѣ Бога. Богъ есть любовь. Отпаденіе отъ народной жизни должно быть вмѣстѣ съ тѣмъ утратою религіозной вѣры; впаденіе въ невѣріе это другой важнѣйшій признакъ оторванности отъ народной жизни. „Да можетъ и Бога-то совсѣмъ нѣтъ“, говоритъ Раскольниковъ Сонѣ. „Я не вѣрю въ будущую жизнь“, говоритъ онъ Свидригайлову (Ч. IV, гл. I и IV). „О молчите, молчите! вскрикнула Соня, всплеснувъ руками. Отъ Бога вы отошли, и васъ Богъ поразилъ, дьяволу предалъ“ (Ч. V, гл. IV). Понятно, что возрожденіе въ новую жизнь должно состоять въ восстановленіи утраченной религіозной вѣры. — „Подъ падушкой его лежало Евангеліе. Онъ взялъ его машинально. Эта книга принадлежала ей, была та самая, изъ которой она читала ему о воскресеніи Лазаря. Въ началѣ каторги онъ думалъ, что она замучитъ его религіей, будетъ заговаривать о Евангеліи и навязывать ему книги. Но къ величайшему его удивленію, она ни разу не заговарива объ этомъ, ни разу даже не предложила ему Евангелія. Онъ самъ попросилъ его у ней незадолго до своей болѣзни, и она молча принесла ему книгу. До сихъ поръ онъ ея и не раскрывалъ. Онъ не раскрывалъ ея и теперь, но одна мысль промелькнула въ немъ: *развѣ могутъ ея убѣжденія не быть теперь и моими убѣжденіями?* Ея чувства, ея стремленія по крайней мѣрѣ...“

Все предъидущее ясно показываетъ, что Достоевскій представлялъ преступленіе какъ процессъ психической, соверша-

ющійся въ душѣ преступника какъ бы роковымъ образомъ, помимо его воли. Да и какъ иначе это можетъ быть? Дѣло въ томъ, что каждый русскій человѣкъ необходимо долженъ имѣть въ себѣ общенародныя свойства, свойства народнаго духа. Свойства же эти таковы, что ими исключается возможность какого бы то ни было зла нравственнаго, возможность порока и преступления. Слѣдовательно только искаженіе народныхъ свойствъ, разложеніе народнаго духа въ человѣкѣ, т. е. въ отдѣльномъ лицѣ, или даже въ отдѣльномъ классѣ, можетъ сдѣлать это лицо и этотъ классъ преступнымъ, порочнымъ. А искаженіе и разложеніе народнаго духа не слѣдуетъ ли представлять какъ процессъ болѣзненный, патологическій, совершающійся съ нѣкоторою необходимостію, какъ только дано условіе, отъ котораго зависитъ начало, возникновеніе такого процесса. Условіе это—оторванность отъ народной жизни; условіе это создано конечно историческими причинами. Итакъ, повторяемъ, преступленіе, порокъ—не свободное дѣйствіе, не произведеніе свободной воли, а процессъ патологическій, болѣзненный,—послѣдствіе душевнаго разстройства. Кто, въ самомъ дѣлѣ, способенъ добровольно посягнуть на „благообразіе“ и цѣльность внутренней своей личности, кто захочетъ исказить и разбить образъ своего духа? Само по себѣ такое намѣреніе было бы свидѣтельствомъ, что благообразіе духа утрачено; оно можетъ возникнуть лишь въ душѣ подвергшейся искаженію. Если бы однако это было такъ на самомъ дѣлѣ, еслибы точно преступленіе было скорѣе послѣдствіемъ душевнаго разстройства, чѣмъ злой воли, тогда злое дѣло не предпринималось бы съ такою тщательною и очевидно преднамѣренною и долговременною обдуманностію.—Придумывается цѣлая теорія для оправданія замышляемаго преступления; ясно намѣчается цѣль для него,—цѣль долженствующая кореннымъ образомъ измѣнить всю послѣдующую жизнь виновника преступления; человѣкъ, страдающій душевнымъ разстройствомъ, способенъ ли проявлять такую заботливость объ устроеніи своей будущности? Въ особенности же страннымъ представляется, что самъ Раскольниковъ смотритъ на совершеніе преступления какъ на процессъ патологическій, какъ на болѣзнь, и однако это ему нисколько не мѣ-

шаетъ именно преступленіе избрать средствомъ для выхода изъ своего стѣсненнаго положенія, и также для того, чтобы испытать свою мощь. Гдѣ же видно, чтобы человѣкъ рассчитывалъ на болѣзнь, какъ на способъ поправленія своихъ обстоятельствъ; и потомъ, что значить этотъ страхъ, по совершеніи преступленія, какъ бы не обнаружилась его вина. Положимъ, что общепринятый взглядъ на преступленіе иной, несходный со взглядомъ самаго преступника, но что до того? тутъ-то и постоять было за истину; вѣдь Раскольниковъ всего болѣе прельщала мысль -- выступить смѣло и рѣшительно съ новымъ словомъ. Или быть можетъ Раскольниковъ, послѣ своего злодѣянія, почувствовалъ раскаяніе и слѣдовательно созналъ свое заблужденіе? къ удивленію онъ и далѣе все продолжаетъ стоять на своемъ и ни малѣйшаго раскаянія у него не оказывается. Однимъ словомъ, если преступленіе есть явленіе душевной болѣзни, то ни предъидущая исторія преступленія (до совершенія его), ни послѣдующая его исторія въ романѣ Достоевскаго непонятна. „Сначала его занималъ одинъ вопросъ: почему такъ легко отыскиваются и выдаются почти всѣ преступленія и такъ явно обозначаются слѣды почти всѣхъ преступниковъ? Онъ пришелъ мало по малу къ многообразнымъ и любопытнымъ заключеніямъ, и по его мнѣнію главнѣйшая причина заключается не столько въ матеріальной невозможности скрыть преступленіе, какъ въ самомъ преступникѣ; самъ же преступникъ, и почти всякій, въ моментъ преступленія, подвергается какому-то упадку воли и разсудка, смѣняемыхъ напротивъ того дѣтскимъ феноменальнымъ легкомысліемъ, и именно въ тотъ моментъ, когда наиболѣе необходимы разсудокъ и осторожность. По убѣжденію его, выходило, что это затмѣніе разсудка и упадокъ воли охватываютъ человѣка подобно болѣзни, развиваются постепенно и доходятъ до высшаго своего момента незадолго до совершенія преступленія, продолжаютъ въ томъ же видѣ въ самый моментъ преступленія и еще нѣсколько времени послѣ него, судя по индивидууму; затѣмъ проходятъ такъ же, какъ проходитъ всякая болѣзнь... Дойдя до такихъ выводовъ, онъ рѣшилъ, что съ нимъ лично, въ его дѣлѣ, не можетъ быть подобныхъ болѣзненныхъ перево-

готовъ, что разсудокъ и воля останутся при немъ, неотъемлемо, во все время исполненія задуманнаго, единственно по той причинѣ; что задуманное имъ—„не преступленіе“. (Ч. 1, гл. VI). Нельзя не подивиться тому, что Раскольниковъ убійство не считаетъ преступленіемъ; что же можно назвать послѣ этого преступленіемъ? Не свидѣтельствуегь ли такой странный взглядъ на свое дѣло о душевномъ разстройствѣ Раскольникова? А если такъ, то быть можетъ и все разсужденіе Раскольникова о преступленіи, какъ дѣйствиіи, сопровождаемомъ болѣзненнымъ состояніемъ преступника, есть только бредъ человѣка душевно болѣннаго? Но дѣло въ томъ, что самъ Достоевскій изображаетъ душевное состояніе Раскольникова именно такъ, какъ оно и должно быть по понятіямъ Раскольникова о преступленіи, слѣдовательно Достоевскій самъ признаегь эти понятія вѣрными. „Послѣдній же день (предъ совершеніемъ преступленія), такъ нечаянно наступившій и все разомъ порѣшившій, подѣйствовалъ на него почти совсѣмъ механически: какъ будто его кто-то взялъ за руку и потянулъ за собой, неотразимо слѣпо, съ неестественною силою, безъ возраженій. Точно онъ попалъ ключкомъ одежды въ колесо машины, и его начало въ нее втягивать“. (Тамъ же). Если же мы должны признать сужденія Раскольникова о преступленіи вѣрными, то не слѣдуетъ ли признать такъ же вѣрнымъ и то его мнѣніе о своемъ дѣлѣ, что оно не есть преступленіе? Вотъ какъ Раскольниковъ разъясняетъ Сонѣ свой взглядъ на содѣянное имъ злодѣяніе. „Я вотъ тебѣ сказалъ давеча, что въ университетѣ себя содержать не могъ. А знаешь ли ты, что я, можетъ, и могъ?... Да я озмился и не захотѣлъ. Именно озмился. Я тогда, какъ паукъ, къ себѣ въ уголь забился. Ты вѣдь была въ моей канурѣ, видѣла... А знаешь ли, Соня, что низкіе потолки и тѣсныя комнаты душу и умъ тѣснятъ! О, какъ ненавидѣлъ я эту кануру! А все-таки выходить изъ нея не хотѣлъ. Нарочно не хотѣлъ! По суткамъ не выходилъ и работать не хотѣлъ, и даже ѣсть не хотѣлъ, все лежалъ... И все думалъ... Я тогда все себя спрашивалъ: зачѣмъ я такъ глупъ, что если другіе глупы, и коли я знаю ужъ навѣрно, что они глупы, то самъ не хочу быть умнѣе? Потомъ я узналъ, Соня, что если ждать пока всѣ стануть ум-

ними, то слишкомъ ужъ долго будетъ... Потому я еще узналъ, что никогда этого и не будетъ, что не переменяются люди, и не передѣлать ихъ никому, и труда не стоитъ терять! Да, это такъ! Это ихъ законъ... И я теперь знаю, Соня, что кто крѣпокъ и силенъ умомъ и духомъ, тотъ надъ ними и властелинъ! *Кто много посмѣетъ, тотъ у нихъ и правъ.* Кто на большее можетъ плюнуть, тотъ у нихъ и законодатель, а кто больше всѣхъ можетъ посмѣть, тотъ и всѣхъ правѣ! такъ доселѣ велось и такъ всегда будетъ. Только слѣпой не разглядить... Я догадался тогда, что власть дается только тому, кто посмѣетъ поклониться и взять ее. Тутъ одно только: стоитъ только посмѣть. У меня тогда одна мысль выдумалась, въ первый разъ въ жизни, которую никто и никогда еще до меня не выдумывалъ! Никто! Мнѣ вдругъ ясно, какъ солнце, представилось, что какъ же это ни единый до сихъ поръ не посмѣлъ и не смѣетъ, проходя мимо всей этой нелѣпости, взять просто за просто все за хвостъ и страхнуть къ чорту! Я... я захотѣлъ осмѣлиться и убилъ... я только осмѣлиться захотѣлъ, Соня, вотъ вся причина... Не деньги нужны мнѣ были когда я убилъ... Мнѣ другое надо было узнать, другое толкало меня подъ руки: мнѣ надо было узнать тогда, и поскорѣй узнать, вошь ли я, какъ всѣ, или человѣкъ? смогу ли я переступить, или не смогу? Осмѣлюсь ли нагнуться и взять или нѣтъ? тварь ли дрожащая, или право имѣю... Я хотѣлъ тебѣ только одно доказать: что чортъ то меня тогда потащилъ, а ужъ послѣ того мнѣ объяснилъ, что не имѣлъ я права туда ходить, потому что я такая же точно вошь какъ и всѣ. Насмѣялся онъ надо мной, вотъ я къ тебѣ и пришелъ теперь! Принимай гостя! Если бъ я не вошь былъ, то пришелъ ли бы я къ тебѣ?... Я себя убилъ, а не старушонку!—Ну, что теперь дѣлать, говори!—Что дѣлать? Поди сейчасъ, сію же минуту, стань на перекресткѣ, поклонись, поцѣлуй сначала землю, которую ты осквернилъ, а потомъ поклонись всему свѣту, на всѣ четыре стороны и скажи всѣмъ вслухъ: „я убилъ!“ Тогда Богъ опять тебѣ жизни пошлетъ...—Нѣтъ! не пойду я къ нимъ, Соня. Не будь ребенкомъ, Соня, тихо проговорилъ онъ:—Въ чемъ я виноватъ передъ ними? Зачѣмъ пойду? Что имъ скажу? Все это одинъ

только призракъ... Они сами милліонами людей изводятъ, да еще за добродѣтель почитаютъ. Плуты и подлецы они, Соня!... Не пойду. И что я скажу: что убилъ, а денегъ взять не по-смѣлъ, подъ камень спряталъ? прибавилъ онъ съ ѣдкою усмѣшкой.—Такъ вѣдь они же надо мной сами смѣяться будутъ, скажутъ: дуракъ, что не взялъ. Трусъ и дуракъ! Ничего, ничего не поймутъ они, Соня, и не достойны понять... Я можетъ на себя *еще* наклепалъ, мрачно замѣтилъ онъ, какъ бы въ задумчивости,— можетъ я *еще* человѣкъ, а не вошь, и поторопился себя осудить... Я еще поборюсь". (Ч. V, гл. IV).

Въ этомъ признаніи своемъ Раскольниковъ говоритъ, что *ему первому и никому больше* пришла въ голову мысль, посредствомъ убійства, испытать себя—точно ли онъ выше другихъ людей и можетъ позволить себѣ то, что для другихъ недозволительно, достанетъ ли у него духа пренебречь преградю, которая большинствомъ людей признается непреодолимою, однимъ словомъ, почему бы человѣкъ не могъ стать выше закона, если только онъ чувствуетъ въ себѣ достаточно для того силы. Въ разговорѣ же съ Порфиріемъ, развивая въ сущности ту же самую мысль, онъ, какъ мы видѣли, говоритъ однако, что ничего новаго на самомъ дѣлѣ онъ не высказываетъ, что тоже самое тысячу разъ было напечатано и прочитано. Не показываетъ ли эта сбивчивость Раскольникова въ оцѣнкѣ своей идеи, что въ дѣйствительности онъ не владѣлъ ни разсудкомъ, ни волею, какъ онъ воображалъ о себѣ, что значить и его слѣдуетъ признать также психически больнымъ, каковымъ, по его же мнѣнію, долженъ быть всякій преступникъ; къ тому же заключенію приводитъ и то, что Раскольниковъ озлился, какъ самъ онъ характеризуетъ бывшее свое состояніе до преступленія, что, по словамъ его же, тѣсныя комнаты и низкіе потолки тѣснятъ умъ и душу. Не видно ли отсюда, и это собственно для насъ важно, что Достоевскій ничего иного не могъ видѣть въ Раскольниковѣ, какъ только душевно больного и таковымъ именно намѣревался его представить? Но такое заключеніе нельзя признать вѣрнымъ. Не только общія разсужденія Раскольникова о болѣзненномъ состояніи преступника, во время совершенія преступленія, Достоевскій очевидно самъ

раздѣляетъ, ибо взглядъ Раскольникова на преступленіе видимо отразился на изображеніи самаго Раскольникова, т. е. взглядъ этотъ принадлежитъ въ сущности самому Достоевскому, но даже взглядъ Раскольникова на собственное его преступленіе, какъ на дѣло совершенное имъ съ сохраненіемъ полной свободы воли и разсудка (почему Раскольниковъ и не считаетъ его за преступленіе, которое совершается всегда лишь въ болѣзненномъ состояніи), Достоевскій не считаетъ за выраженіе болѣзненнаго состоянія, т. е. простою иллюзіею психически больного человѣка. Что это такъ, видно изъ слѣдующаго. Въ романѣ *Подростокъ* читаемъ: „представь,—это говоритъ герою романа его отецъ Верзильовъ,—Петръ Ипполитовичъ (чиновникъ изъ тѣхъ, которые любятъ рассказывать анекдоты) вдругъ сей часъ сталъ тамъ увѣрять этого другаго рябаго постояльца, что въ англійскомъ парламентѣ, въ прошломъ столѣтіи, нарочно назначена была комиссія изъ юристовъ, чтобы разсмотрѣть весь процессъ Христа передъ первосвященникомъ и Пилатомъ единственно, чтобы узнать, какъ теперь это будетъ по нашимъ законамъ, и что все было произведено со всею торжественностью съ адвокатами—прокурорами и съ прочимъ... ну и что присяжные принуждены были вынести обвинительный приговоръ“... (Ч. II, гл. V, отд. III).

Это говоритъ человѣкъ не помѣшанный, а между тѣмъ мысль, выраженная этимъ анекдотомъ, та же, что высказывается Раскольниковымъ въ оправданіе своего преступленія, именно, что люди необыкновенные стоятъ выше законовъ обязательныхъ лишь для обыкновенныхъ смертныхъ; отсюда слѣдуетъ далѣе, что если смотрѣть на преступленіе Раскольникова такъ, какъ самъ онъ на него смотрѣлъ, именно какъ на пробу сдѣланную имъ для того, чтобы узнать не есть ли онъ въ числѣ необыкновенныхъ людей, то въ такомъ случаѣ можно признать его правымъ въ томъ, что онъ отличаетъ себя отъ обыкновенныхъ преступниковъ, которые совершаютъ преступленіе не иначе какъ въ состояніи полнаго психическаго разстройства, тогда какъ Раскольниковъ свое преступное дѣло совершилъ съ полною свободою разсудка и воли. Конечно, убійство умышленное во всякомъ случаѣ есть тягчайшее преступленіе; но Рас-



кольниковъ рѣшилъ лишить жизни старуху, которую онъ считалъ какъ бы достойною кары за свое зловерное ремесло (ростовщичество) <sup>1)</sup>. Притомъ же дѣло не въ убійствѣ; вмѣсто убійства могло быть иное преступленіе. Раскольниковъ смѣшалъ убійство съ обычнымъ преступленіемъ, состоящимъ въ нарушеніи установленнаго властью закона, который въ другое время можетъ быть и отмѣненъ. Наконецъ въ запискахъ изъ подполья мы читаемъ такое разсужденіе: „Вѣдь глупъ человѣкъ, глупъ феноменально. То есть, онъ хоть и вовсе не глупъ, но ужъ за то неблагодаренъ такъ, что поискать другаго, такъ не найти. Вѣдь я, напримѣръ, нисколько не удивляюсь, если вдругъ ни съ того, ни съ сего, среди всеобщаго будущаго благоразумія (когда, благодаря просвѣщенію и наукѣ, установится равновѣсіе интересовъ и всѣ будутъ благоденствовать), возникнетъ какой нибудь джентльменъ, съ неблагородной, или, лучше сказать, съ ретро-

<sup>1)</sup> Раскольникову, незадолго до совершеннаго имъ преступленія, случайно пришлось быть свидѣтелемъ слѣдующаго разговора между лицами ему вовсе неизвѣстными: «нѣтъ, вотъ что я тебѣ скажу (слова студента офицеру). Я бы эту проклятую старуху убилъ и ограбилъ, и увѣряю тебя, что безъ всякаго зазору совѣсти... Позволь, я тебѣ серьезный вопросъ задать хочу. Я сейчасъ, конечно, пошутилъ, но смотри: съ одной стороны, глупая, бессмысленная, ничтожная, злая, больная старушонка, никому ненужная, и напротивъ, всѣмъ вредная, которая сама не знаетъ для чего живетъ, и которая завтра же сама собой умретъ. Понимаешь? Понимаешь?—Ну, понимаю, отвѣчалъ офицеръ. Съ другой стороны, молодая свѣжій силы, пропадающія даромъ безъ поддержки, в это тысячами, и это всюду! Сто, тысячу добрыхъ дѣлъ и начинаній, которыя можно устроить и поправить на старухины деньги, обреченныя въ монастырь! Сотни, тысячи, можетъ быть, существованій направленныхъ на дорогу; десятки семействъ спасенныхъ отъ нищеты, отъ разложенія... Убей ее и возьми ея деньги, съ тѣмъ, чтобы съ ихъ помощію посвятить потомъ себя на служеніе всему человѣчеству и общему дѣлу: какъ ты думаешь: не заглядится ли одно, крошечное преступленіе на тысячами добрыхъ дѣлъ?. Да и что значить на общихъ вѣсахъ жизнь этой чахоточной, глупой и злой старушонки? Не болѣе какъ жизнь вши, таракана, да и того не стоить, потому что старушонка вредна. Она чужую жизнь заѣдаетъ... Конечно она недостойна жить, замѣтилъ офицеръ,—но вѣдь тутъ природа.—Эхъ, братъ, да вѣдь природу поправляютъ и направляютъ, а безъ этого пришлось бы потонуть въ предрасудкахъ. Безъ этаго ни одного бы великаго человѣка не было...—Вотъ ты теперь говоришь и ораторствуешь, а скажи ты мнѣ: убьешь ты самъ старуху, или нѣтъ?—Разумѣется, вѣтъ! Я для справедливости...—А по моему, коль ты самъ не рѣшаешься, такъ нѣтъ тутъ никакой и справедливости». (Ч. I, гл. VI). Раскольниковъ, вѣроятно, подумалъ при этомъ, что для торжества справедливости нужна лишь смѣлость, на что не всякій однако способенъ.

градной и насмѣшливою фізіономіей, упреть руки въ боки и скажетъ намъ всѣмъ: а что, господа, не столкнуть ли намъ все это благоразуміе съ одного разу ногой, прахомъ, единственно съ тою цѣлью, чтобы всѣ эти логарифмы отправились къ чорту, и чтобы намъ опять по своей глупой волѣ пожить! Это бы еще ничего, но обидно то, что вѣдь непремѣнно послѣдователей найдетъ: такъ человѣкъ устроенъ. И все это отъ самой пустѣйшей причины, которой бы, кажется, и упоминать не стоитъ: именно оттого, что человѣкъ, всегда и вездѣ, кто бы онъ ни былъ, любилъ дѣйствовать такъ, какъ хотѣлъ, а вовсе не такъ, какъ повелѣвали ему разумъ и выгода, хотѣтъ же можно и противъ собственной выгоды, а иногда и положительно должно (это ужъ моя идея). Свое собственное, вольное и свободное хотѣніе, свой собственный, хотя бы самый дикій капризь, фантазія, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествія,— вотъ это-то все и есть та самая пропущенная (въ теоріяхъ развивающихъ мысль, что человѣкъ потому только дѣлаетъ зло, что не знаетъ своихъ выгодъ, и что если бы разъяснить ему эти выгоды, тогда онъ не сталъ бы поступать дурно), самая выгодная выгода, которая ни подъ какую классификацію не подходитъ и отъ которой всѣ системы и теоріи (общественнаго благоустройства) постоянно разлетаются къ чорту. И съ чего это взяли всѣ эти мудрецы, что человѣку надо какого-то нормальнаго, какого-то добродѣтельнаго хотѣнія? Съ чего это непремѣнно вообразили они, что человѣку надо непремѣнно благоразумно выгоднаго хотѣнія? Человѣку надо—одного только самостоятельнаго хотѣнья, чего бы эта самостоятельность ни стоила и къ чему бы ни привела". (Ч. 1-я, гл. VII). Не это ли самое, только иначе, говоритъ и Раскольниковъ? Напомнимъ его слова, которыя выше приведены. Ему страннымъ показалось, какъ это никто до сихъ поръ не посмѣлъ и не смѣетъ, проходя мимо всей этой нелѣпости, взять просто все за хвостъ и стряхнуть къ чорту. Кто наибольше дорожить самостоятельностью хотѣнія и кто наиболѣе способенъ имѣть самостоятельное хотѣніе? По теоріи Раскольникова обыкновенные люди привычны къ послушанію; значить необыкновенные люди должны отличаться самостоятельною волею, они-то именно ни какъ не

могутъ сладить съ обычнымъ порядкомъ вещей. Но развѣ самостоятельная воля непременно должна проявить себя посредствомъ преступления, а не иначе? Между прочимъ и этимъ способомъ. Порокъ и преступленіе, когда встрѣчаются у людей образованнаго класса, можно еще изъяснять оторванностію этихъ людей отъ народной жизни, такъ какъ послѣдствіемъ этой оторванности должно быть разложеніе нравственнаго духа, не всѣми, конечно, проявляемое въ одинаковой степени. Но какъ смотрѣть на преступленія, совершаемыя людьми изъ народа? Въ этомъ случаѣ взглядъ на происхожденіе преступленій долженъ быть очевидно иной. Люди съ натурою цѣльною, нетронутою тлетворнымъ вліяніемъ ложной цивилизаціи, способны къ сильнымъ всепоглощающимъ страстямъ. Такъ въ романѣ *Идиотъ*, купеческій сынъ Рогожинъ убиваетъ женщину, которую онъ страстно любилъ, единственно подъ вліяніемъ неудовлетворенной страсти. Страсть часто бываетъ причиною преступленій, совершаемыхъ людьми изъ простаго народа, но это причина не единственная, а главное—причина частная, неимѣющая общаго значенія. Должна быть причина, имѣющая столь же общее значеніе въ отношеніи цѣлаго народа, какъ оторванность отъ народной жизни служитъ такою общою причиною преступленій и пороковъ въ обществѣ образованномъ. Такою именно причиною Достоевскій признавалъ очевидно потребность самостоятельнаго хотѣнія; ибо что такое широта русской натуры, о чемъ Достоевскій нерѣдко упоминаетъ, какъ не разгулъ воли, стремящейся къ самостоятельности и потому неспособной уместиться въ узкихъ и тѣсныхъ рамкахъ обыденной дѣйствительности. Въ *Запискахъ изъ мертвaго дома* Достоевскій приходитъ къ тому заключенію, что обитатели этого дома, вообще ссыльно-каторжные—люди все даровитые и быть можетъ наиболѣе даровитые изъ народа. А кто же и отличается широтою натуры, страстью къ самостоятельности и свободѣ, какъ не даровитые люди?

Одинокіе обитатели темныхъ угловъ, похожихъ на гробъ или шкафъ, раздраженные и озлобленные на весь свѣтъ, а всего болѣе на самихъ себя, вслѣдствіе грызущаго ихъ сознанія своего безсилія—это не единственный классъ людей, несущихъ на

себѣ кару за историческую вину разобщенности отъ народной жизни. Въ противоположность уединеннымъ мечтателямъ, которые только тѣмъ и занимаются, что все думаютъ и думаютъ, а сдѣлать что либо чувствуютъ себя не въ силахъ,—люди старшаго поколѣнія, поклонники и любители женской красоты—прожигаютъ жизнь, предаются до самозабвенія чувственнымъ наслажденіямъ, которыми они такъ дорожатъ, что всегда готовы для достиженія таковыхъ всѣмъ пожертвовать и всѣмъ пренебречь, что дорого и свято для людей обыкновенныхъ. Романической культъ женской красоты, господствовавшій въ сороковыхъ годахъ, у послѣдователей этого культа выролдился въ необузданный циническій развратъ; вмѣсто шиллеровской заоблачной мечтательности мы видимъ безумный разгулъ животныхъ эгоистическихъ страстей. Представители этого направленія нравовъ преимущественно изъ высшей аристократической среды, выставленные въ романахъ Достоевскаго,—не что иное, какъ варіаціи на одну тему,—такъ же какъ и одинокіе мечтатели—всѣ представляютъ собою видоизмѣненія одного общаго типа. Тѣ и другіе, взятые вмѣстѣ, составляютъ контрастъ: одни—люди неимущіе, угрюмые, заброшенные, погруженные въ себя, чуждаются общества. Другіе, напротивъ, занимаютъ видное положеніе въ обществѣ, располагаютъ всѣми средствами для открытой и разнообразной общественной жизни; одни—теоретики, незнающіе условій и потребностей жизни, которые поэтому сочиняютъ для себя жизнь, вмѣсто того, чтобы брать ее такою, какова она есть; другіе же—практики, презирающіе и осмѣивающіе всякія теоретическія измышленія мечтателей или философовъ и преслѣдующіе лишь одну цѣль—какъ бы воспользоваться отъ жизни всѣмъ, что только она можетъ дать, ни чѣмъ не брезгать и заставить все служить себѣ. Есть однако родственная связь между тѣми и другими. Да и можетъ ли быть иначе: вѣдь представители той и другой категоріи болѣютъ однимъ недугомъ,—именно беспочвенностію. Хотя развратъ составляетъ особенную черту людей, наслаждающихся и довольныхъ собою, но не безвинны въ томъ же порокѣ и люди раздраженные, одинокіе мечтатели. „Дома я (говоритъ одинъ изъ такихъ мечтателей), во первыхъ всего больше читалъ. Хо-

тѣлось заглушить виѣшними ощущеніями все непрерывно внутри меня накипавшее. А изъ виѣшнихъ ощущеній было для меня въ возможности только одно чтеніе. Чтеніе, конечно, много помогало,—волновало, улаждало и мучило. Но по временамъ наскучало ужасно. Все таки хотѣлось двигаться и я вдругъ погружался въ темный, подземный, гадкій—не развратъ, а развратиска. Страстишки во мнѣ были острыя, жгучія отъ всегдашней, болѣзненной моей раздражительности“ и т. д. Записки изъ подполья (Ч. II, гл. 1-я). Съ другой стороны, и наслаждающіеся не чужды скептицизма, свойственнаго раздраженнымъ, да онъ для нихъ и необходимъ; какъ бы возможно было для нихъ безъ оглядки погружаться въ бездну разврата, если бы они не подкрѣпляли себя сомнѣніемъ и отрицаніемъ. Сомнѣніе, отрицаніе, невѣріе—это черты общія для всѣхъ безпочвенныхъ русскихъ людей; между тѣмъ какъ даже разбойники изъ простаго народа сохраняютъ свою вѣру и тѣмъ похваляются предъ людьми изъ образованнаго класса, не менѣе ихъ виновными въ злодѣяніяхъ <sup>1)</sup>).

Мы видѣли каковы, по изображенію Достоевскаго, тѣ мечтатели, которые отворачиваются отъ дѣйствительной жизни и потому живутъ жизнію сочиненною, фантастическою. Теперь посмотримъ на людей другой категоріи, на людей пользующихся жизнью. Вотъ каковы признанія одного изъ таковыхъ. „Знаете ли, говоритъ князь Валковскій, что когда-то я изъ каприза даже былъ метафизикомъ и филантропомъ, и вращался чуть ли не въ такихъ идеяхъ какъ вы? Это впрочемъ было ужасно давно, въ златые дни моей юности. Помню, я еще тогда приѣхалъ къ себѣ въ деревню съ гуманными цѣлями и разумѣется

<sup>1)</sup> Въ романѣ *Бѣсы* Фелька разбойникъ укоряетъ Петра Степановича, главнаго изъ анархистовъ, въ томъ, что онъ въ Бога не вѣруетъ. «И знаешь ли ты чего сталъ достоинъ уже тѣмъ однимъ пунктомъ, что въ самаго Бога, Творца истиннаго, пересталъ, по разврату своему, вѣровать? Все одно, что идолопоклонникъ и на одной линіи съ татаринкомъ или мордвой состоишь...—Ахъ, ты пьяная харя! Самъ образа обдираешь, да еще Бога проповѣдуешь! — Я видишь, Петръ Степановичъ, говорю тебѣ это вѣрно, что обдиралъ; но я только земьчугъ поспиналъ, и почему ты знаешь, можетъ и моя слеза предъ горниломъ Всевышняго въ ту самую минуту преобразилась, за вѣкую обиду мою, такъ какъ есть точъ къ точъ самый сей сирота, не имѣя насущнаго даже пристанища» (Ч. III, гл. IV, 111).

скучаль, на чемъ свѣтъ стоитъ; и вы не повѣрите, что тогда случилось со мной? Отъ скуки я началъ знакомиться съ хорошенькими дѣвочками... Да ужь вы не гримасничаете ли? О, молодой мой другъ! да вѣдь мы теперь въ дружеской сходкѣ. Когда жь и покутить, когда жь и распахнуться! Я вѣдь русская натура, неподдѣльная русская натура, патриотъ, люблю распахнуться, да и къ тому же надо ловить минуту и наслаждаться жизнью. Умремъ и—что тамъ! Ну, такъ вотъ съ и волючился. Помню еще у одной пастушки былъ мужъ, красивый молодой мужичекъ. Я его больно наказалъ и въ солдаты хотѣлъ отдать (прошлые проказы, мой поэтъ), да и не отдалъ въ солдаты. Умеръ онъ у меня въ больницѣ... У меня вѣдь въ селѣ больница была на двѣнадцать кроватей,—великолѣпно устроенная, чистота, полы паркетные. Я впрочемъ ее давно ужь уничтожилъ, а тогда гордился ею: филантропомъ былъ; ну, а мужичка чуть не засѣкъ за жену... Ну, что вы опять гримасу состроили? Вамъ отвратительно слушать? Возмущаетъ ваши благородныя чувства? Ну, ну успокойтесь! все это прошло. Это я сдѣлалъ, когда романтизировалъ, хотѣлъ быть благодѣтелемъ челоуѣчества, филантропическое общество основать... въ такую тогда колею попалъ. Тогда и сѣкъ. Теперь не высѣку; теперь надо гримасничать; теперь мы всѣ гримасничаемъ,—такое время пришло... Послушайте: любите вы женщинъ?. А я люблю о нихъ говорить за ужиномъ... Вотъ что, мой поэтъ, хочу вамъ открыть одну тайну природы, которая кажется вамъ совсѣмъ неизвѣстна. Я увѣренъ, что вы меня называете въ эту минуту грѣшникомъ, можетъ быть даже подлецомъ, чудовищемъ разврата и порока. Но вотъ что я вамъ скажу, если бь только могло быть (чего впрочемъ, по челоуѣческой натурѣ, никогда быть не можетъ), если бы могло быть, чтобъ каждый изъ насъ описалъ всю свою подноготную, но такъ, чтобы не побоялся изложить не только то, что онъ боится сказать и ни за что не скажетъ людямъ, не только то, что онъ боится сказать своимъ лучшимъ друзьямъ, но даже и то, въ чемъ боится подь-часъ признаться самому себѣ,—то вѣдь на свѣтѣ поднялся бы тогда такой смрадъ, что намъ бы всѣмъ надо было задохнуться. Вотъ почему, говоря въ скобкахъ, такъ хоро-

ши наши свѣтскія условія и приличія. Въ нихъ глубокая мысль — не скажу нравственная, но просто предохранительная, комфортная, что разумѣется еще лучше, потому что нравственность въ сущности тотъ же комфортъ, т. е. изобрѣтена единственно для комфорта. Но объ этомъ послѣ. Заклучю же такъ: вы меня обвиняете въ пороки, развратѣ, безнравственности, а я можетъ быть только тѣмъ и виноватъ теперь, что *откровеннѣе* другихъ и больше ничего... Есть особое сладострастіе въ этомъ внезапномъ срывѣ маски, въ этомъ цинизмѣ, съ которымъ человекъ вдругъ высказывается предъ другимъ въ такомъ видѣ, что даже не удостоиваетъ и постыдиться передъ нимъ... Былъ я знакомъ, когда-то, съ одной барыней; была она не первой молодости, но красавица первостепенная... Она слыла холодной какъ крещенская зима и запугивала всѣхъ своею недосыгаемою, своею грозною добродѣтелью. Не было во всемъ ея кругѣ такого не терпимаго судьи какъ она. Она карала не только пороки, но даже малѣйшую слабость... Молодые женщины трепетали ея взгляда и сужденія. И что жъ? Не было развратницы развратнѣе этой женщины, и я имѣлъ счастье заслужить вполне ея довѣренность... Эта насмѣшка надъ всѣмъ, о чемъ графиня проповѣдывала въ обществѣ какъ о высокомъ, недоступномъ и ненарушимомъ, и наконецъ, этотъ внутренній, дьявольскій хохотъ и сознательное попираніе всего, чего нельзя попирать,—вотъ въ этомъ-то и заключалась самая яркая черта этого наслажденія, которому она втайнѣ предавалась. Да, это былъ самъ дьяволъ во плоти, но онъ былъ непобѣдимо очарователенъ... *Эта женщина понимала жизнь и умѣла ея воспользоваться...* Конечно я признаю, что самостоятельность можетъ явиться и совершенно въ противоположномъ, но будемъ говорить попроще, *mon ami...* согласитесь сами, вѣдь все это вздоръ...—Что же не вздоръ? — Не вздоръ—это личность, это я самъ... *Все для меня и весь міръ созданъ...* Послушайте, мой другъ, я еще вѣрю въ то, что на свѣтѣ можно хорошо пожить. А это самая лучшая вѣра, потому что безъ нея даже и худо-то жить нельзя: пришлось бы отравиться... Я уже давно освободилъ себя отъ всѣхъ путъ и даже обязанностей. Я считаю себя обязаннымъ только тогда, когда это

миѣ принесеть какую-нибудь пользу. Вы разумѣется не можете такъ смотрѣть на вещи... Вы толкуете по идеалу, по добродѣтелямъ... Но, другъ мой, я вѣдь самъ готовъ признавать все, что прикажете: но что же миѣ дѣлать, если я навѣрно знаю, что въ основаніи человѣческихъ добродѣтелей лежитъ глубочайшій эгоизмъ. И чѣмъ добродѣтельнѣе дѣло, — тѣмъ болѣе тутъ эгоизма. *Люби самого себя, — вотъ одно правило, которое я признаю.* Жизнь — коммерческая сдѣлка; даромъ не бросайте денегъ, но пожалуй платите за угожденіе, и выполните всѣ свои обязанности къ ближнему, — вотъ моя нравственность, если ужъ вамъ непремѣнно ее нужно, хотя признаюсь вамъ, по моему лучше и не платить своему ближнему, *а сумѣть заставить его дѣлать даромъ.* Идеаловъ я не имѣю и не хочу имѣть; тоски по нимъ никогда не чувствовалъ. Въ свѣтѣ можно такъ весело, такъ мило прожить и безъ идеаловъ. Я люблю значеніе, чинъ, отель; огромную ставку въ карты. Но главное, главное женщины... и женщины во всѣхъ видахъ... Вы не смотрите на меня, что я дорожу предрасудками, держуся извѣстныхъ условій, добиваюсь значенія; вѣдь я вижу, что я живу въ обществѣ пустомъ: но въ немъ покамѣстъ тепло, и я ему поддакиваю... Угрызеній совѣсти у меня никогда не было ни о чемъ. Я на все согласенъ, было бы мигъ хорошо, и насъ такихъ легионъ“<sup>1)</sup>.

Развратъ болшею частію у Достоевскаго представляется чертою нравовъ высшаго образованнаго класса, имѣющаго всѣ средства для того чтобы, наслаждаться жизнью. Поэтому тѣ женщины изъ низшихъ классовъ, наиболѣе близкихъ къ народу, которыя ведутъ порочный образъ жизни, обыкновенно оказываются въ романахъ Достоевскаго вынужденными на такой образъ жизни нищетою, эгоизмомъ и деспотизмомъ ихъ родныхъ и опекуновъ. Сами же по себѣ эти жертвы общественнаго зла до того чувствуютъ себя пригнетенными и опозоренными ихъ горькою участью, что это чувство униженія и смиренія служитъ для нихъ какъ бы охраною внутренней ихъ личности

<sup>1)</sup> Униженные и оскорбленные. (Ч. III, гл. X.).



отъ растлѣнія и порчи, а вмѣстѣ съ тѣмъ невольно возбуждаетъ къ нимъ влеченіе въ постороннихъ людяхъ.

Такимъ образомъ, ищущіе въ жизни одного лишь наслажденія, жертвующіе ради этой цѣли и честью, и совѣстью, и достоинствомъ, по всей справедливости, должны считаться отщепенцами отъ своего народа совершенно ему чуждыми,—гораздо въ большей степени, чѣмъ уединенные обитатели угловъ. Ибо есть нѣкоторая черта, свойственная мечтателямъ, которую слѣдуетъ признать также присущею характеру народа, и нельзя поэтому сказать, что мечтатели вовсе ничего общаго не имѣютъ съ народомъ. Ихъ сближаетъ съ народомъ собственное имъ влеченіе къ смѣлымъ и рѣшительнымъ дѣйствіямъ,—эта широта натуры, которая сказывается въ великодушномъ пренебреженіи всѣмъ мелочнымъ, узкимъ и одностороннимъ, въ отсутствіи сухаго и расчетливаго благоразумія, и въ готовности всѣмъ пожертвовать и на все пойти ради торжества излюбленной идеи. Впрочемъ нельзя сказать, чтобы и у романтиковъ, ставящихъ себѣ конечною цѣлью—насладиться жизнью, было полное отсутствіе народныхъ свойствъ. Если не у всѣхъ, то по крайней мѣрѣ у нѣкоторыхъ русскихъ людей изъ этой категоріи, мы замѣчаемъ неопредѣленную, но тѣмъ не менѣе мучительную тоску по чѣмъ-то высшемъ, всеобъемлющемъ, которая не дозволяетъ имъ оставаться въ томъ же положеніи, дѣлаетъ ихъ жизнь крайне тревожною, и выражается въ безцѣльномъ и безпредметномъ повидимому скитальчествѣ по разнымъ странамъ свѣта. Объ этомъ скитальчествѣ, какъ особой чертѣ русскаго дворянства, вотъ что говоритъ Верзиловъ—одно изъ главныхъ лицъ въ романѣ—*Подростокъ*. „У насъ созданъ вѣками какой-то еще нигдѣ невиданный высшій культурный типъ, котораго нѣтъ въ цѣломъ мірѣ—типъ всемірнаго *богмѣна* за всѣхъ. Это—типъ русскій, но такъ какъ онъ взятъ въ высшемъ культурномъ слоѣ народа русскаго, то, стало быть, я имѣю честь принадлежать къ нему. Онъ хранитъ въ себѣ будущее Россіи. Насъ можетъ быть всего только тысяча человѣкъ,—но вся Россія жила лишь пока для того, чтобы произвести эту тысячу... Замѣть себѣ, другъ мой, странность: всякій французъ можетъ служить не только своей Франціи, но

даже и человѣчеству, единственно подѣ тѣмъ лишь условіемъ, что останется наиболѣе французомъ, равно—англичанинъ и нѣмецъ. Одинъ лишь русскій, даже въ наше время, то есть, гораздо еще раньше, чѣмъ будетъ подведенъ всеобщій итогъ (когда окончательно опредѣлится судьба всѣхъ народовъ), получилъ уже способность становиться наиболѣе русскимъ, именно лишь тогда, когда онъ наиболѣе европеецъ. Это и есть самое существенное національное различіе наше отъ всѣхъ... Я во Франціи—французъ, съ нѣмцемъ—нѣмецъ, съ древнимъ грекомъ—грекъ и, тѣмъ самымъ, наиболѣе русскій. Тѣмъ самымъ я—настоящій русскій и наиболѣе служу для Россіи, ибо выставляю ея главную мысль. Я—піонеръ этой мысли... Пусть бы я и ничего не сдѣлалъ въ Европѣ, пусть я ѣхалъ только скитаться (да я и зналъ, что ѣду только скитаться), но довольно и того, что я ѣхалъ съ моею мыслью и съ моимъ сознаниемъ. Я повезъ туда мою русскую тоску... Русскому. Европа такъ же драгоценна, какъ Россія... Европа такъ же была отечествомъ нашимъ, какъ и Россія. О, болѣе! Нельзя болѣе любить Россіи, чѣмъ люблю ее я, но я никогда не упрекалъ себя за то, что Венеція, Римъ, Парижъ, сокровища ихъ наукъ и искусствъ, вся исторія ихъ—мнѣ милѣй, чѣмъ Россія. О, русскимъ дороги эти старыя, чужіе камни, эти чудеса стараго Божьяго міра, эти осколки святыхъ чудесъ; и даже это намъ дороже, чѣмъ имъ самимъ! У нихъ теперь другія мысли и другія чувства, и они перестали дорожить старыми камнями... Тамъ консерваторъ всего только борется за существованіе; да и петролейщикъ лѣзетъ лишь изъ за права на кусокъ. *Одна Россія живетъ не для себя, а для мысли, и согласись, мой другъ, знаменательный фактъ, что вотъ уже почти столѣтіе, какъ Россія живетъ рѣшительно не для себя, а для одной лишь Европы! А имъ? О, имъ суждены страшныя муки прежде, чѣмъ достигнуть царствія Божія*<sup>1)</sup>. Замѣчательно, что скитальче-

<sup>1)</sup> Подростокъ. (Ч. III, гл. VII, 111). «Я представляю себѣ, что бой уже кончился и борьба улеглась. Послѣ проклятій, комьевъ грязи и свистковъ, настало затишье, и люди остались *одни*, какъ желали: великая прежняя идея оставила ихъ... Осиротѣвшіе люди тотчасъ же стали прижиматься другъ къ другу тѣснѣе и любовнѣе... Исчезла бы великая идея безсмертія, и приходилось бы замѣнять

ство, на которое указывается здѣсь, какъ на характерную черту высшаго образованнаго класса, есть въ сущности свойство народнаго духа, хотя повидимому именно эта черта наиболѣе служить выраженіемъ и послѣдствіемъ оторванности отъ народной жизни. Вѣдь и въ простомъ народѣ тоже есть склонность къ скитальчеству. „Вась, Макаръ Ивановичъ, говоритъ докторъ, просто тоска беретъ, тоска по волюшкѣ, да по большой дорожкѣ—вотъ и вся болѣзнь; отвыкли по долгу на мѣстѣ жить. Вѣдь вы—такъ называемый странникъ? Ну, а бродяжничество въ нашемъ народѣ почти обращается въ страсть. Это я не разъ замѣтилъ за народомъ. Нашъ народъ—бродяга по преимуществу“. Хотя на эти слова доктора герой романа (подростокъ) и возражаетъ, что бродяги „скорѣе мы съ вами, и всѣ, сколько здѣсь ни есть, а не тотъ старикъ, у котораго намъ съ вами еще поучиться, потому что у него есть твердое въ жизни, а у насъ, сколько насъ ни есть, ничего твердаго въ жизни“... Однако изъ характеристики Макара Ивановича

ее; и весь великій избытокъ прежней любви къ Тому, который и былъ Безсмертіе, обратился бы у всѣхъ на природу, на міръ, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы землю и жизнь неудержимо и въ той мѣрѣ, въ какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенною, уже не прежнему любовью. Они стали бы замѣчать и открыли бы въ природѣ такія явленія и тайны, какъ ихъ и не предполагали прежде, ибо смотрѣли бы на природу новыми глазами, взглядомъ любовника на возлюбленную. Они проспались бы и спѣшили бы цаловать другъ друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это все, что у нихъ остается. Они работали бы другъ на друга, и каждый отдавалъ бы всѣмъ все свое состояніе и тѣмъ однимъ былъ бы счастливъ. Каждый ребенокъ зналъ бы и чувствовалъ, что всякій на землѣ ему какъ отецъ и мать. Пусть завтра послѣдній день мой, думалъ бы каждый, смотря на заходящее солнце; но все равно, я умру, за то останутся всѣ они, а послѣ нихъ дѣти ихъ,—и эта мысль что они останутся, все также любя и трепеща другъ за друга, замѣняла бы мысль о загробной встрѣчѣ... Милый мой, прервалъ онъ вдругъ съ улыбкой, все это фантазія, даже самая невѣроятная; но я слишкомъ ужъ часто представлялъ ее себѣ... Я не про вѣру мою говорю: вѣра моя велика, и—денствъ, философскій денствъ, какъ вся наша тысяча... но замѣчательно, что я всегда кончалъ картинку мою видѣніемъ, какъ у Гейне, «Христа на Балтійскомъ морѣ». Я не могъ обойтись безъ Него, не могъ не вообразить Его наконецъ, посреди осиротѣвшихъ людей. Онъ приходилъ къ нимъ, простиралъ къ нимъ руки и говорилъ: Какъ могли вы забыть Его? И тутъ какъ бы пелена упала со всѣхъ глазъ и раздавался бы великій восторженный гимнъ новаго и послѣдняго воскресенія... (Тамъ же Ч. III, гл. VII, 111).

вовсе не видно, что именно твердое есть у него; скорѣе можно придти къ противоположному заключенію на основаніи хотя бы слѣдующихъ его словъ: „трудно человѣку знать про всякій грѣхъ, что грѣшно, а что нѣтъ: тайна тутъ, превосходящая умъ человѣческой“; когда же его спросили, что называетъ онъ тайною, то вотъ какъ онъ выражается: „Тайна что? Все есть тайна, другъ, во всемъ тайна Божія. Въ каждомъ деревѣ, въ каждой былинкѣ эта самая тайна заключена. Птичка ли малая поетъ, али звѣзды всѣмъ сонмомъ на небѣ блещутъ въ ночи— все одна эта тайна, одинаковая. А всѣхъ большая тайна— въ томъ, что *душу человека на томъ свѣтѣ ожидаетъ*“. „Науку съ измлада почиталъ, и хоть самъ не смысленъ, но на то не ропщу: не мнѣ, такъ другому досталось... не всякому и наука въ прокъ. Всѣ то невоздержаны, всякій то хочетъ всю вселенну удивить, а я то, можетъ, и пуще всѣхъ, колибъ былъ искусенъ. А будучи теперъ весьма не искусенъ, какъ могу превозносить, *когда самъ ничего не знаю?*“ И такъ, что же имѣеть твердаго Макаръ Ивановичъ и чему можно у него научиться, когда самъ онъ ничего не знаетъ. И смиреніе свое Макаръ Ивановичъ отъ того производитъ, что ничего не знаетъ; не потому ли и тайну во всемъ видитъ, что не искусенъ и не обладаетъ научнымъ знаніемъ? <sup>1)</sup> Впрочемъ и люди ученые, по признанію Макара Ивановича, не могутъ похвалиться полнымъ благополучіемъ, даже тѣ, которые вовсе не превозносятся своимъ знаніемъ. „Человѣкъ чистый и ума высокаго, говоритъ онъ объ одномъ изъ людей науки, и небезбожникъ онъ. Въ ѣмъ ума гущина, а сердце не спокойное. Таковыхъ людей очень много теперъ пошло изъ господскаго и изъ ученаго званія. И вотъ что еще скажу, самъ казнить себя человѣкъ. А ты ихъ обхо-

<sup>1)</sup> Заслуживаетъ вниманія то обстоятельство, что, по поводу словъ Макара Ивановича о томъ, что называетъ онъ тайною, подростокъ замѣчаетъ ему: «всѣ эти тайны давно открыты умомъ, а что еще не открыто, то будетъ открыто все, совершенно навѣрно и, можетъ быть, въ самый короткій срокъ». И далѣе самъ Макаръ Ивановичъ говоритъ объ одномъ ученомъ, который, показывая ему микроскопъ, сказалъ такъ: «видишь каплю воды, какъ слеза чиста: ну, такъ посмотри, что въ ней есть, и увидишь, что механики (sic) скоро всѣ тайны Божія розшутъ, ни одной намъ съ тобой не оставятъ—такъ и сказалъ это, запомнилъ я», добавляетъ Макаръ Ивановичъ.

ди и имъ не досаждай, а передъ ночнымъ сномъ ихъ поминай на молитвѣ, ибо *таковыя Бога ищутъ*“ (Ч. III, гл. II, 111; гл. I, 111). Человѣкъ изъ народа, твердый въ своихъ вѣрованіяхъ, можетъ ли сказать, что кто-либо ищетъ Бога? Это очень тонкое и недостаточно вразумительное выраженіе. Зачѣмъ Бога искать, когда Богъ вездѣ и близъ насъ есть? Сказано: ищите царствія Божія. Но это другое дѣло. Искать царствія Божія значитъ искать, домогаться правды, ибо не въ томъ ли правда, чтобы воля Божія царствовала. Но правды ищетъ человѣкъ, потому что мало ее находить въ дѣйствительности. Итакъ, Бога искать можетъ ли тотъ, для кого Богъ есть нечто иное какъ правда, справедливость, любовь, согласіе, т. е. для кого идея Бога имѣетъ точно такой смыслъ, какой ей придаетъ Достоевскій. Если русскіе люди ищутъ Бога, то это значить только, что они мечтаютъ о томъ времени, когда воцарится любовь и жаждутъ этого.

Изъ всего предъидущаго не очевидно ли, что оба класса людей, оторванныхъ отъ народной жизни, какъ бѣдствующіе мечтатели, такъ и наслаждающіеся всѣми благами романтики одинаково содержатъ въ себѣ черты показывающія, что связь ихъ съ народнымъ духомъ не совершенно разрушена, что тотъ же духъ, который живетъ въ народѣ, проявляется и въ нихъ болѣе или менѣе, что этотъ духъ заключается въ свойственной всѣмъ русскимъ людямъ жадѣ общенія и любви со всѣми, въ предпочтеніи мирнаго сожитія всѣхъ между собою всякимъ инымъ благамъ; русскій человѣкъ имѣетъ отверзтую душу для всего что только способствуетъ воцаренію правды. Стремленіе ко взаимному общенію такъ велико въ русскомъ народѣ, что всѣ общественныя различія и неравенства теряютъ всякое значеніе въ глазахъ русскаго человѣка; въ каждомъ онъ готовъ видѣть прежде всего своего брата, и въ этомъ именно заключается существо русской религіозности. „Макаръ Ивановичъ! вскричалъ докторъ—безбожникъ я или нѣтъ?—Ты то безбожникъ? Нѣтъ ты—не безбожникъ, степенно отвѣчалъ старикъ, пристально посмотрѣвъ на него:—нѣтъ, слова Богу! ты человѣкъ веселый.—А кто веселый, тотъ ужь небезбожникъ? иронически замѣтилъ докторъ.—Это въ своемъ родѣ—мысль, замѣтилъ Вер-

зиловъ, но совѣмъ не смѣясь.—Это сильная мысль! воскликнулъ я невольно, поразившись идеей. Докторъ же оглядывался вопросительно.—Ученыхъ людей этихъ, профессоровъ этихъ самыхъ, началъ Макарь Ивановичъ, слегка цотупившись:—я сначала, ухъ, боялся: не смѣлъ я предъ ними, ибо паче всего опасался безбожника. Душа во мнѣ, мысля, едина; ежели ее погублю, то сыскать другой не могу; ну, а потомъ ободрился. Что же, думаю, не боги же они, а такіе, какъ и мы, подобострастные намъ человѣки. Да и любопытство было большое: Узнаю, что, моля, есть такое безбожіе? Только, другъ, потомъ и самое любопытство это прошло.—Безбожника—человѣка я, можетъ, и теперь побожусь; только вотъ, что другъ Александръ Семеновичъ: безбожника то я совѣмъ не стрѣчалъ ни разу, а стрѣчалъ за мѣсто его суетливаго—вотъ какъ лучше объявить его надо. Всякіе это люди; и большіе и малые, и глупые и ученые, и даже изъ самаго простаго званія бываютъ, и все суета. Ибо читаютъ и толкуютъ весь свой вѣкъ, насытившись сладости книжной, а сами все въ недоумѣніи пребываютъ и ничего разрѣшить не могутъ... Малый человѣкъ и нуждается, хлѣбца нѣтъ, ребятокъ сохранить нечѣмъ, на вострой соломкѣ спать, а *все въ немъ сердце веселое, легкое*; и грѣшить и грубить, а *все сердце легкое*. А большой человѣкъ опивается, объѣдается, на золотой кучѣ сидитъ, а *все въ сердцѣ у него одна тоска*. Иной всѣ науки прошелъ—и все тоска. И мысля такъ, что чѣмъ больше ума прибываетъ, тѣмъ больше и скуки. Да и то взять: учать съ тѣхъ поръ, какъ міръ стоитъ, а чему же они научали доброму, чтобы *міръ былъ самое прекрасное и веселое и всякой радости преисполненное жилище*“. (Ч. III, гл. II, 111).—А что, Левъ Николаевичъ, давно я хотѣлъ тебя спросить, вѣруешь ты въ Бога или нѣтъ? По поводу этого вопроса князь (идіотъ) говорить такъ: ...на счетъ вѣры я, на прошлой недѣлѣ, въ два дня четыре разныя встрѣчи имѣлъ. Утромъ ѣхалъ съ однимъ С—мъ. Я еще прежде о немъ много слыхивалъ, и между прочимъ какъ объ атеистѣ. Онъ человѣкъ дѣйствительно очень ученый, сверхъ того на рѣдкость хорошо воспитанный. Въ Бога онъ не вѣруетъ. Одно только меня поразило: что онъ вовсе какъ будто не про то говорилъ, во все время, и потому именно по-

разило, что и прежде, сколько я ни встрѣчался съ невѣрующими и сколько ни читалъ такихъ книгъ, все мнѣ казалось, что и говорятъ они, и въ книгахъ пишутъ со всѣмъ будто не про то, хотя съ виду и кажется, что про то... Вечеромъ я остановился въ уѣздной гостинницѣ переночевать, и въ ней только что одно убійство случилось... Два крестьянина, и въ лѣтахъ, и непьяны, и знавшіе уже давно другъ друга, пріатели, напились чаю и хотѣли вмѣстѣ, въ одной каморкѣ, ложиться спать. Но одинъ у другаго подглядѣлъ, въ послѣдніе два дня, часы серебряные... Этотъ человѣкъ былъ не воръ, былъ даже честный и, по крестьянскому быту, совсѣмъ небѣдный. Но ему до того понравились эти часы, и до того соблазнили его, что онъ наконецъ не выдержалъ: взялъ ножъ и, когда пріатель отвернулся, подошелъ къ нему осторожно сзади, намѣтился, возвелъ глаза къ небу, перекрестился, и проговоривъ про себя съ горькою молитвой: Господи, прости ради Христа! зарѣзалъ пріателя съ одного раза... На утро я вышелъ по городу побродить,—вижу шатается по деревянному тротуару пьяный солдатъ. Подходитъ ко мнѣ: купи, баринъ, крестъ серебряный. всего за двугривенный отдаю; серебряный. Вижу въ рукѣ у него крестъ и, должно быть, только что снялъ съ себя, на голубой, крѣпко заношенной ленточкѣ, но только настоящій оловянный... я вынулъ двугривенный и отдалъ ему, а крестъ тутъ же на себя надѣлъ,—и по лицу его видно было, какъ онъ доволенъ, что надулъ глупаго барина, и тотъ-часъ же отправился свой крестъ пропивать... Вотъ иду я и думаю: нѣтъ, этого хриstopродавца подожду еще осуждать. Богъ вѣдь знаетъ, что въ этихъ пьяныхъ и слабыхъ сердцахъ заключается... Черезъ часъ, возвращаясь въ гостинницу, наткнулся на бабу съ груднымъ ребенкомъ... Ребенокъ ей и улыбнулся, по наблюденію ея, въ первый разъ отъ своего рожденія. Смотрю, она такъ набожно вдругъ перекрестилась. Что ты, говорю, молодка? Я вотъ, говорить: точно такъ какъ бываетъ материна радость, когда она первую отъ своего младенца улыбку запримѣтитъ. такая же точно бываетъ и у Бога радость, всякій разъ, когда Онъ съ неба завидитъ, что грѣшникъ предъ нимъ отъ всего своего сердца на молитву становится. Это мнѣ баба сказала.

почти этими же словами, и такую глубокую, такую тонкую и истинно религіозную мысль, такую мысль, въ которой вся сущность христіанства разомъ выразилась, то есть, все понятіе о Богѣ, какъ о нашемъ родномъ отцѣ и о радости Бога на человѣка, какъ отца на свое родное дитя—главнѣйшая мысль Христова... Слушай, Паренъ, ты давеча спросилъ меня, вотъ мой отвѣтъ: сущность религіознаго чувства ни подь какія разсужденія, ни подь какіе проступки и преступленія и не подь какіе атеизмы не подходитъ; тутъ что-то не то, и вѣчно будетъ не то... Но главное то, что всего яснѣе и скорѣе — *на русскомъ сердцѣ* это замѣтишь,—таково мое заключеніе“. (Идіотъ, Ч. II, IV). Мысль здѣсь выраженная очевидно такова: какъ атеизмъ въ отношеніи теоретическомъ, такъ преступленіе въ отношеніи практическомъ только повидимому исключаютъ религіозную вѣру и несомѣстимы съ ней; на самомъ же дѣлѣ атеизмъ есть заблужденіе ума, при которомъ сердце можетъ быть здраво и слѣдовательно сущности религіозной вѣры не касается, подобно тому какъ преступленіе есть временное заблужденіе сердца, при которомъ вѣра можетъ еще сохраняться, т. е. оставаться глубоко скрытою въ душѣ, о чемъ свидѣтельствуетъ невольное обращеніе преступника къ Богу въ моментъ совершенія самаго преступленія. Какое отсюда получается понятіе о вѣрѣ религіозной? Она состоитъ въ чувствѣ родственной связи, кровнаго единства всѣхъ людей, у которыхъ одинъ Отецъ небесный, объемлющій всѣхъ своею любовію. Это чувство родства и братскаго единенія между людьми наиболѣе живо въ русскомъ народѣ; у другихъ же народовъ оно значительно ослаблено и даже заглушено многими историческими причинами, породившими ложное понятіе о братствѣ, главнымъ образомъ католичествомъ, которое заботу о хлѣбѣ насущномъ поставило выше всего <sup>1)</sup>. Означен-

<sup>1)</sup> «Католичество, говоритъ князь Мышкинъ, все равно, что вѣра не христіанская—это во первыхъ, а во вторыхъ, католичество римское даже хуже самаго атеизма!.. Атеизмъ только проповѣдуетъ нуль, а католицизмъ идетъ дальше: онъ искаженнаго Христа проповѣдуетъ, имъ же обоганнаго и поруганнаго, Христа противоположнаго! Онъ антихриста проповѣдуетъ... По моему римскій католицизмъ даже не вѣра, а рѣшительное продолженіе западной римской имперіи, и въ немъ все подчинено этой мысли, начиная съ вѣры»... (Идіотъ, ч. IV, гл. VII).



ное чувство временно помрачается и у русскихъ людей ложною западною цивилизаціею, но коль скоро образованные русскіе люди знакомятся непосредственно съ жизнью Запада, то заглохшее въ нихъ народное чувство вновь пробуждается съ новою силою, и тогда по справедливости они видятъ свое призваніе въ томъ, чтобы способствовать возбужденію и распространенію того же чувства и на Западѣ. Вишнія формы быта и вообще плоды цивилизаціи прельщаютъ и приковываютъ къ себѣ духъ просвѣщенныхъ русскихъ людей, но болѣе глубокое чувство, происходящее изъ духа народнаго, иное говоритъ имъ; оно имъ подсказываетъ, что все, чѣмъ Западъ гордится, одна лишь суета. Отсюда нѣкоторая двойственность замѣчается въ характерѣ просвѣщенныхъ русскихъ людей: трудно имъ совершенно слиться съ народомъ, а съ другой стороны, они не могутъ не чувствовать и хотя бы смутно не сознавать того, что идеалы западнаго человѣчества и весь строй тамошней жизни имъ совершенно чужды, не соразмѣрны съ ихъ духомъ, хотя и привычны для нихъ по ихъ воспитанію и образованію. Эта раздвоенность въ душѣ образованныхъ русскихъ людей, замѣченная Достоевскимъ, наглядно изображена имъ въ лицѣ Верзилова. „Знаете, говоритъ Верзиловъ въ своемъ семейномъ кругу, мнѣ кажется, что я весь точно раздваиваюсь... Право, мысленно раздваиваюсь и ужасно этого боюсь. Точно подлѣ васъ стоитъ вашъ двойникъ; вы сами умны и разумны, а тотъ непременно хочеть сдѣлать подлѣ васъ какую нибудь бессмыслицу, и иногда превеселю вещь, и вдругъ вы замѣчаете, что это вы сами хотите сдѣлать эту веселую вещь, и Богъ знаетъ зачѣмъ, то есть, какъ-то не хотя хотите, сопротивляясь изъ всѣхъ силъ хотите. Я зналъ, однажды, одного доктора, который на похоронахъ своего отца, въ церкви, вдругъ засвисталъ. Право, я боялся придти сегодня на похороны (Макара Ивановича), потому что мнѣ съ чего-то пришло въ голову непремѣнное убѣжденіе, что я вдругъ засвищу или захохочу, какъ этотъ несчастный докторъ, который довольно не хорошо кончилъ... Знаешь, Соня, вотъ я взялъ опять образъ (который остался въ наслѣдство отъ Макара Ивановича), и знаешь, мнѣ ужасно хочется теперь, вотъ сію секунду, ударить его объ печку, объ этотъ

самый уголь. Я увѣренъ, что онъ разомъ расколется на двѣ половины—ни больше, ни меньше... Соня, я вовсе не объ этомъ пришелъ говорить; я пришелъ что-то сообщить, но совсѣмъ другое. Прощай, Соня (незаконная жена Верзилова изъ его дворовыхъ дѣвокъ,—женщина кроткая и богобоязненная), я отправляюсь опять странствовать, какъ уже нѣсколько разъ отъ тебя отправлялся... Ну, конечно, когда нибудь приду къ тебѣ опять,—въ этомъ смыслѣ ты не минуема. Къ кому же мнѣ и придти, когда все кончится? Вѣрь, Соня, что я пришелъ къ тебѣ теперь, какъ къ ангелу... Не подумай, что съ тѣмъ, чтобъ разбить этотъ образъ, потому что, знаешь ли что, Соня, мнѣ все таки вѣдь хочется разбить... Вдругъ онъ съ послѣднимъ словомъ своимъ, стремительно вскочилъ, мгновенно выхватилъ образъ изъ рукъ Татьяны и, свирѣпо размахнувшись, изо всѣхъ силъ ударилъ его объ уголь изразцовой печки. Образъ раскололся ровно на два куска... Не прими за аллегорію. Соня, я не наслѣдство Макара разбилъ; я только такъ, чтобъ разбить... А все таки къ тебѣ вернусь, къ послѣднему ангелу! А впрочемъ, прими хоть и за аллегорію... (Подростокъ, ч. III, гл. X, 11). Достоевскій видимо много значенія придавалъ этой утверждаемой имъ раздвоенности въ душѣ образованныхъ русскихъ людей. Въ этомъ онъ усматривалъ главное послѣдствіе и выраженіе оторванности отъ народной жизни. Не здѣсь ли должно искать объясненія того, что Раскольниковъ, по изображенію Достоевскаго, хотя очевидно все время сохраняетъ свободу разсудка и воли, такъ что душевно больнымъ признать его никакъ нельзя, однакожь совершаетъ преступленіе и рѣшается на такое дѣло какъ бы по влеченію нѣкоторой посторонней и непонятной для него силы... Но существуетъ ли подобная двойственность у людей вполне здоровыхъ и нормальныхъ, по крайней мѣрѣ въ такомъ видѣ и такой степени, какъ изображается у Достоевскаго, или же въ самомъ дѣлѣ всѣ образованные русскіе люди представлялись Достоевскому душевно-больными, и не есть ли такой взглядъ на образованное общество неминуемый выводъ славянофильской теоріи объ этомъ предметѣ.

## II. *Линицкіи.*

(Продолженіе будетъ).

---

## ОЧЕРКЪ ИСТОРИИ ФИЛОСОФІИ.

(Продолженіе \*).

**Лейбницъ.**—Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ родился въ Лейпцигѣ въ 1646 г. Рано лишившись отца, первоначальнымъ своимъ образованіемъ онъ былъ обязанъ главнымъ образомъ самому себѣ. Собственнымъ самообученіемъ онъ достигъ того, что 12 лѣтъ отъ роду онъ уже бѣгло читалъ по-латыни и разбиралъ по-гречески. 15-ти лѣтъ онъ поступилъ въ университетъ въ своемъ родномъ городѣ—для изученія права, но вмѣстѣ съ тѣмъ занимался и философіей. Къ этому времени относится его знакомство съ сочиненіями Декарта, которыя оказали на него сильное вліяніе. Послѣ двухлѣтняго университетскаго ученія, Лейбницъ въ 1663 г. получилъ степень доктора философіи, а скоро послѣ того въ Нюренбергскомъ университетѣ (въ Альтдорфѣ) получилъ степень доктора правъ. Отказавшись отъ профессорской кафедры, которую ему предлагали въ Альтдорфѣ, Лейбницъ съ тѣхъ поръ велъ многоподвижную жизнь, полную самой разнообразной дѣятельности, и достигъ блестящаго положенія и значенія. Большею частію онъ жилъ при разныхъ европейскихъ дворахъ, гдѣ исполнялъ самыя разнообразныя порученія и занятія. Лейбницъ былъ самымъ многообъемлющимъ умомъ, и всестороннимъ ученымъ и самобытнымъ мыслителемъ, и юристомъ и богословомъ, политикомъ и историкомъ, математикомъ и языковѣдомъ; всюду онъ вносилъ свои плодотворныя идеи и въ самыя разнообразныя отрасли зна-

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 12, 1892 г.

нія и жизни оказалъ большія услуги: Лейбницъ умеръ въ 1716 г., осыпанный при жизни своей многими почестями и титулами <sup>1)</sup>).

Самый главный пунктъ въ философіи Лейбница составляетъ теорія *монадъ*.

*Монадологія Лейбница*.—Философія Лейбница основывается на новомъ понятіи тѣла, а отсюда—на новомъ понятіи субстанціи. По ученію Лейбница, не въ протяженіи состоитъ сущность тѣла, какъ признавали это Декартъ и Спиноза; сущность тѣла есть сопротивленіе, слѣдовательно дѣятельность, потому что говорить о сопротивленіи—значить говорить о дѣятельности. Но дѣятельность есть выраженіе *силы*, поэтому сила и есть сущность тѣла, матеріи. Значить по сущности своей тѣло не есть что либо противоположное духу; какъ духъ, такъ и тѣло имѣютъ одинаковую сущность и эту сущность составляетъ сила; поэтому „сила и должна быть мыслима какъ субстанція, и субстанція можетъ быть мыслима только какъ сила“. Такъ какъ существо субстанціи составляетъ сила, то нельзя допускать, чтобы въ основаніи всего лежала одна субстанція. Всякая вещь обнаруживаетъ присутствіе въ себѣ силы. Нельзя допустить, чтобы одна и та же сила дѣйствовала въ различныхъ вещахъ, т. е. какъ бы дѣлилась между ними, ибо сила по существу своему есть нѣчто нематеріальное, непротяженное, а потому *недѣлимое, простое*. Поэтому, гдѣ замѣчается какое либо дѣйствіе, тамъ должно предполагать и особую дѣйствующую силу; но всякая вещь есть особый центръ дѣятельности, слѣдовательно, сколько есть вещей, столько же нужно признать и самостоятельныхъ, простыхъ, недѣлимыхъ силъ, или субстанцій, т. е. ихъ нужно признать безконечное множество. Эти безконечно многія субстанціи, составляющія основаніе всякой реальности, Лейбницъ назвалъ *монадами* (*μονάς*—единица). Каждая монада, какъ сущность простая и недѣлимая, есть сущность особая, отличная отъ всѣхъ другихъ монадъ, *исключаю-*

<sup>1)</sup> Главнѣйшія сочиненія Лейбница, относящіяся къ философіи, суть: Монадологія, Теодицея, Начала природы и благодати, Новыя опыты о человѣческомъ разумѣ, Новая система природы (всѣ эти сочиненія написаны на французскомъ языкѣ). *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*.

*щая ихъ*, а потому не сливающаяся съ другими монадами; какъ исключаящая все другое, каждая монада единственно въ себѣ самой имѣетъ основаніе своей дѣятельности, есть сущность совершенно замкнутая въ себѣ и недоступная для всякаго посторонняго вліянія, есть сила вполнѣ *самодѣятельная*.—Поскольку монады исключаютъ другъ друга, онѣ непроницаемы, и эта непроницаемость ихъ составляетъ принципъ вещественности или матеріальности; именно, непрерывное дѣйствіе силы непроницаемости является какъ протяженіе, а вслѣдствіе этого монады являются какъ матеріальныя тѣла, такъ что то, что мы называемъ тѣломъ, есть только феноменъ, воспринимаемое чувствами проявленіе силы непроницаемости.—Какъ сущность самодѣятельная, монада обладаетъ двумя способностями: представленіемъ и стремленіемъ. Какъ сила вполнѣ сомодеятельная, каждая монада въ своей дѣятельности, въ своемъ развитіи выражаетъ то, что изначала дано въ ея внутреннемъ существѣ. значитъ она изначала содержитъ въ себѣ въ возможности или *идеально представляетъ* всѣ послѣдующія свои дѣйствія и состоянія, всѣ свои отношенія къ другимъ монадамъ, и ея развитіе должно быть мыслимо какъ переходъ отъ одного представленія къ другому; самый же переходъ этотъ совершается въ силу присущаго ей внутренняго побужденія или *стремленія*. Всѣ монады по природѣ своей одинаковы въ томъ отношеніи, что всѣ суть силы представляющія,—каждая монада прямо представляетъ только саму себя, свое собственное содержаніе, но въ себѣ и чрезъ себя представляетъ и всю совокупность вещей, поэтому каждая монада есть „микрокосмъ“, „зеркало вселенной“. Но въ тоже время каждая монада отлична отъ всѣхъ другихъ, такъ что нѣтъ двухъ монадъ тождественныхъ; различіе монадъ состоитъ въ томъ, что хотя всѣ монады отображаютъ въ себѣ вселенную, но всѣ отображаютъ ее различно—сообразно своему положенію въ ряду другихъ монадъ, и хотя всѣ монады имѣютъ представленія, но однѣ изъ нихъ совсѣмъ не сознаютъ своихъ представленій, другія хотя и сознаютъ ихъ, но смутно, третьи имѣютъ ясно сознаваемые представленія. Душа человѣческая есть монада, обладающая послѣдняго рода представленіями, она есть болѣе совершенное отображеніе вселенной и

вслѣдствіе этого она имѣетъ ясное и отчетливое познаніе о мірѣ.

*Теорія предустановленной гармоніи.*—Поскольку каждая монада отображаетъ вселенную различнымъ образомъ, вселенная представляетъ зрѣлище необыкновеннаго разнообразія; но такъ какъ всѣ монады отображаютъ одну и ту же вселенную, то при этомъ разнообразіи господствуетъ строгое единство. Единство въ разнообразіи есть гармонія, и она основывается на томъ, что существуетъ соотвѣтствіе между состояніями одной монады и состояніями другихъ монадъ. Соотвѣтствіе это не можетъ устанавливаться собственно самодѣятельностію монадъ, потому что онѣ, какъ сущности совершенно замкнутыя въ себѣ, не могутъ имѣть никакого прямого воздѣйствія другъ на друга,—монада души, напримѣръ, не можетъ дѣйствовать на монады тѣла и наоборотъ; поэтому соотвѣтствіе между монадами можно объяснить только тѣмъ, что оно первоначально—при самомъ созданіи міра *предустановлено* Богомъ. Въ силу предустановленной Богомъ гармоніи, напримѣръ, душа и тѣло такъ же необходимо согласуются между собою, какъ необходимо должны согласоваться двое часовъ, совершенно одинаково устроенныхъ и точно провѣренныхъ.

По Лейбницу, существованіе міра необходимо ведетъ къ признанію бытія Бога, какъ Творческой причины его. Безъ признанія Бога, существованіе міра не имѣло бы „достаточнаго основанія“. „Необходимо, говоритъ Лейбницъ, чтобы достаточное основаніе стояло внѣ ряда случайныхъ (условныхъ) вещей и заключалось въ бытіи необходимомъ, имѣющемъ въ самомъ себѣ основаніе своего существованія; иначе мы никогда не получимъ достаточнаго основанія. Это-то послѣднее основаніе сущаго и называется Богомъ“.

*Оптимизмъ Лейбница.*—Какъ произведеніе премудраго, всеблагаго и всемогущаго Бога, существующій міръ, по воззрѣнію Лейбница, долженъ быть лучшимъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ; ибо если бы былъ возможенъ міръ лучше того, который дѣйствительно существуетъ, то премудрость божественная его избрала бы, благодать божественная его восхотѣла бы, а всемогущество Божіе должно бы его создать. Чтобы оправдать

это оптимистическое воззрѣніе на міръ, Лейбницъ доказываетъ, что если въ мірѣ и существуетъ несовершенство, зло, то это необходимо и служитъ только условіемъ наилучшаго устройства міра въ его цѣломъ. По мнѣнію Лейбница, если стать на надлежащую точку зрѣнія, то нельзя не увидѣть, что всякое такъ называемое зло,—всѣ естественные недостатки (метафизическое зло), физическія бѣдствія (физическое зло), пороки (нравственное зло) суть не болѣе, какъ необходимыя тѣни въ картинѣ, необходимыя диссонансы въ музыкѣ, безъ которыхъ невозможно художественное созданіе. Это суть только средства и условія для добра, подобно тому какъ гроза служитъ средствомъ для очищенія воздуха; безъ существованія того, что намъ кажется какимъ-либо зломъ, сотворенныя силы не знали бы препятствій, безъ препятствій не было бы борьбы, а безъ борьбы не было бы и торжества побѣды; безъ борьбы со зломъ дѣйствія человѣка не имѣли бы никакого нравственнаго достоинства. Итакъ „все служитъ къ лучшему въ лучшемъ изъ возможныхъ міровъ“.

Изъ приверженцевъ и продолжателей философіи Лейбница болѣе значительное вліяніе на ходъ развитія философіи имѣлъ *Вольфъ*.

*Вольфъ*. *Его значеніе въ философіи*.—Христіанъ Вольфъ (род. въ Бреславлѣ въ 1679 г., занималъ профессорскую кафедру сначала въ Лейпцигѣ, потомъ въ Галле, потомъ въ Марбургѣ и, наконецъ, опять въ Галле, гдѣ и умеръ въ 1754 года) не былъ самостоятельнымъ мыслителемъ; въ главныхъ своихъ взглядахъ онъ держался Лейбница, хотя нѣкоторыхъ наиболѣе смѣлыхъ его мыслей и не принялъ, а нѣкоторыя видоизмѣнилъ и преобразовалъ. — Такъ, что касается монадъ, то вмѣстѣ съ Лейбницомъ Вольфъ признаетъ ихъ за единичныя, недѣлимыя силы, лежація въ основаніи всего сущаго; соглашается и съ тѣмъ, что дѣятельность монадъ можетъ быть только внутренняя. Но онъ не признаетъ, что дѣятельность монадъ ограничивается только представленіемъ и что всѣ монады одарены этою дѣятельностію. Чтобы объяснить тѣлесное движеніе, онъ утверждаетъ, что дѣятельность монадъ можетъ быть различная и что въ основаніи тѣлеснаго нужно признать силы другого

рода, чѣмъ въ основаніи духовнаго бытія. Такимъ образомъ Вольфъ разрушаетъ основную идею Лейбницевоу монадологіи о коренномъ единствѣ духовнаго и тѣлеснаго, души и тѣла и возвращается къ дуализму Декарта. Признавъ душу и тѣло различными субстанціями, Вольфъ тѣмъ самымъ разрушаетъ ту духовную связь, которая у Лейбница въ понятіи монады связывала порядокъ всѣхъ существъ. вмѣстѣ съ этимъ въ философіи Вольфа разрушается понятіе внутренней цѣлесообразности вещей; цѣль вещей поставляется не въ нихъ, а внѣ ихъ, за ними признается, собственно говоря, не цѣлесообразность, а только цѣлепригодность или полезность; такимъ образомъ внутренняя цѣлесообразность превращается во внѣшнюю и жизнь обращается въ машину.

Не смотря на недостатокъ оригинальности и самостоятельности философствованія, Вольфу принадлежит большая заслуга и въ области философіи. Его заслуга главнымъ образомъ заключается въ томъ, что онъ первый соединилъ все, относящееся къ области философскаго знанія, въ одно цѣлое и этому цѣлому сообщилъ строгую систематическую форму, точно разграничивъ всѣ отдѣльныя части философіи и всѣмъ частямъ указавъ опредѣленное мѣсто и опредѣленную задачу <sup>1)</sup>.

Въ самой разработкѣ своей обширной системы Вольфъ старался примѣнить строгій математическій методъ и дѣйствительно разработалъ ее съ самою добросовѣстною основательностію; этимъ свойствомъ своей философіи, какъ замѣчаетъ Кантъ, онъ пробудилъ въ Германіи угасшій было здѣсь духъ основательности. И Гегель называетъ Вольфа за его методичность учителемъ Германіи. Немаловажная заслуга Вольфа состоитъ и

<sup>1)</sup> Философію Вольфъ опредѣляетъ какъ науку о возможномъ, т. е. о томъ, что не заключаетъ въ себѣ противорѣчія, и соответственно двумъ главнымъ способностямъ челоука—познавательной и дѣятельной (желательной) раздѣляетъ всю философію на теоретическую философію или *метафизику* и *практическую философію*; обѣимъ этимъ частямъ предпосылается логика. Метафизика въ свою очередь дѣлится на онтологію (наука о сущемъ вообще), космологію, психологію и рациональную теологію; практическая философія подраздѣляется на этику (наука о челоуцкѣ, взятюмъ отдѣльно), экономіку (наука о челоуцкѣ, какъ членѣ семейства) и политіку (наука о челоуцкѣ, какъ гражданинѣ).



въ томъ, что онъ „научилъ философію говорить и писать по нѣмецки“. Это обстоятельство въ связи съ тѣмъ, что философія Вольфа при своей основательности отличается удобопонятностію и ясностію, было причиною того, что эта философія скоро сдѣлалась популярною и приобрѣла широкое господство; нѣкоторое время она совершенно царила въ Германіи.

## 2. Эмпирическое направленіе въ новой философіи.

**Баконъ.**—Основателемъ эмпирическаго направленія въ новой философіи былъ Баконъ, который поэтому, на ряду съ Декартомъ, поставляется во главѣ новой философіи. Баконъ родился въ 1561 г., былъ при Іаковѣ I хранителемъ великой печати Англіи, потомъ сталъ великимъ канцлеромъ и барономъ Веруламскимъ, наконецъ виконтомъ Албанскимъ. Баконъ отличался истинною преданностію наукѣ, но какъ нравственный характеръ былъ не безъ значительныхъ слабостей, изъ которыхъ главными были честолюбіе и страсть къ роскоши. Умеръ въ 1626 г. Баконъ не создалъ какого-нибудь цѣльнаго философскаго міровоззрѣнія; главной задачей его философскаго ученія было указаніе средствъ, которыя могутъ способствовать улучшенію состоянія человѣческихъ знаній, и его значеніе въ исторіи философіи главнымъ образомъ состоитъ въ томъ, что онъ привелъ во всеобщее сознаніе важное значеніе опыта и индукціи, какъ главнѣйшихъ орудій истинно-научнаго знанія<sup>1)</sup>.

**Ученія Бакона о познаніи, о значеніи опыта и индукціи.**—Сознавая всю неудовлетворенность состоянія знаній въ предшествовавшее ему время, Баконъ пришелъ къ убѣжденію въ необходимости полнаго преобразованія науки, чтобы она не вращалась только въ бесплодной діалектической игрѣ понятіями и въ пустыхъ словопреніяхъ, какъ было въ средніе вѣка, но чтобы служила къ пользѣ и величію человѣчества. Признавая главными причинами неудовлетворительнаго состоянія науки въ средніе вѣка, съ одной стороны, рабское поклоненіе древ-

<sup>1)</sup> Главныя сочиненія Бакона суть: De dignitate et augmentis scientiarum, Novum organum scientiarum; эти сочиненія собственно суть части одного задуманнаго Бакономъ обширнаго труда —подъ заглавіемъ Instauratio magna.

нимъ авторитетамъ, которые больше любили разсуждать о вещахъ, нежели изучать ихъ, и, съ другой стороны, пренебреженіе къ опыту, которое открывало широкій входъ въ науку невѣжественному суевѣрію и предрасудкамъ, Баконъ указываетъ, что улучшеніе состоянія человѣческихъ знаній возможно будетъ только тогда, когда познающій разумъ освободится отъ подчиненія всякимъ авторитетамъ, очиститъ себя отъ всѣхъ предвзятыхъ мнѣній и предрасудковъ и обратится къ непосредственному изученію природы. Поэтому преобразование науки, по мнѣнію Бакона, главнымъ образомъ должно состоять въ томъ, чтобы опытъ поставленъ былъ единственнымъ основаніемъ всякаго научнаго знанія. Наука должна быть вѣрнымъ отраженіемъ дѣйствительности, и „только та есть истинная философія, говоритъ Баконъ, которая вѣрнѣе всего передаетъ голосъ самого міра и написана какъ бы подъ диктовку міра, не прибавляетъ чего-нибудь своего, но только повторяетъ и отражаетъ“. А чтобы вѣрно воспринимать и истолковывать голосъ природы, нужно прежде всего устранить тѣ ложныя представленія, обманчивые образы, которые укоренились въ человѣческомъ умѣ, предъ которыми, какъ предъ *нумирами* (*idola*), онъ привыкъ преклоняться. Эти обманчивые образы бываютъ четырехъ родовъ: одни коренятся въ опихъ свойствахъ человѣческой природы (*idola tribus*), другіе вытекаютъ изъ индивидуальныхъ особенностей людей (*idola specus*), третьи имѣютъ свой источникъ въ общественныхъ отношеніяхъ (*idola fori*) и четвертые распространяются появляющимися различными ученіями (*idola theatri*). Освободившись отъ обманчивыхъ представленій, умъ долженъ обратиться всецѣло къ опыту. Путемъ опыта, т. е. наблюденій и экспериментовъ, нужно сначала собрать возможно большее количество фактовъ, а потомъ эти факты должны быть методически переработаны. Въ этомъ случаѣ должна найтись себѣ примѣненіе правильная индукція. Та индукція, которой училъ Аристотель (индукція „черезъ простое перечисленіе“), совсѣмъ недостаточна, она приводитъ къ ненадежнымъ выводамъ, которые могутъ потерять всякое значеніе отъ одного встрѣтившагося противорѣчащаго имъ факта. Чтобы посредствомъ индукціи можно было достигнуть вполнѣ со-

стоятельныхъ выводовъ, для этого, во-первыхъ, нужно дѣлать индуктивное обобщеніе съ строгою постепенностію; отъ частнаго нельзя переходить сейчасъ же къ самому общему, но нужно постепенно, шагъ за шагомъ, восходить отъ менѣе общаго къ болѣе общему, пока не получатся самыя общія положенія (аксіомы или законы). При этомъ, во вторыхъ, нужно устранять все случайное и стараться доказать самую невозможность существованія такихъ фактовъ (отрицательныхъ инстанцій), которые могли бы противорѣчить выводамъ индукціи, такъ чтобы противъ этихъ выводовъ „уже нельзя было на демонстративныхъ основаніяхъ привести ни одного противорѣчающаго свидѣтельства, никакой отрицательной инстанціи“. Для этого въ индуктивномъ изслѣдованіи, прежде чѣмъ дѣлать какойнибудь выводъ, нужно стараться отыскивать отрицательныя инстанціи, идти имъ на встрѣчу. „Мы должны проходить черезъ отрицательныя условія къ положительнымъ, постоянно исключая случайное“. Полученные такимъ путемъ индуктивные выводы затѣмъ должны быть провѣрены опытами, и если эта провѣрка подтвердитъ ихъ, то тогда они должны быть признаны несомнѣнно достовѣрными, т. е. эти выводы будутъ выражать дѣйствительныя законы природы.—Такъ опытъ и правильная индукція, по мнѣнію Бакона, дадутъ человѣку возможность познать природу вещей, какова она есть въ дѣйствительности; а это познаніе должно расширить могущество человѣка надъ природой, ибо наука и могущество нераздѣльны: „мы столько можемъ, сколько знаемъ“.

Въ прямой связи съ ученіемъ Бакона стоитъ ученіе *Лонна*, который въ духѣ эмпиризма старался изслѣдовать самое происхожденіе человѣческаго познанія и чрезъ то опредѣлить его границы и степень его объективнаго значенія.

**Локкъ.**—Джонъ Локкъ, соотечественникъ Бакона, родился въ 1632 г. Въ молодости онъ занимался преимущественно естествознаніемъ и медициной, но посвящалъ время и изученію философіи. Естественна-научныя занятія раскрыли ему безжизненность схоластической философіи и, безъ сомнѣнія, имѣли вліяніе на то, что онъ явился рѣшительнымъ поборникомъ философскаго эмпиризма. Локкъ не избралъ себѣ какогонибудь

опредѣленнаго служебнаго поприща и предпочиталъ отдавать-ся свободной литературной дѣятельности. Умеръ въ 1704 г. Главнѣйшее сочиненіе Локка есть „Опытъ о человѣческомъ разумѣ“. Въ этомъ сочиненіи и отрицательно,—посредствомъ критики ученія о врожденныхъ идеяхъ, и положительно Локкъ доказываетъ то основное положеніе, что все наше знаніе происходитъ изъ опыта.

*Локкова критика ученія о врожденныхъ идеяхъ.*—Такъ какъ во времена Локка господствовало ученіе, признававшее извѣстныя *прирожденные* душѣ идеи, т. е. такія основоположенія, первоначальныя истины (теоретическія и практическія), которыя существуютъ въ душѣ раньше всякаго опыта, то Локкъ прежде всего подвергаетъ критикѣ это ученіе. Защитники этого ученія какъ на доказательство природности извѣстныхъ идей указывали на ихъ всеобщность и первоначальность; Локкъ, совсѣмъ наоборотъ, доказываетъ, что всѣ идеи, которыя выдаются за природныя, не могутъ быть признаны ни всеобщими, ни первоначальными. Что онѣ не первоначальны, это, по Локку, видно изъ того, что онѣ сознаются людьми не раньше другихъ идей, опытное происхожденіе которыхъ не можетъ подлежать никакому сомнѣнію; въ развитіи разума и познанія, напротивъ, частныя наблюденія всегда предшествуютъ сознанію общихъ основоположеній и всякимъ общимъ истинамъ. Что такъ называемыя природныя идеи не всеобщы, т. е. принимаются не всѣми, это, по Локку, доказывается тѣмъ, что дѣти, идіоты, а также цѣлая масса людей безъ образованія не обнаруживаютъ никакого понятія о тѣхъ истинахъ (аксіомахъ) и принципахъ, которые обыкновенно считаются врожденными. Думать, что эти истины и принципы существуютъ (начертаны) въ разумѣ всѣхъ людей, но лишь не всѣми сознаются, значитъ допускать противорѣчіе,—„существовать въ разумѣ“ значитъ „быть въ сознаніи“, а потому говорить, что нѣчто есть въ разумѣ, но только это не сознается, все равно, что говорить, что нѣчто и есть и не есть въ разумѣ.—Вслѣдствіе всего этого Локкъ утверждаетъ, что въ душѣ нѣтъ ничего приржденнаго, что душа первоначально есть *tabula rasa*, *чистая бумага* (доска), на которой ровно ничего не написано. Откуда же и какъ на этой бумагѣ появляются письма?

*Ученіе Локка о происхожденіи познанія, его границахъ и досто-  
вѣрности.*—По ученію Локка, душа, будучи первоначально пу-  
стою, наполняется содержаніемъ только путемъ внѣшнихъ впе-  
чатлѣній и путемъ внутренняго наблюденія надъ тѣмъ, что про-  
исходитъ въ душѣ вслѣдствіе дѣйствія на нее внѣшнихъ пред-  
метовъ; такимъ образомъ источникомъ познанія Локкъ при-  
знаетъ двоякаго рода опытъ: внѣшній—*ощущеніе* и внутренній,  
который онъ называетъ *рефлексію*. Этими двумя путями не-  
посредственно получаютъ „простыя“ идеи (представленія); всѣ  
онѣ даются намъ извнѣ и являются отраженіемъ отдѣльныхъ  
разнообразныхъ качествъ предметовъ; при чемъ однѣ изъ про-  
стыхъ идей имѣютъ дѣйствительное сходство съ тѣмъ, что есть  
въ самихъ предметахъ (это идеи „первичныхъ“ качествъ, ка-  
ковы: вещественность, фигура, движеніе), другія такого свой-  
ства не имѣютъ (это идеи „вторичныхъ“ или производныхъ ка-  
чествъ предметовъ, каковы, напримѣръ, цвѣта, звуки). Простыя  
идеи составляютъ первоначальный матеріалъ познанія. Какъ  
изъ буквъ чрезъ соединеніе ихъ образуются слоги и слова, такъ  
изъ простыхъ идей разумъ собственно своею дѣятельностію  
образуетъ „сложныя“ идеи. И такъ какъ простыя идеи про-  
исходятъ изъ опыта, то и сложныя идеи, какъ образующіяся  
изъ простыхъ, имѣютъ, слѣдовательно, тотъ же источникъ.  
*Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu* <sup>1)</sup>). Все  
познаніе собственно состоитъ въ тѣхъ операціяхъ, какія ра-  
зумъ производитъ надъ идеями, и главными умственными опе-  
раціями здѣсь являются: сравненіе, соединеніе и отвлеченіе.  
Мы замѣчаемъ, что однѣ идеи находятся въ согласіи другъ съ  
другомъ, а другія—нѣтъ; наше познаніе и имѣетъ своимъ пред-  
метомъ усмотрѣніе связи и соотвѣтствія, или же несогласія и  
несоотвѣтствія нашихъ идей. Сравнивая, соединяя и отвлекая  
идеи, мы такимъ путемъ получаемъ всѣ наши общія и отвле-  
ченныя понятія и развиваемъ всю систему нашихъ знаній.  
Отсюда очевидно, что въ нашемъ познаніи мы не выходимъ за  
предѣлы нашихъ идей, въ немъ мы имѣемъ дѣло только съ

<sup>1)</sup> Лейбницъ, опровергая Локкову теорію познанія, дополнилъ это положеніе  
Локка такъ: *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, nisi intellectus.*

идеями и никакъ не съ вещами. Всѣ наши общія понятія, всѣ идеи о сверхчувственномъ, какъ простыя продукты нашего ума, нисколько не выражаютъ того, что принадлежитъ дѣйствительному существованію вещей. Образую общія понятія, нашъ разумъ дѣлаетъ не болѣе, какъ устанавливаетъ знаки, посредствомъ которыхъ онъ удобнѣе обзрѣваетъ безконечное разнообразіе представленій, а поэтому мы ничего не знаемъ о томъ, что такое обозначаемыя нашими понятіями вещи сами въ себѣ. Но это однако не значитъ, чтобы все въ нашемъ познаніи было призрачно и обманчиво, чтобы наше познаніе совсѣмъ было лишено свойства достовѣрности. Нужно различать двоякую достовѣрность: субъективную (или формальную), основывающуюся на согласіи нашихъ идей однѣхъ съ другими, и объективную (или реальную), состоящую въ согласіи нашихъ идей съ самою дѣйствительностію. Что касается субъективной достовѣрности, то она можетъ принадлежать нашему познанію—независимо отъ того, будетъ ли оно обладать объективною достовѣрностію или нѣтъ. Субъективною достовѣрностію и обладаютъ всѣ наши познанія, какъ скоро они представляютъ собою правильно составленныя положенія; такъ, на примѣръ, математическія положенія имѣютъ несомнѣнную силу, хотя въ дѣйствительности и нельзя найти чего либо соответствующаго имъ. Что касается объективной достовѣрности, то въ строгомъ смыслѣ она принадлежитъ только простымъ идеямъ и изъ нихъ собственно только тѣмъ, которыя соответствуютъ „первичнымъ“ качествамъ предметовъ. Но и всѣ сложныя идеи, *насколько* онѣ имѣютъ согласіе съ простыми идеями, должны быть признаны также объективно достовѣрными. Совсѣмъ не имѣютъ никакого соответствія съ содержаніемъ простыхъ идей образуемыя разумомъ понятія о субстанціяхъ (сущностяхъ). Въ этихъ понятіяхъ мы мыслимъ лишь нѣчто неизвѣстное, что должно существовать какъ носитель тѣхъ качествъ, которыя производятъ въ насъ простыя идеи. Но хотя всякая субстанція есть только умственный знакъ чего-то неизвѣстнаго, но все же этотъ знакъ обозначаетъ что-то, *что дѣйствительно существуетъ*, имѣетъ свой архетипъ (первообразъ) внѣ насъ, и въ этомъ смыслѣ субстанція имѣетъ объективную реальность. Такъ, мы не зна-

емъ, что такое душа, что такое Богъ, что такое внѣшній міръ по своему существу; но и душа, и Богъ, и внѣшній міръ несомнѣнно существуютъ. Наше собственное существованіе для насъ непосредственно очевидно. Въ существованіи Бога насъ убѣждаетъ то, что міръ долженъ имѣть своего Творца, такъ какъ изъ ничего ничего не можетъ сдѣлаться. Наконецъ, въ существованіи внѣшняго міра насъ убѣждаетъ то, что нашимъ простымъ идеямъ должны соответствовать внѣшнія реальности, такъ какъ нашъ умъ не въ состояніи образовать этихъ идей безъ содѣйствія чувственности.

Дальнѣйшее развитіе Локкова эмпиризма представляетъ собою ученіе Юма.

**Юмъ. Его ученіе о познаніи.**—Давидъ Юмъ родился въ Эдинбургѣ въ 1711 г. Онъ извѣстенъ не только какъ философъ, но и какъ историкъ и какъ государственный человѣкъ. Умеръ въ 1776 г. <sup>1)</sup> Въ своихъ философскихъ воззрѣніяхъ Юмъ прямо примыкаетъ къ воззрѣніямъ Локка на происхождение всѣхъ нашихъ познаній изъ опыта. Подобно Локку, Юмъ утверждаетъ, что содержаніе нашего знанія всецѣло заимствуется или изъ внѣшнихъ чувствъ, или изъ внутренняго чувства; дѣятельность души въ познаніи состоитъ только въ разборѣ и соединеніи того матеріала, который получается этимъ путемъ. Порядокъ и связь, какіе существуютъ между нашими идеями, предполагаютъ особія начала, по которымъ эти идеи группируются, и эти начала суть: *сходство, смежность* (въ пространствѣ и во времени) и *начало причинности*. Юмъ старается доказать, что эти начала, управляя соединеніемъ нашихъ идей, не выражаютъ никакого дѣйствительнаго необходимаго отношенія, которое бы принадлежало природѣ самыхъ вещей. Такъ, по началу сходства у насъ образуются общія или родовыя понятія. Нельзя думать, что эти понятія выражаютъ нѣчто реальное. Дѣйствительно существуютъ только отдѣльные предметы, а общія понятія не болѣе, какъ фикціи; они возникаютъ просто потому,

<sup>1)</sup> Главный философскій трудъ Юма есть «Исслѣдованіе о человѣческомъ разсудкѣ»; Юму принадлежатъ также: Исслѣдованіе о началахъ нравственности, Естественная исторія религіи, Исторія Англіи и другія сочиненія.

что мы привыкаемъ представлять себѣ сходныя идеи въ ихъ соединеніи и называть ихъ однимъ именемъ.—По началу смежности мы соединяемъ вмѣстѣ идеи отдѣльныхъ качествъ, которыя воспринимаются нами совмѣстно существующими, и представляемъ, что въ самыхъ вещахъ есть нѣчто такое, что связываетъ и объединяетъ эти качества; это нѣчто мы мыслимъ какъ сущность или субстанцію. Но такъ какъ понятіе субстанціи нельзя свести на чувственное впечатлѣніе, то очевидно, что въ дѣйствительности ему ничего не соответствуетъ. Въ этомъ понятіи мы обманчиво принимаемъ за существующее внѣ насъ то, что на самомъ дѣлѣ есть только простая ассоціація нашихъ идей, и этотъ обманъ происходитъ оттого, что, вслѣдствіе многократнаго наблюденія извѣстныхъ качествъ совмѣстно существующими, у насъ образуется привычка представлять эти качества какъ постоянно пребывающее нераздѣльное цѣлое. Поэтому Юмъ отвергаетъ существованіе всякихъ субстанцій, какъ духовныхъ, такъ и тѣлесныхъ.—Но болѣе всего Юмъ останавливается на изслѣдованіи начала причинности. Для науки понятіе причины несомнѣнно есть самое важнѣйшее, такъ какъ на немъ основывается всякое познаніе связи вещей. спрашивается, какъ возникаетъ это понятіе? Несомнѣнно, что до понятія о причинномъ отношеніи вещей нашъ разумъ не могъ дойти а priori; познаніе а priori можетъ доходить только до чего-нибудь тождественнаго, но дѣйствіе и причина суть совершенно различныя вещи, и потому никакое самое тщательное размышленіе не можетъ открыть въ причинѣ ея дѣйствія. Нельзя также признать и того, что о причинномъ отношеніи вещей мы узнаемъ изъ опыта—внѣшняго или внутренняго. Внѣшній опытъ представляетъ намъ только непрерывную смѣну фактовъ и больше ничего,—онъ не даетъ намъ никакого указанія на то, что факты связаны между собою какимъ-либо внутреннимъ отношеніемъ. Точно также и наблюденія надъ нашею собственною душевною жизнію открываютъ намъ только одну послѣдовательность явленій, но нисколько не указываютъ намъ на причинное отношеніе между ними. Правда, мы думаемъ обыкновенно, что наша воля служитъ причиною нашихъ дѣйствій, и мы ежеминутно чувствуемъ, что



наши дѣйствія повинуются велѣнiямъ воли, но при всемъ томъ связь воли съ нашими дѣйствiями остается для насъ все таки совершенно неизвѣстной,—мы ничего не знаемъ о томъ, какъ именно, чрезъ какiя средства влiянiе воли осуществляется въ нашихъ дѣйствiяхъ. Итакъ ни а рiогi, ни въ опытѣ намъ не дается причинное отношенiе вещей. Какъ-же возникаетъ у насъ понятiе о причинѣ? Оно, по мнѣнiю Юма, возникаетъ у насъ вслѣдствiе нашей привычки видѣть извѣстныя явленiя постоянно связанными во времени. Эта связь явленiй, которая открывается въ опытѣ, приучаетъ наше воображенiе переходить отъ явленiя предшествующаго къ слѣдующему за нимъ и представлять, что послѣдующее явленiе постоянно и всегда *должно* слѣдовать изъ предшествующаго. Итакъ въ дѣйствительности существуетъ между вещами только отношенiе послѣдовательности, но мы сами произвольно превращаемъ это отношенiе въ причинную связь и образуемъ понятiе причинности. Это понятiе, слѣдовательно, не имѣетъ никакого объективнаго значенiя.

*Скептическiй выводъ Юма.*—Если всѣмъ нашимъ общимъ (родовымъ) понятiямъ, а также понятiямъ субстанцiи и причинности не соотвѣтствуетъ никакая объективная реальность, то отсюда прямымъ выводомъ является то, что наука, ставшая своей задачей познание основъ и необходимой связи вещей, должна быть признана невозможной для человѣческаго разума. Мы должны ограничить наше познание единственно только тѣмъ, что дается въ опытѣ. Отъ эмпирически даннаго мы не имѣемъ права дѣлать заключенiя къ трансцендентному (къ тому, что выходитъ за предѣлы опыта), какъ Богъ и безсмертiе души. Мы также не имѣемъ права утверждать, что существуютъ внѣшнiе предметы и существуетъ душа, какъ субстанцiи. Наше достовѣрное познание ограничивается только кругомъ тѣхъ идей, которыя образуются у насъ изъ чувственныхъ воспрiятiй, и кромѣ сходства, сосуществованiя и послѣдовательности нашихъ идей намъ ничего достовѣрно не извѣстно.

Эмпиризмъ, основанный въ Англiи Закономъ и скоро сдѣлавшiйся здѣсь господствующимъ направлениемъ, не былъ про-

веденъ здѣсь до своихъ крайнихъ послѣдствій; напротивъ, тѣ смѣлыя, но далеко еще не крайніе выводы, къ которымъ, выходя изъ началъ эмпиризма, пришли частію Локкъ, а главнымъ образомъ Юмъ, скоро вызвали въ Англіи противодѣйствіе эмпирическому направленію. Это противодѣйствіе выразилось, съ одной стороны, въ появленіи идеализма (въ философіи Берклея) и съ другой стороны, въ возникновеніи философіи „здраваго смысла“ (философіи Шотландской школы).—Между тѣмъ, перенесенный на континентъ—во Францію, эмпиризмъ скоро доведенъ былъ здѣсь до самыхъ крайнихъ своихъ предѣловъ и перешелъ сначала въ крайній сенсуализмъ (Кондильяка), а потомъ въ материализмъ (французскаго просвѣщенія XVIII вѣка).

*Противодѣйствіе эмпирическому направленію философіи въ Англіи.*

**Берклея.**—Джорджъ Берклея родился въ Ирландіи въ 1685 г., былъ впоследствии епископомъ Клейнскимъ. Это былъ безусловно нравственный человѣкъ по жизни, глубоко честный мыслитель и обладалъ самыми основательными познаніями не только въ богословіи и философіи, но и въ естественныхъ наукахъ. Умеръ въ 1753 г. <sup>1)</sup>. Главной задачей Берклея была борьба противъ матеріалистическаго направленія и потому, хотя онъ въ главныхъ основаніяхъ своей философіи прямо примыкаетъ къ эмпиризму Локка, но въ своихъ выводахъ существенно расходится съ Локкомъ и принимаетъ полемическое направленіе противъ него. Подобно Локку, Берклея отвергаетъ врожденныя идеи и признаетъ, что наше познаніе основывается на нашихъ ощущеніяхъ. Но тогда какъ Локкъ усвоилъ (какъ и обычное мнѣніе усвоитъ) ощущеніямъ объективное значеніе, признавая, что они являются въ насъ отраженіемъ реальной внѣшней дѣйствительности, Берклея утверждаетъ, что всѣ наши ощущенія суть нѣчто чисто субъективное. Относительно нѣкоторыхъ ощущеній уже Локкъ долженъ былъ признать, что они выражаютъ не то, что присуще вещамъ самимъ въ себѣ,

<sup>1)</sup> Изъ философскихъ сочиненій Берклея болѣе замѣчательны: Новая теорія зрѣнія, Начала человѣческаго познанія, Разговоры Гиласа съ Филоноусомъ.

а то, что принадлежитъ собственно только чувствующему субъекту (каковы, на примѣръ, ощущенія цвѣта, звука); но вмѣстѣ съ этимъ относительно другихъ ощущеній Локкъ допускалъ, что они выражаютъ дѣйствительныя („первичныя“) качества вещей (какъ, на примѣръ, ощущенія протяженія, движенія). Въ этомъ взглядѣ Локка Берклея видитъ непослѣдовательность и заблужденіе. По мнѣнію Берклея, при *всѣхъ* нашихъ ощущеніяхъ, безъ исключенія, мы не выходимъ, такъ сказать, изъ предѣловъ самихъ себя. Подобно тому, какъ цвѣтъ существуетъ только для видящаго и звукъ—только для слышащаго, такъ и *все* вообще, что мы воспринимаемъ въ какихъ бы то ни было ощущеніяхъ, существуетъ только для ощущающаго субъекта. Существовать значитъ воспринимать и быть воспринимаемымъ,—*esse* есть *percipi*; что не бываетъ воспринимаемо, то и не существуетъ. Изъ соединенія отдѣльныхъ воспріятій нашею представляющею дѣятельностію образуются идеи предметовъ, и очевидно, эти идеи не суть отображенія какихъ либо отличныхъ отъ нихъ, существующихъ внѣ представляющаго духа предметовъ; наши идеи и суть самыя объективно существующіе предметы, такъ что кромѣ идей никакихъ отличныхъ отъ нихъ внѣшнихъ предметовъ нѣтъ. По обычному мнѣнію, внѣ насъ существуетъ міръ матеріальныхъ вещей, которыя дѣйствуютъ на насъ и производятъ въ насъ представленія; но эта мысль не можетъ быть допущена. Матеріальные предметы, если бы они и дѣйствительно существовали, не могли бы быть возбудителями въ насъ представленій — уже потому, что матерія свойственна страдательности, инерція; притомъ совѣмъ нельзя понять, какъ матеріальные предметы, будучи совершенно отличны отъ духа, могли бы дѣйствовать на него и производить въ немъ нѣчто совершенно противоположное имъ—идеи. Поэтому нужно совершенно отвергнуть мнѣніе о существованіи внѣ насъ матеріальнаго міра, какъ причины нашихъ представленій. Наши представленія, какъ нѣчто духовное, могутъ происходить только отъ духа. Но нашъ духъ не можетъ считаться причиною всѣхъ возникающихъ въ немъ идей,—мы ясно сознаемъ, что многія идеи являюся въ насъ совершенно независимо отъ нашей воли. Поэтому мы должны допустить, что

идеи постоянно существуютъ въ Духѣ Безконечномъ, Богѣ, „Который знаетъ и содержитъ всѣ вещи и предлагаетъ ихъ нашему взору такимъ способомъ и по такимъ правиламъ, какія Онъ Самъ установилъ и какія у насъ называются законами природы“. Итакъ, то, что мы называемъ внѣшними предметами, суть только идеи, которыя существуютъ въ Богѣ и которыя мы получаемъ отъ Него; что мы называемъ природой, есть только соединеніе и преемственное теченіе идей; что мы называемъ законами природы, есть только постоянный порядокъ, въ которомъ слѣдуютъ идеи одна за другой.

Нельзя не видѣть, что ученіе Берклея имѣетъ большое сходство съ ученіемъ Мальбранша. Разница между этими мыслителями заключается только въ томъ, что по Мальбраншу идеи, созерцаемыя въ Богѣ, суть общія сущности вещей, которыя содержатся въ самой божественной субстанціи,—по Берклею—идеи суть сами объективно существующія вещи и суть произведеніе или феноменъ божественной воли и разума.

Шотландская школа.—Тогда какъ эмпиризмъ въ томъ его видѣ, какъ онъ выразился главнымъ образомъ въ ученіи Локка, нашелъ себѣ противника въ лицѣ Берклея,—тѣ одностороннія ученія, какія выведены были изъ началъ эмпиризма Юмомъ и Берклеемъ, вызвали противодѣйствіе себѣ со стороны шотландскихъ философовъ, основавшихъ то направленіе въ философіи, которое извѣстно подъ именемъ „философіи здраваго (или общаго) смысла“. Во главѣ этихъ философовъ стоитъ Томасъ Ридъ (род. въ 1710 г., былъ профессоромъ сначала въ Эбердинской королевской коллегіи, а потомъ въ Глазговскомъ университетѣ, умеръ 1796 г.). Изъ послѣдователей направленія, проложеннаго Ридомъ, болѣе замѣчательны: Дюгальдъ Стюартъ (род. въ 1753 г., былъ профессоромъ нравственной философіи въ Эдинбургѣ, умеръ 1828 г.) и въ позднѣйшее время Гамильтонъ (род. 1788 г., былъ профессоромъ сначала исторіи, а потомъ логики и метафизики въ Эдинбургѣ, умеръ 1856 г.).

*Главныя положенія философіи здраваго смысла.*—Такія явно одностороннія ученія, какъ скептицизмъ Юма и имматериализмъ (т. е. ученіе, отрицающее существованіе всего матеріальнаго) Берклея, были лишь послѣдовательнымъ развитіемъ того основ-

наго положенія эмпиризма (Локка), что наша душа первоначально является безсодержательной и все свое содержаніе пріобрѣтаетъ только путемъ опыта, — изъ внѣшняго и внутренняго воспріятія. Если же это положеніе эмпиризма ведетъ къ такимъ слѣдствіямъ, принятію которыхъ прямо противится здравый человѣческій смыслъ, то, очевидно, оно должно быть ложно, — значить не все содержащееся въ человѣческомъ духѣ можетъ быть выводимо изъ опыта; таково первое положеніе, къ которому приходитъ философія здраваго смысла. И именно, по ученію Рида и его послѣдователей, то, что мы называемъ здравымъ смысломъ человѣческимъ, содержитъ въ себѣ нѣчто такое, чего нельзя ставить въ зависимость отъ опыта, но что должно быть признано первоначальнымъ въ человѣческомъ духѣ, вытекающимъ изъ самой природы познающей дѣятельности разума. Человѣческому разуму на всѣхъ ступеняхъ его развитія, какъ онъ проявляется и у грубаго невѣжды, и у глубочайшаго мыслителя, присущи нѣкоторыя такія сужденія, которыя обладаютъ принудительною самоочевидностію, исключаящею всякую возможность сомнѣнія; такія сужденія Ридъ называетъ аксіомами, первыми началами, самоочевидными истинами, началами здраваго человѣческаго разсудка. Путемъ анализа эти начала могутъ быть открыты во всякомъ отдѣльномъ случаѣ познанія, но сами не могутъ быть выведены ни изъ какихъ другихъ истинъ и всего менѣе могутъ быть выведены изъ опыта, потому что они служатъ условіями самого опыта; очевидно, эти начала должны считаться послѣдними основаніями знанія. Открыть эти начала и на нихъ обосновать все наше познаніе — вотъ, по мнѣнію Рида, истинная задача здравой философіи.

Такъ какъ истины, входящія въ составъ человѣческихъ знаній, бываютъ двухъ родовъ: истины случайныя, т. е. случайно пріобрѣтаемыя и высказываемыя, и истины необходимыя, т. е. научно обосновываемыя, то изъ анализа этихъ двухъ родовъ истинъ открываются и два рода началъ или принциповъ достовернаго знанія: начала истинъ случайныхъ и начала истинъ необходимыхъ. Для истинъ случайныхъ Ридъ находитъ 12 началъ; къ нимъ относятся, напримѣръ: убѣжденіе, что фактъ

мышленія ручается за достовѣрность существованія мыслящаго субъекта,—убѣжденіе, что наши ощущенія указываютъ на дѣйствительно существующіе внѣшніе объекты,—убѣжденіе, что другія намъ подобныя существа суть созданія живыя и разумныя и т. п. Для необходимыхъ истинъ, которыя соотвѣтственно различнымъ наукамъ раздѣляются на математическія, грамматическія, логическія, эстетическія, этическія и метафизическія, также есть особыя начала, къ которымъ Ридъ относитъ математическія и логическія аксіомы, положеніе, что всякое дѣйствіе должно имѣть свою причину, убѣжденіе въ существованіи закона цѣлесообразности и др. Кромѣ этихъ теоретическихъ началъ душѣ нашей присущи и нѣкоторыя первоначальныя практическія основоположенія, къ которымъ относится, на примѣръ, то, что каждый отвѣчаетъ только за то, что находится въ его власти.

Установливая какъ фактъ первоначальное содержаніе здраваго человѣческаго разума, открывая присущія ему всеобщія начала познанія, Ридъ и его послѣдователи находятъ въ этомъ опору и оружіе противъ всякихъ крайнихъ философскихъ направленій и ученій. Прежде всего, опираясь на начала здраваго смысла, Ридъ и его послѣдователи устраняютъ основное положеніе эмпиризма (Локка), что душа первоначально есть *tabula rasa*,—они доказываютъ существованіе знаній, независимыхъ отъ опыта; затѣмъ, противъ имматериализма Берклея они доказываютъ бытіе чувственнаго міра, противъ скептицизма Юма—познаваемость предметовъ сверхчувственныхъ (человѣческаго духа, Бога). Бытіе чувственнаго міра доказывается, по Риду, тѣмъ, что всякое ощущеніе сопровождается непосредственнымъ „внушеніемъ“ относительно существованія внѣ насъ предметовъ, къ которымъ мы относимъ ощущенія, какъ качества, такъ что чувства, по Риду, имѣютъ двойное назначеніе: они доставляютъ намъ различныя ощущенія и въ тоже время поселяютъ непреодолимую вѣру въ существованіе ощущаемыхъ предметовъ. Какъ внѣшнія ощущенія сопровождаются непреодолимымъ убѣжденіемъ въ существованіи внѣшнихъ вещей, такъ всѣ, безъ исключенія, явленія нашего сознанія сопровождаются неустранимымъ „внушеніемъ“ относительно существо-

ванія нашего собственнаго духа—какъ основы этихъ явленій, вслѣдствіе чего бытіе нашего собственнаго духа представляется намъ еще болѣе несомнѣннымъ, чѣмъ бытіе внѣшнихъ вещей. Наконецъ, бытіе Бога также является такой истиной, которая совершенно очевидна для человѣческаго здраваго разума, потому что безъ признанія этой истины не могутъ быть объяснены ни происхожденіе всего существующаго, ни порядокъ и цѣлесообразность міра, ни нравственная жизнь чело-вѣчества.

*Переходъ эмпиризма въ сенсуализмъ и матеріализмъ во Франціи.*

Возникшій въ Англіи эмпиризмъ, перенесенный въ XVIII в. во Францію, нашелъ здѣсь самую благопріятную почву для того, чтобы дойти здѣсь до самыхъ крайнихъ предѣловъ своего развитія. Такъ, выходя изъ началъ эмпиризма, *Кондильякъ* кладетъ основаніе крайнему сенсуализму, а изъ сенсуализма выходитъ матеріализмъ, во второй половинѣ XVIII в. сдѣлавшійся господствующимъ направленіемъ французскаго просвѣщенія и свое главное выраженіе нашедшій въ ученіи *энциклопедистовъ*.

**Кондильякъ.**—Бонно де Кондильякъ родился въ Греноблѣ 1715 г. Родившись въ бѣдной семьѣ, онъ посвятилъ себя духовной профессіи и достигъ званія аббата. Своими сочиненіями онъ приобрѣлъ впослѣдствіи такую извѣстность, что сдѣланъ былъ членомъ французской академіи. Умеръ въ 1780 г. <sup>1)</sup> Въ своихъ раннихъ сочиненіяхъ Кондильякъ почти во всемъ слѣдовалъ Локку, но потомъ онъ пошелъ дальше его, преобразовавъ Локковъ эмпиризмъ въ чистый сенсуализмъ. Дальнѣйшій шагъ, который сдѣлалъ Кондильякъ, состоялъ въ томъ, что два источника опытнаго познанія, какіе признавалъ Локкъ, а именно ощущеніе и рефлексію, онъ свелъ къ одному источнику—къ ощущенію. По Кондильяку, ощущеніе есть единственный источникъ, изъ котораго приобретается все содержаніе

<sup>1)</sup> Болѣе важныя сочиненія Кондильяка суть: Трактатъ объ ощущеніяхъ, Трактатъ о животныхъ, Логика.

нашей духовной жизни,—изъ котораго происходят не только всѣ наши познанія, но всѣ вообще отправленія и способности души; всѣ вообще психическіе процессы должны быть разсматриваемы какъ только видоизмѣненные и преобразованныя внѣшнія ощущенія. Отсюда главная задача философіи Кондилляка заключается въ томъ, чтобы вывести и объяснить различныя психическія отправленія изъ этого единственнаго источника—изъ ощущеній. Происхожденіе различныхъ умственныхъ процессовъ и способностей Кондиллякъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ. Когда возбуждается какое-нибудь чувство и это возбужденіе сопровождается сознаніемъ, то получается простое *ощущеніе*. Когда въ одно и тоже время появляется множество ощущеній одинаковой или почти одинаковой силы, то въ это время душа является совершенно бездѣтельной, — разнообразіе впечатлѣній препятствуетъ какой бы то ни было работѣ ума. Но если дѣйствуетъ только какое-нибудь одно ощущеніе, а другія или совсѣмъ бездѣйствуютъ, или же бывають слабы, то душа возбуждается этимъ однимъ ощущеніемъ и оно такимъ образомъ становится *вниманіемъ*, такъ что вниманіе не есть какая-либо новая душевная дѣятельность, а есть не болѣе какъ ощущеніе, получившее въ сознаніи перевѣсъ надъ другими. Если послѣ одного ощущенія явится другое и это другое ощущеніе превзойдетъ первое своею силою, то оно въ свою очередь также станетъ вниманіемъ. Но при этомъ первое ощущеніе не исчезаетъ совершенно, слѣды его остаются въ нашей душѣ. Вслѣдствіе этого наша внимательность можетъ относиться какъ къ испытываемымъ (настоящимъ) ощущеніямъ, такъ и къ испытаннымъ прежде (прошедшимъ), и если она относится къ чему-либо прошедшему, то она является какъ воспоминаніе или *память*; слѣдовательно, память есть опять только преобразованное ощущеніе. Если вниманіе раздѣляется между двумя ощущеніями, то возникаетъ *сравненіе* ихъ, ибо быть внимательнымъ къ двумъ идеямъ—то же самое, что сравнивать ихъ. Но сравнивая ихъ, мы не можемъ не замѣчать сходства или различія между ними, а это значить *судить*. Двойное сужденіе, т. е. одно заключенное въ другомъ, есть *умозаключеніе*. Обращеніе вниманія на одинъ только какой нибудь признакъ пред-



мета есть *абстрація*. Вниманіе, относящееся къ цѣлой ассоціаціи представленій, есть *воображеніе*. Такъ всё отпращиваніе умственныхъ способностей для Кондильяка оказываются только преобразованіемъ ощущенія. Подобнымъ же образомъ Кондильякъ объясняетъ происхожденіе и другихъ способностей души—способностей чувствованій и желаній. Получая ощущенія, душа не остается безучастною къ нимъ, а возбуждается *чувствомъ* удовольствія или неудовольствія. Если душа воспоминаетъ о какомъ нибудь прошломъ ощущеніи удовольствія, то отсюда въ ней происходитъ *желаніе*. Когда извѣстное какое-нибудь желаніе становится особенно живымъ и сильнымъ, то оно переходитъ въ *страсть*. Если желаніе сопровождается сознаніемъ возможности и необходимости его удовлетворенія, то оно превращается въ *волю*. Такъ, по мнѣнію Кондильяка, ощущеніе является единственнымъ основаніемъ всѣхъ дѣятельностей въ области практической.

Такимъ образомъ разумъ и воля человѣка, по Кондильяку, есть только преобразованная чувственность; наше я есть только совокупность ощущеній, переживаемыхъ нами и вызываемыхъ нашею памятью. Но Кондильякъ не былъ матеріалистомъ; онъ не допускалъ, чтобы матерія могла ощущать, и признавалъ не матеріальную душу. Однако матеріалистическій выводъ легко вытекалъ изъ философіи Кондильяка и этотъ выводъ скоро и сдѣланъ былъ энциклопедистами.

*Н. Страховъ.*

(Продолженіе будетъ).

# СОКРАТЪ

(ХАРАКТЕРИСТИКА).

Общее замѣчаніе: противоположности въ Сократѣ и ихъ объединеніе.—Родители Сократа.—Его воспитаніе и первоначальное образованіе: онъ не былъ автодидактомъ.—Сила воли и характера Сократа въ его отношеніи къ себѣ къ другимъ и своему дѣлу.—Тѣнь на фигурѣ Сократа.—Сократъ и Ксантиппа.—Чѣмъ обусловлено исключительное историческое значеніе Сократа?—Широта его вліянія, авторитетность и оригинальность.—Причины осужденія Сократа.

Нельзя безъ нѣкотораго тайнаго смущенія говорить о Сократѣ. На него человѣчество обращаетъ свои взоры всякій разъ, когда хочетъ указать своего лучшаго представителя. Предъ нимъ, предъ величавою оригинальностью его характера остаются въ изумленіи люди самыхъ разнообразныхъ складовъ—друзья, равно какъ и недруги. Смущаетъ историка именно эта величавая оригинальность его, неумѣщающаяся въ шаблонныя рамки не только аѳинянина временъ Сократа, но и позднѣйшаго культурнаго человѣка. Въ Сократѣ все своеобразно, все оригинально, -- и иногда не знаешь, чему больше удивляться: противоположности-ли совмѣщаемыхъ имъ въ себѣ свойствъ, или могучей силѣ, объединяющей эти противоположности.

Сначала, при первомъ ознакомленіи съ Сократомъ, поражаешься въ немъ болѣе всего противоположностями. Это—„похожій на нищаго болтунъ“, какъ говоритъ о немъ Эвполлемъ въ своей комедіи,—человѣкъ, у котораго нѣтъ няньки, чтобы наблюдать за чистотою его носа, которому можно, пожалуй, безвозмездно дать оплеуху,—и однако этотъ „нищій“ ходитъ и держитъ себя съ сознаниемъ своего достоинства и невольно

заставляетъ признавать въ себѣ это достоинство и другихъ; этотъ „болтунъ“ отмѣченъ такою изумительною, граничившею съ истиннымъ безуміемъ, гениальностью, которая достаточна была для того, чтобы на цѣлые вѣка дать мысли новое направленіе. Его некрасивая, напоминавшая безобразныхъ силеновъ, фигура служить предметомъ неистощимыхъ остроумъ и насмѣшекъ,—и однако внимательные изъ его собесѣдниковъ скоро замѣчали, что чрезъ эти черты силена просвѣчиваетъ Аполлоновская душа, а подъ грубою тѣлесною оболочкою скрывается обаятельная духовная красота. Онъ—врагъ всякаго изысканнаго краснорѣчія, равно какъ и его платныхъ учителей (софистовъ); его грубоватая и подъ часъ вульгарная рѣчь, кажется, переходитъ иногда въ безцѣльное, прозаическое резонерство,—и однако это, повидимому, „безцѣльное умничанье“, какъ называли бесѣды Сократа его враги, никогда не было словомъ, брошеннымъ на вѣтеръ; напротивъ, оно всегда вело къ уясненію той или иной, иногда простой, иногда изумительно глубокой истины, а его простая рѣчь, изобличала въ немъ художника слова,—естественнаго, чуждаго напыщенности, которое и доселѣ, даже въ формѣ мертвой буквы, волнуетъ душу высокими эстетическими волненіями. Это—истый консерваторъ, который съ похвальнымъ благоразуміемъ отстаивалъ *status quo*, народные обычаи, законы отечества, уставы народной религіи; но, съ другой стороны, быть можетъ, никто изъ всѣхъ аѳинянъ не давалъ понять—въ большинствѣ случаевъ косвенно, а гдѣ позволяли обстоятельства и прямо,—недостаточность наличнаго склада нравственной, соціальной и религіозной жизни: консерваторъ тогда уступалъ мѣсто самому рѣшительному радикалу и новатору, который, по суду людей того времени, высказывалъ много „страннаго“ и „несообразнаго“ въ родѣ того, на примѣръ, что принимать обиды будто бы лучше, нежели ихъ наносить...

Такъ и во всемъ остальномъ; словомъ, Сократъ представляетъ намъ сплошное сплетеніе противоположностей. И однако мы живо чувствуемъ, что это отнюдь не тѣ обычные, такъ сказать, роковыя противоположности, надъ которыми не можетъ подняться посредственность; отнюдь не такія противорѣчія, въ которыхъ сплошь и рядомъ запутывается даже даровитая подъ

часть безхарактерность, привыкшая „плыть по волѣ волнъ“. Нѣтъ, здѣсь передъ нами рѣдкое сочетаніе изумительно богато одаренной натуры съ неподражаемымъ природнымъ тактомъ; умѣніе сообразоваться съ обстоятельствами безъ ломки, но могуче направлять ихъ къ желанной цѣли; глубокое разумѣніе жизни, ея послѣднихъ основъ и верховныхъ идеаловъ. Не смотря на указанное сплетеніе противоположностей, Сократъ, по выраженію Гегеля, является предъ нами „вполнѣ цѣльною пластическою натурою, какъ какое нибудь законченное произведеніе античнаго искусства, которое само себя возвелъ до этой высоты“.

Сократъ родился 20-го мая 469 года, въ Афинахъ, отъ ваятеля Софрониска и повивальной бабки, Фенареты. Родители его были не знатнаго, но и не низкаго рода; не были богаты, но не были и подавлены бѣдностью. Они были, вообще говоря, люди почтенные, а мать даже замѣчательная женщина. Повидимому, ей именно Сократъ обязанъ своею даровитостью: таковъ, кажется, общій законъ, насколько наслѣдственность подчинена законамъ, — у великихъ людей всегда великія матери. Несомнѣнно одно, что Сократъ всегда вспоминалъ впослѣдствіи о своей матери съ особенною нѣжностью и признательностью, какъ о женщинѣ *μάλα γενναία καὶ βλοσυρά*. Позднѣйшее преданіе, записанное Плутархомъ, сообщаетъ, что когда Софронискъ, по обычаю того времени, прибылъ въ Дельфы и просилъ указанія относительно новорожденнаго, Пифея отвѣчала, что дитя должно быть предоставлено само себѣ, такъ какъ врожденный геній скорѣе и лучше приведетъ его къ предназначенной ему цѣли, чѣмъ всѣ учителя и воспитатели. Мы безъ труда узнаемъ въ этомъ сказаніи одну изъ тѣхъ легендъ, которыми фантазія потомковъ обыкновенно окружаетъ колыбель великихъ людей. Но если въ каждой легендѣ позволительно усматривать свою долю истины, то въ данномъ случаѣ этой долей истины будетъ, очевидно, убѣжденіе въ томъ, что въ дѣлѣ воспитанія Сократа больше значенія имѣла и должна была имѣть его природная даровитость, чѣмъ внѣшняя дисциплина и школа.

Сократъ,—историческій Сократъ,—предстаетъ предъ нами вполнѣ сложившеюся, законченною личностью, уже въ расцвѣтѣ своей кипучей дѣятельности. Какъ слагалась эта личность,—

это и доселѣ, не смотря на тщательное обслѣдованіе вопроса многими компетентными историками, должно быть отнесено скорѣе къ области болѣе или менѣе вѣроятныхъ догадокъ, чѣмъ достовѣрной исторіи. Мы не знаемъ точно, какъ протекли его дѣтство и юность; не можемъ въ подробностяхъ прослѣдить и отчетливо понять, подъ какими вліяніями слагалась и крѣпла его могучая индивидуальность; не можемъ, наконецъ, указать даже и съ приблизительною точностью рубежей, отдѣлявшихъ одинъ періодъ его жизни отъ другаго.

О дѣтствѣ Сократа мы знаемъ очень не много. Мы можемъ заранѣе заключать на основаніи сказаннаго о его родителяхъ, объ общемъ благотворномъ вліяніи со стороны ихъ на Сократа. Знаемъ далѣе, что отъ отца Сократъ научился нѣсколько его художеству — ваянію; имъ-же, вѣроятно, преподаны Сократу начальные элементы музыки и гимнастики — этихъ двухъ главныхъ отраслей тогдашняго общаго образованія. Съ семилѣтнаго возраста, благодаря заботамъ богача Критона, который замѣтилъ и оцѣнилъ даровитаго мальчика, Сократъ начинаетъ посѣщать учителей, у которыхъ учится не только чтенію, декламаци, игрѣ на цитрѣ и гимнастикѣ, т. е. не только тѣмъ наукамъ, которыя принадлежали къ числу общеобразовательныхъ, но и геометріи, астрономіи, поэтикѣ, риторикѣ и даже, — позднѣе, — философіи. Опираясь на отрывочныя указанія, разсѣяныя у Платона и другихъ, позднѣйшихъ писателей, историки и біографы Сократа называютъ по именамъ многихъ его учителей. Но оставляя въ сторонѣ сомнительныя и спорныя свидѣтельства о вліяніяхъ на Сократа, мы остановимся лишь на тѣхъ, которыя содѣйствуютъ выясненію философскаго развитія Сократа, и которыя при томъ носятъ на себѣ печать сравнительно болѣе исторической достовѣрности.

По свидѣтельству Платона, учителемъ музыки (въ греческомъ смыслѣ этого слова) былъ Дамонъ, человекъ весьма просвѣщенный и философски образованный. Отъ него Сократъ могъ получить свѣдѣнія объ общихъ основаніяхъ философіи Анаксагора и пифагорейцевъ. У софиста Продикса, на урокахъ котораго онъ такъ же присутствовалъ, хотя повидимому, не особенно часто, онъ усвоилъ общіе приемы опредѣленія словъ

и понятій, что, кажется, имѣло на него большое вліяніе въ послѣдствіи. Далѣе, уже семнадцати или восемнадцати-лѣтнимъ юношей онъ слушалъ престарѣлаго Парменида, чрезъ котораго познакомился съ утонченными спекуляціями элеатовъ. Но самое широкое и могучее вліяніе производилъ на Сократа Архелай, читавшій и истолковывавшій Сократу философію своего учителя, Анаксагора. Отъ него Сократъ узналъ не только высокое ученіе Анаксагора объ „умѣ“, но познакомился и съ общими началами іонійской физики. Это послѣднее обстоятельство, т. е. знакомство Сократа съ физикою іонійцевъ, служитъ хорошимъ комментариемъ къ извѣстной комедіи Аристофона, въ которой Сократъ представленъ погруженнымъ, между прочимъ, и въ занятія физикою, астрономіей, геометріей, географіей, окруженнымъ картами и математическими инструментами.

Уроки своихъ учителей Сократъ восполнялъ самостоятельнымъ чтеніемъ древнихъ философовъ въ кругу своихъ сотоварищей и сверстниковъ. Такъ рассказываютъ, что когда его другъ Эврипидъ далъ ему однажды сочиненіе Гераклита и затѣмъ спросилъ его о впечатлѣніи отъ прочитаннаго, Сократъ очень остроумно отвѣтилъ: „что я понялъ въ немъ, то превосходно; поэтому я думаю, что такъ же хорошо и то, чего я не понялъ; только сознаюсь, что для него (Гераклита) необходимъ опытный Делосскій пловецъ“. Наконецъ, сверхъ всего этого, Сократъ постоянно учился изъ бесѣдъ и разговоровъ съ своими многочисленными собесѣдниками, между которыми нерѣдко были люди весьма образованные. Такъ Симміасъ знакомилъ его съ спекуляціями пифагорейцевъ; Евклидъ—съ діалектическими тонкостями элеатовъ; позднѣе Платонъ—съ своими собственными построеніями.

Такимъ образомъ, какъ видно изъ сказаннаго, Сократъ познакомился со всѣми тѣми идеями, которыя, зародившись въ различныхъ школахъ философіи перваго періода, волновали умы современниковъ. Правда, это не было знаніе, отвѣщенное, подобно съѣстнымъ припасамъ, въ конторахъ платныхъ учителей того времени, софистовъ, на вѣсъ золота; но въслѣдствіе этого оно не было ни бѣднѣе, ни хуже въ качественномъ отношеніи. Получивъ, гдѣ пришлось и какъ пришлось, свои подѣ

часть отрывочныя свѣдѣнія о философскихъ ученiяхъ, Сократъ въ сообществѣ своихъ друзей самостоятельно развивалъ и перерабатывалъ ихъ, такъ что онъ съ полнымъ правомъ могъ вмѣнять себѣ и своимъ друзьямъ въ заслугу независимость своей философи отъ ходячихъ мнѣнiй, представителями которыхъ служили главнымъ образомъ современные ему „учителя продажной мудрости“.

Что касается направленiя первоначальныхъ философскихъ занятiй Сократа, то ихъ преобладающимъ характеромъ были несомнѣнно физическiя спекуляци, какъ объ этомъ свидѣтельствуеетъ самъ Сократъ въ Федонѣ. „Въ молодости“, говоритъ онъ здѣсь, „я былъ удивительно жаденъ до той мудрости, которую называютъ физикою. Мнѣ казалось дѣломъ очень важнымъ доискаться причины каждой вещи,—отъ чего каждая вещь рождается, погибаетъ и существуетъ. И часто я приходилъ въ большое волненiе, изслѣдуя, дѣйствительно ли, какъ думаютъ нѣкоторые <sup>1)</sup>, живыя существа образуются изъ тепла и холода; дѣйствительно ли мы мыслимъ кровью (Эмпедоклъ), воздухомъ (Анаксименъ), огнемъ (Гераклитъ), или—мозгъ даетъ намъ чувства и зрѣнiя, и слуха, и обонянiя, откуда происходитъ и память и мнѣнiе, а изъ памяти, доведенной до постоянства, уже знанiе?<sup>2</sup>“ О подобномъ же первоначальномъ пристрастiи Сократа къ физическимъ спекуляциямъ свидѣтельствуеетъ и Ксенофонтъ, вполне согласно съ показанiями Аристофана. Вообще, сближая свидѣтельства Платона, Ксенофонта и Аристофана, можно сказать, что „Сократъ смолоду уже началъ обнаруживать инстинкты и любознательность спекулятивнаго мыслителя, и даже метафизика, если подъ этимъ слишкомъ общимъ терминомъ разумѣть изученiе первыхъ принциповъ и первыхъ причинъ“ (Фулье). Такимъ образомъ, при ближайшемъ ознакомленiи съ источниками, намъ приходится отказаться отъ широко распространеннаго и глубоко вкоренившагося историческаго предразсудка, по которому Сократъ былъ будто бы автодидактомъ (самоучкою). Нѣтъ, его образованiе можно назвать и основательнымъ и методичнымъ, хотя, — повторяемъ, — вопреки

<sup>1)</sup> Анаксагоръ и Архелай, см. у Фулье.

тогдашнему обыкновенію, Сократъ и не оплачивалъ своихъ уроковъ.

Физическими спекуляціями, теоретико-созерцательною дѣятельностью, однако, далеко не исчерпывалась жизнь Сократа. Онъ отдавался этимъ созерцаніямъ со всѣмъ жаромъ и настойчивостію вѣрующаго въ истину духа и нерѣдко можно было наблюдать, какъ онъ, увлекшись какою-нибудь интересною идеею, простаивалъ цѣлые часы, даже дни и ночи, погруженный въ самого себя и забывъ весь міръ; и однако все же это было не единственное его занятіе. Всѣ описанія представляютъ намъ Сократа съ большею физическою и нравственною силою, съ неистощимымъ запасомъ энергіи и эта энергія, конечно, должна была найти себѣ исходъ, и—нашла. Сократъ обратилъ ее прежде всего на то, чтобы сдѣлать свой могучій организмъ послушнымъ орудіемъ духа, а этотъ послѣдній—воплощеніемъ идеала человѣка. И какихъ поразительныхъ результатовъ достигъ онъ! Его отъ природы богатый силами и выносливый организмъ былъ закаленъ до невѣроятной степени: Сократъ былъ почти нечувствителенъ къ теплу и холоду, зиму и лѣто ходилъ въ одной и той же одеждѣ, и нерѣдко было увидать его зимою босоногимъ. Платонъ сообщаетъ, что, участвуя въ зимней компаніи въ Потидеѣ, онъ превзошелъ своимъ терпѣніемъ и выносливостію всѣхъ своихъ сотоварищей по оружію: онъ вынесъ голодъ, мученія котораго были не подъ силу всему остальному войску, во время жестокихъ фракійскихъ холодовъ босикомъ и въ легкой одеждѣ совершилъ переходъ по льду, очень затруднявшій другихъ воиновъ, хотя они были одѣты и обуты сравнительно тепло. Далѣе, обыкновенно Сократъ былъ слишкомъ воздерженъ въ пищѣ и питьѣ, хотя при случаѣ, во время праздниковъ или товарищескихъ пиршествъ онъ не прочь былъ раздѣлать компанію, которой,—къ слову сказать,—будучи приглашенъ, никогда не портилъ: здѣсь онъ бывалъ оживленъ, остроуменъ, веселъ и, не нарушая застолицы, ухитрялся какъ-то послѣ ночи, проведенной въ пиршествѣ, быть по прежнему свѣтлымъ и яснымъ. До того привыкъ онъ владѣть и управлять собою! Даже свою поразительно некрасивую, вызывавшую постоянныя насмѣшки, фізіономію, съ ея приплюснутымъ носомъ,



толстыми губами и выпученными глазами,—силою своей воли онъ облагородилъ, просвѣтилъ и, сдѣлавъ вѣрнымъ выраженіемъ высокаго нравственнаго характера, возвысилъ до идеальной красоты. Всѣ согласно восхваляютъ въ Сократѣ вѣчно ровную ясность духа, невозмутимое спокойствіе, глубокой душевный миръ, каковыя качества, сдѣлавшись обыкновеннымъ выраженіемъ лица, сообщали ему какой то особенный отпечатокъ.

Ту же силу характера и воли, которую мы видимъ въ Сократѣ, въ его отношеніи къ самому себѣ, мы замѣчаемъ и въ его отношеніяхъ къ другимъ и къ своему дѣлу, служенію. И здѣсь невозмутимое спокойствіе, увѣренное въ своей правотѣ и силѣ мужества, отвага были его неразлучными спутниками. Извѣстно, напримѣръ, съ какою твердостью онъ одинъ возсталъ противъ незаконныхъ требованій народа осудить полководцевъ на смерть за то, что они послѣ Аргенузской побѣды, вслѣдствіе внезапной бури, не предали погребенію павшихъ воиновъ. Извѣстно такъ же, съ какимъ невозмутимымъ спокойствіемъ онъ встрѣтилъ свой смертный приговоръ. Самообладаніе и сдержанность Сократа въ частныхъ сношеніяхъ были не менѣе замѣчательны: его нельзя было озадачить никакимъ замѣчаніемъ, никакимъ сарказмомъ, какъ бы золь онъ ни былъ. И что особенно замѣчательно,—это не было спокойствіемъ природы, которой нечего сдерживать: его аффективный, подвижной природный темпераментъ, стихійная сила духа иногда, хотя крайне рѣдко, выступала изъ повиновенія правиламъ холодной сдержанности и тогда приходится изумляться, какая необычайная энергія была необходима для того, чтобы укротить и удерживать въ должныхъ границахъ эту стихійную мощь.

Привычка управлять собою, подчинять всѣ свои дѣйствія требованію разума налагала на Сократа печать рѣзкой опредѣленности. Это была фигура въ высшей степени цѣльная, точно отлитая. Самымъ выдающимся свойствомъ его было то, что его жизнь никогда не расходилась съ его ученіемъ, такъ что его ученики не могли опредѣлить, что на нихъ производило болѣе глубокое впечатлѣніе—уроки или примѣръ учителя. Но это удивительное преобладаніе великаго духа надъ сильною чувственностью и страстнымъ темпераментомъ не должно

закрывать отъ насъ тѣни,—правда, не особенно рѣзкой, но все же темной,—тѣни, которую и эта величавая фигура иногда бросала отъ себя. Скорѣе именно эта изумительная выдержка, эта несокрушимая сила характера уже заранѣе заставляетъ предполагать, въ Сократѣ и въ отношеніи къ другимъ, какъ и къ себѣ, недостатокъ мягкости, сердца,—разсудочную сухость. Повидимому именно этимъ недостаткомъ сердечности страдала его внутренняя семейная жизнь.

Съ этой точки зрѣнія можетъ получить новое освѣщеніе старый вопросъ объ отношеніи Сократа къ своей женѣ, Ксантиппѣ,—тѣмъ болѣе, что уже и съ чисто исторической точки зрѣнія въ популярной и традиционной характеристикѣ Ксантиппы въ настоящее время приходится сдѣлать нѣкоторыя поправки. Именно обычное представленіе о Ксантиппѣ, какъ сварливой подружѣ Сократа, имѣвшей въ его жизни развѣ лишь то значеніе, что она помогала Сократу закалять свой характеръ и оттачивать свое остроуміе,—такое представленіе сдѣлалось невозможнымъ съ тѣхъ поръ, какъ Целлеръ, въ своей талантливой и остроумной монографіи, специально посвященной возстановленію чести Ксантиппы, установилъ другую точку зрѣнія на вопросъ объ отношеніи къ ней Сократа <sup>1)</sup>. Правда, Целлеру

<sup>1)</sup> Мы изложимъ здѣсь въ существенныхъ чертахъ содержаніе этой монографіи Целлера (см. Vorträge, B. I).

Два обстоятельства,—разсуждаетъ Целлеръ,—содѣйствовали печальной популярности Ксантиппы: анекдотическія сказанія Эліана, Діогена и другихъ позднѣйшихъ писателей, съ одной стороны, и—естественная наклонность видѣть въ супругѣ Сократа, котораго всѣ чтутъ, какъ идеалъ добродѣтели,—по закону контраста,—совищеніе всѣхъ женскихъ пороковъ, съ другой. Конечно, ни каждое изъ этихъ обстоятельствъ въ отдѣльности, ни даже оба они вмѣстѣ не могутъ имѣть рѣшающаго значенія и это тѣмъ болѣе, что и въ пользу Ксантиппы можно привести нѣсколько не лишенихъ вѣса и значенія историческихъ соображеній, а именно:

а) Прежде всего останавливаетъ на себѣ вниманіе различіе въ лѣтахъ обоихъ супруговъ. Сократъ женился, повидимому, никакъ не ранѣе сорокалѣтняго возраста. По крайней мѣрѣ, Аристофанъ въ своей извѣстной комедіи «облака» ни полусловомъ не намекаетъ объ отношеніяхъ Сократа къ Ксантиппѣ, что конечно не примишулъ бы сдѣлать, такъ какъ они давали богатый матеріалъ для сатиры. Отсюда слѣдуетъ, что въ годъ выхода Аристофановой комедіи (424 г.) Ксантиппа или еще не была замужемъ за Сократомъ или, если и была, то жила съ нимъ такъ, что не давала поводовъ для злой молвы, которая стала ее преслѣдо-

не удалось исполнѣ возстановить честь Ксантиппы, — сдѣлать изъ нея женщину нѣжную; по крайней мѣрѣ удалось показать, что и Сократъ въ этомъ отношеніи не оставался у нея въ долгу. Впрочемъ, что же тутъ удивительнаго? Вѣдь извѣстно, что чѣмъ ярче свѣтъ, тѣмъ отчетливѣе выступаютъ пятна, — чѣмъ величавѣе образъ человѣка, тѣмъ замѣтнѣе и его недостатки. Сократъ былъ все же человѣкъ, — человѣкъ великій, но не чуждый слабостей и недостатковъ, — общечеловѣческихъ недо-

вать поздиѣ. А если мы примемъ во вниманіе, что предъ своею смертію только одного изъ своихъ трехъ сыновей Сократъ называетъ совершеннѣйшимъ (причемъ употребленный имъ терминъ никакъ не позволяетъ давать сыну болѣе 25 лѣтъ), то мы должны будемъ рѣшительно склониться на сторону первого предположенія, т. е. должны будемъ признать, что въ годъ выхода Аристофановой комедіи Сократъ еще не былъ женатъ, и что, слѣдовательно, онъ женился довольно поздно. Уже это различіе въ лѣтахъ могло неблагоприятно вліять на внутреннія отношенія супруговъ, что можетъ отчасти извинить Ксантиппу за ея строптивость.

б) Во вторыхъ, въ пользу Ксантиппы говорить и то обстоятельство, что, какъ сообщаетъ Платонъ, утромъ въ день казни философа она съ ребенкомъ на рукахъ громко рыдала, оплакивая горестную участь Сократа. Конечно, эти вопли могутъ быть объяснены исключительностью положенія Сократа, которое и каменное сердце могло тронуть, но едвали будетъ справедливо не призывать въ данномъ случаѣ въ Ксантиппѣ никакого безкорыстно добраго движенія. По крайней мѣрѣ нѣкоторыя положительныя черты въ ея характерѣ, повидимому, признаетъ въ ней и самъ Сократъ. Когда сынъ Сократа, Лампроклъ, жаловался и досадовалъ на мать, Сократъ спрашивалъ его между прочимъ: развѣ она кусала тебя или била ногами? И когда сынъ отвѣтилъ, что нѣтъ, но что она говорила съ нимъ такъ, что ея рѣчей никто не сталъ-бы слушать, Сократъ замѣтилъ, что это еще не такъ дурно, что она *все же заботится объ немъ и желаетъ ему добра*.

с) Въ третьихъ, чтобы быть справедливымъ къ Ксантиппѣ не нужно, полагаетъ Целлеръ, забывать, что можетъ быть не одна Ксантиппа осталась бы недовольна такимъ мужемъ, какъ Сократъ. Нѣтъ словъ, онъ былъ человѣкъ рѣдкій, реформаторъ философіи, глубокомысленный мыслитель, безупречный характеръ, предъ которымъ благоговѣла вся хрещенность. Но былъ ли онъ по этому самому хорошимъ мужемъ — это еще вопросъ. Если Ксантиппа обращала вниманіе на его вѣдливость, то, конечно, она имѣла полное право жаловаться. Правда, едвали и сама она могла послужить Сократу моделью для тѣхъ гранцій, извѣданіе которыхъ преданіе приписывало Сократу, но все же нельзя порицать ея ропота на судьбу за то, что она дала ей въ супруги «безобразнѣйшаго изъ эллиновъ», который при томъ, повидимому, очень мало заботился о нуждахъ своего семейства и вообще велъ себя довольно странно. Въ самомъ дѣлѣ, могъ ли не взыскать въ слуги своей жизни ропота человѣкъ, который заботится обо всѣхъ кромѣ себя и своей семьи, — который, не имѣя никакихъ опредѣленныхъ занятій, цѣлыя дни бродитъ по улицамъ и публичнымъ мѣстамъ, окруженный ватагою учениковъ; кото-

статковъ и, вѣроятно, первый повторилъ бы въ примѣненіи къ себѣ изреченіе Теренція: homo sum, humani nihil a me alienum puto. Все это,—замѣтимъ между прочимъ,—должно поддерживать отъ довольно обычнаго (особенно у нѣмецкихъ писателей), хотя, какъ очевидно, и довольно легкомысленнаго сопоставленія Сократа со Христомъ...

Познакомившись съ характеромъ Сократа, перейдемъ теперь къ новому и дальнѣйшему вопросу, который можетъ быть формулированъ такъ: чѣмъ именно обусловлено то исключительное

рній былъ въ состояніи заставаться въ глубокомъ раздумьѣ на одномъ мѣстѣ по цѣлымъ суткамъ и въ довершеніе всего этого самымъ спокойнымъ и убѣжденнымъ тономъ говорилъ о своемъ божественномъ призваніи? Всего ближе эта беззаботность Сократа относительно собственныхъ дѣлъ касалась, конечно, жены и дѣтей и не нужно было Ксантиппѣ быть Ксантиппой, чтобы гнѣваться и ворчать на мужа. Конечно, никого не удивило бы недовольство ннѣйшихъ женъ на своихъ мужей, еслибы вмѣсто канцеляріи или мастерской они стали проводить время на площадяхъ въ бесполезныхъ, хотя и возвышенныхъ, разговорахъ съ знакомыми и незнакомыми: почему же мы осуждаемъ Ксантиппу?

d) Наконецъ,—это особенно важно,—Сократъ не былъ да, какъ замѣчено выше, и не могъ быть супругомъ особенно нѣжнымъ. На вопросъ Антисфена, «какъ онъ сноситъ капризы своей жены», Сократъ отвѣчалъ: «я вижу, что и тѣ, кто хочетъ изъ себя выработать хорошихъ вѣздниковъ, берутъ не спокойныхъ, а горячихъ лошадей; ибо, думаютъ они, если они укротятъ этихъ, то со всѣми другими легко справятся. Такъ и я, желая научиться обращенію съ людьми, взялъ себѣ эту жену, такъ какъ зналъ, что если я съ ней уживусь, то уживусь и со всякимъ другимъ человекомъ». Сократомъ, насколько извѣстно, только что указанная имъ цѣль достигнута; но едвали могло льстить самолюбію Ксантиппы, что мужъ смотритъ на нее только какъ на оселокъ для оттачиванія своего терпѣнія. Во всякомъ случаѣ отсутствіе нѣжности со стороны Ксантиппы, при такихъ взглядахъ на нее Сократа, было явленіемъ понятнымъ и извинительнымъ. Но этого мало. Намъ извѣстенъ фактъ, который показываетъ, что Сократъ въ весьма важный моментъ своей жизни, передъ самою смертію, обнаружилъ въ отношеніи къ своей супругѣ такую черствость, которая едвали можетъ не оскорблять развитое чувство. «Утромъ въ день его смерти»,—повѣствуетъ платоновъ Федонъ,—«застали мы Ксантиппу съ ребенкомъ сидящую въ темницѣ возлѣ его постели. Завидѣвъ насъ, она подняла вопль и начала причитать по обычаю женщинъ: о, Сократъ, въ послѣдній разъ бесѣдуешь ты съ друзьями и они съ тобою!.. При этомъ Сократъ, указавъ глазами на Критона, сказалъ: Критонъ, отведи ее домой. Вслѣдъ за симъ нѣкоторые изъ спутниковъ Критона увели Ксантиппу, которая ужасно кричала и металась отъ скорби»,—а Сократъ... совершенно спокойно начинаетъ философскую бесѣду. Это было слишкомъ ригористично и безжалостно. Можетъ быть Сократъ, съ своей точки зрѣнія, былъ и правъ: онъ ставилъ выше всего служеніе своему призванію и ему жертвовалъ всѣмъ. Но, конечно, страстная и мало образованная женщина не могла этого понимать...

значеніе Сократа въ исторіи философіи, на которое согласно указываютъ всѣ историки? На этотъ вопросъ кратко можно отвѣтить тремя слѣдующими положеніями: во-первыхъ,—*широтой* Сократовскаго вліянія на современниковъ; во-вторыхъ,—его необычайнымъ, близкимъ къ божественному, *авторитетомъ*; въ третьихъ, *глубиной* его вліянія, не останавливавшася на поверхности, но проникавшася въ глубь до перестановки самыхъ вопросовъ и перестройки приемовъ ихъ рѣшенія. Останемся надъ уясненіемъ каждой изъ этихъ особенностей Сократа въ отдѣльности.

Когда именно оставилъ Сократъ свою, унаслѣдованную отъ отца, профессію ваятеля, неизвѣстно; но не подлежитъ сомнѣнію, что по крайней мѣрѣ двѣ послѣднихъ трети своей жизни онъ посвятилъ добровольно принятому на себя дѣлу обученія, при чемъ всѣ другія занятія какъ публичныя, такъ и частныя, равно какъ и всѣ заботы о собственной карьерѣ, были отложены въ сторону. Жизнь Сократа за это время протекала однообразно правильно и нѣсколько (съ внѣшней стороны) даже монотонно. Рано утромъ онъ идетъ въ мѣста общественныхъ прогулокъ (на бульвары, въ скверы и т. д.), въ гимназіи для тѣлесныхъ упражненій и въ школы, гдѣ юношество слушало уроки. Въ то время, когда рынокъ былъ особенно оживленъ и люденъ, его можно было видѣть здѣсь,—среди палатокъ и столовъ, на которыхъ выставлены товары: здѣсь онъ обращается съ своими рѣчами къ каждому встрѣчному—къ простому ремесленнику или именитому гражданину, къ рабу или богачу и аристократу Алкивиаду. Съ площади онъ идетъ на пиръ Агаеона, на берега Иллисса въ сообщничествѣ Федра. Онъ не разбираетъ ни времени, ни мѣста, ни личностей. Все для него представляетъ случай къ разсужденіямъ и изысканіямъ: „всякая душа способна породить, по крайней мѣрѣ, нѣсколько идей или способствовать рожденію идей у другихъ“. Чѣмъ больше будетъ разнообразія въ способѣ и условіяхъ діалектики, тѣмъ съ большихъ сторонъ подпадутъ обозрѣнію предметы рѣчи. Подобно тому, какъ наши современные экспериментаторы стараются усложнить и организовать свои наблюденія и опыты, безпрестанно мѣняя предметы и обстоятельства, испытывая доказательство доказатель-

ствомъ и предъявляя тысячи запросовъ къ природѣ, такъ точно и Сократъ, поставивъ объектомъ наблюдений и экспериментаций не природу, но душу человѣческую, подвергаетъ разнообразнымъ испытаніямъ все встрѣчающееся, ничего не считая маловажнымъ и недостойнымъ быть предметомъ рѣчи. Онъ знаетъ, что во всякой душѣ и о всякомъ предметѣ истина можетъ возникнуть и ни чѣмъ не пренебрегается... И такъ цѣлый день. А такъ какъ его бесѣды всегда были любопытны, остроумны и поучительны, то нѣкоторые привыкли дожидаться Сократа и ходить за нимъ, чтобы постоянно его слушать, такъ что за нимъ всегда можно было видѣть толпы разнаго рода людей. Ихъ иногда называли учениками Сократа, хотя ни самъ онъ, ни его ближайшіе друзья не употребляли для обозначенія взаимныхъ отношеній между собою словъ: „учитель“, „ученикъ“. Къ нему стекались слушатели даже изъ другихъ городовъ—изъ Мегары, Фивъ, Элиды, Киренъ и т. д. Ни въ Афинахъ и ни въ другомъ какомъ греческомъ городѣ не было съ этой стороны подобнаго Сократу челоѣка. Учили и другіе, но—въ школахъ, среди избраннаго круга учениковъ, и по большей части за плату. Вотъ почему ни одинъ изъ учителей не пользовался такою популярностью, какъ именно Сократъ, и вотъ почему, когда Аристофану понадобился для комедіи типъ философа-мечтателя, онъ не могъ найти фигуры лучше Сократа. Конечно, кромѣ популярности Сократа, въ пользу этого выбора говорила и его типичная фигура, которую, съ одной стороны, легче было, чѣмъ вскую другую, изобразить маскою, а съ другой—и слушателямъ легче было узнать, чѣмъ какого-нибудь Продика или Протагора; но едва-ли можно объяснить указанный выборъ однимъ этимъ чисто-внѣшнимъ соображеніемъ.

Итакъ, Сократъ имѣлъ весьма широкое вліяніе на современниковъ. Этой широтѣ вліянія, какъ было сказано выше, соотвѣтствовала и его необычайная авторитетность. Сократъ смотрѣлъ на свою публичную проповѣдь не какъ на свое личное дѣло, а какъ на возложенную на него свыше обязанность и вмѣстѣ какъ на свое неотъемлемое право. Дельфійскій богъ, бывшій преимущественно богомъ нравственной высоты, воззвалъ къ челоѣку надписью на своемъ храмѣ „познай самого

себя“, и это изреченіе глубоко отозвалось въ душѣ Сократа: оно-то именно вывело его на общественное служеніе, путемъ котораго онъ думалъ пробудить и въ другихъ тотъ-же духъ пытливости, самоуглубленія, ту-же заботу о самопознаніи, ка-кая пробуждена въ немъ самомъ. Правда, эта надпись не была новою. Но, если множество поколѣній прошло мимо нея, не сознавъ и не вразумѣвъ всего ея многосодержательнаго смысла, и если только Сократъ сдѣлалъ ее девизомъ жизни, то значить у него была натура особенная, исключительная, или-же стоявшая въ особо благоприятныхъ условіяхъ. И дѣйствительно, Сократъ представлялъ исключительно-благопріятную почву для воспріятія этого божественнаго воззванія. По собственнымъ словамъ и по словамъ своихъ друзей, онъ съ самаго дѣтства имѣлъ особый духовный даръ, особый внутренній голосъ, который непрестанно напоминалъ ему о его служеніи истинѣ,— *demonionz* <sup>1)</sup>). Къ этому присоединялось такъ-же и то, что высшій религіозный авторитетъ Эллады, Дельфійскій оракулъ, высказался рѣшительно въ пользу Сократа и устами жреца Херефона назвалъ его „мудрѣйшимъ изъ эллиновъ“. Все это не могло, конечно, не вліять прежде всего на самого Сократа и именно эта вѣра въ свое божественное посланничество, подъ вліяніемъ которой философскія бесѣды Сократа нерѣдко переходили въ какой-то мистическій энтузіазмъ, сообщали его рѣчамъ, равно какъ и всей его философской дѣятельности тотъ особенный авторитетъ, который мы выше признали однимъ изъ факторовъ, обусловливавшихъ исключительное историческое значеніе Сократа.

Наконецъ, въ третьихъ, вліяніе Сократа было необычайно глубокимъ. Его философія изслѣдованія, какъ извѣстно, сосредоточивалась на немногихъ, хотя и въ высшей степени полныхъ значенія, слѣдующихъ пунктахъ: ходячія, смутныя и самопротиворѣчивыя представленія толпы и даже прежнихъ философовъ не могутъ быть признаны истиннымъ знаніемъ („знаю, что ничего не знаю“), хотя критическая обработка и въ нихъ

<sup>1)</sup> См. объ этомъ предметѣ нашу спеціальную монографію въ 12-й кн. «Вѣры и Разума» за прошлый годъ.

можетъ открыть элементы истины, которые затѣмъ философія должна развить и связать въ систему; добродѣтели можно обучать, такъ какъ кто предпочтетъ добро злу въ теоріи, тотъ не можетъ не предпочитать его и на практикѣ—не можетъ быть злымъ; міръ произошелъ не отъ случая и не отъ стихійной силы, но созданъ Разумомъ, которымъ и направляется къ определенной цѣли: вотъ всѣ основныя положенія философіи Сократа, образующія идеи трехъ главныхъ частей его системы—гносеологіи, этики и метафизики. Съ количественной стороны это, пожалуй, не много, но зато какимъ новымъ, какимъ оригинальнымъ должно было подобное ученіе казаться современникамъ! Какъ широко и основательно ставились вопросы! Какое разнообразіе и искусство въ аргументаціи! Какая сила убѣжденія! Читая и перечитывая діалоги Платона, не можешь надивиться находчивости Сократа и чрезвычайному разнообразію и оригинальности формъ и тона его разсужденій. Здѣсь есть все—начиная отъ невинной шутки и ироніи, направленной противъ высокоумнаго предубѣжденія софистовъ, и до самаго строгаго логическаго суда и осужденія. И съ какою легкостью переходитъ онъ отъ улыбки къ тону вдохновенному! Какая высота мысли подъ странною, иногда вульгарною формою его рѣчи! Какое умѣніе вызывать въ своихъ слушателяхъ согласіе съ собой! Мудрый учитель спрашивалъ, какъ неопытное дитя, и именно вслѣдствіе этого даже дѣти были въ состояніи отвѣчать ему какъ философы. При томъ всѣ его вопросы и разсужденія, не смотря на ихъ кажущуюся рѣзкость и грубоватость, всегда были проникнуты самою глубокою любовью къ истинѣ и благу, которое Сократъ любилъ любовью страстною и въ которомъ видѣлъ законъ всякой истинной любви между людьми. Движимый этой любовью, онъ отдавалъ весь скрытый жаръ своей демонической природы своимъ философскимъ мыслямъ и стремленіямъ и, казалось, хотѣлъ перевести огонь, которымъ самъ горѣлъ, въ своихъ слушателей. Все это придавало его неприкрашенной рѣчи чудесную, глубоко проникающую силу, которая нерѣдко исторгала у его слушателей слезы.

Само собою понятно, что такой человѣкъ, какъ Сократъ,—человѣкъ, широкая популярность котораго вполне соответство-



вала его высокой авторитетности и неистощимой оригинальности,—долженъ былъ возбудить сильное, широко и глубоко идущее, движеніе въ настроеніи своихъ современниковъ. И мы знаемъ изъ исторіи мысли, что это такъ и было. Вліяніе Сократа чувствовалось въ продолженіи многихъ вѣковъ, да и теперь — можемъ-ли мы сказать, что древній аѳинскій мудрецъ пересталъ быть возбудителемъ нашей мысли? Не должны-ли, наоборотъ, сознаться, что его оригинальная мысль, не смотря на чрезвычайное обогащеніе новой философіи, все еще настолько возвышается надъ этою послѣднею, что посвященные Сократу діалоги Платона и доселѣ, какъ прежде, остаются однимъ изъ важныхъ и, можетъ быть, однимъ изъ самыхъ дѣйствительныхъ источниковъ освѣженія и умственного возбужденія?

Теперь, въ заключеніе, намъ слѣдовало бы передать рассказъ о трагической кончинѣ Сократа; но онъ такъ мастерски изложенъ у Платона и такъ часто повторяется, что позволительно опустить его, предположивъ извѣстнымъ. Мы не можемъ, однако, не коснуться здѣсь причинъ осужденія Сократа, такъ какъ уясненіе этого вопроса можетъ прибавить нѣкоторыя подробности къ его вышеизложенной характеристикѣ. Итакъ, за что осужденъ Сократъ,—человѣкъ, который съ такою искренностью стремился къ истинѣ и благу, который такъ горячо желалъ добра современникамъ и соплеменникамъ?

Было бы ошибочно искать объясненія странному осужденію Сократа въ томъ, на что указывали его обвинители, Мелить и Анить,—въ мнимомъ безбожій Сократа и его наклонности развращать юношество: это былъ лишь вѣшній, формальный предлогъ, въ правду котораго едвали кто изъ судей и современниковъ Сократа серьезно вѣрилъ. Нѣтъ, искомая нами причина лежитъ глубже и общѣе, она коренится въ общей неспособности вѣка воспринять новое ученіе, въ общемъ протестѣ противъ призыва къ тяжелому и безпокойному дѣлу самоиспытанія и самовоспитанія. Вѣкъ, породившій софистовъ, провозгласившій, что „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей“ и поставившій эгоизмъ и произволъ выше законности и справедливости,—этотъ вѣкъ не могъ безъ вражды отнестись къ глашатаю вѣчныхъ, общеобязательныхъ истинъ, направлявшихся къ обуз-

данію эгоизма и чувственности. Могло ли, въ самомъ дѣлѣ, для какого нибудь почтеннаго афинянина быть что либо досаднѣе того, когда, напримѣръ, по дорогѣ въ совѣтъ или въ судъ, онъ невольно былъ вовлекаемъ въ бесѣду съ Сократомъ, колебавшую его блаженное самодовольство, нерѣдко исторгавшую слезы и приводившую къ сознанію необходимости измѣнить свой недостойный, но привычный образъ жизни? Уходя отъ Сократа и чувствуя въ себѣ недостаточно силъ для того, чтобы, во имя идеаловъ мудреца, порвать съ своимъ прошлымъ, такіе люди естественно уносили съ собою мучительное воспоминаніе о пережитомъ ими униженіи, объ увлеченіи и мягкосердечіи, благодаря которому они всенародно дозволяли себѣ разстрогаться до слезъ... Изъ такихъ именно людей мало по малу и образовывался контингентъ недовольныхъ Сократомъ, число которыхъ съ каждымъ днемъ становилось все болѣе и болѣе и подъ конецъ его жизни сдѣлалось до того велико, что оказалось достаточнымъ, чтобы приготовить почву для осужденія Сократа.

Конечно, и при такихъ условіяхъ для Сократа, какъ и для другихъ проповѣдниковъ новыхъ идей той эпохи, оставался легкой и совершенно безопасный исходъ. Онъ могъ, напр., послѣдовать обычному для лучшихъ людей того времени взгляду, по которому, въ виду поголовнаго и крайне опаснаго развращенія толпы, мудрецъ долженъ уединиться отъ нея и въ тиши дѣлать свое дѣло, „скрывшись гдѣ нибудь у стѣны словно во время бури, и заботясь лишь о томъ, какъ бы самому прожить здѣшнюю жизнь чистымъ отъ беззаконія и нечестивыхъ дѣлъ и затѣмъ удалиться въ другую съ легкимъ и спокойнымъ сердцемъ и отрадною надеждою“ (Платонъ, Республика). Но это было не по характеру Сократу. Его подвижная, дѣятельная, исполненная благородной отваги натура не могла удовольствоваться этимъ отчужденіемъ отъ міра, этимъ аскетическимъ идеализмомъ, усвоеннымъ впослѣдствіи Платономъ. Она не позволяла ему поступаться самоотверженною преданностью своему призванію и выступить изъ повиновенія божественному голосу, который каждое утро велъ его въ среду людей,—на площадь, въ толпу, гдѣ этотъ „общественный оводъ“, во исполненіе выс-

шей воли, долженъ былъ „жалить людей преступныхъ“, забывая о собственной опасности. Могъ, наконецъ, Сократъ спасти свою жизнь, даже и тогда, когда находился въ темницѣ: его друзья легко могли устроить ему бѣгство изъ темницы. Но это, конечно, еще менѣе могло мириться со всѣмъ тѣмъ, чему училъ Сократъ и что, при каждомъ удобномъ случаѣ, онъ доказывалъ въ теченіе всей своей жизни и самымъ дѣломъ. Во что, въ самомъ дѣлѣ, превратилась бы философія Сократа, если бы онъ согласился, какъ того хотѣли его ученики, бѣжать изъ тюрьмы? Конечно, и тогда она осталась бы для насъ высокимъ проявленіемъ гениальнаго философскаго творчества, но ея жизненное значеніе, ея способность давать опредѣляющія начала практической жизни, не была бы такъ очевидною и осталась бы дѣломъ спорнымъ. Напротивъ, величавая фигура Сократа чрезвычайно выростаетъ и его философія, особенно нравственная, перестаетъ быть возвышенною утопіею, когда мы видимъ, что она запечатлѣна самымъ дѣломъ. И какимъ дѣломъ! Дѣломъ, которое ясное доказало, что для Сократа, безъ выполненія его призванія, безъ служенія истинѣ, со всею прямою и искренностью, не допускавшихъ ни малѣйшихъ уступокъ. Жизнь, какъ свидѣтельствовалъ онъ самъ предъ ея концомъ. дѣйствительно теряла всю цѣну.

Такимъ образомъ мы видимъ, что трагическая кончина Сократа была необходимымъ заключительнымъ моментомъ всей его самоотверженно-дѣятельной жизни. Таковъ, впрочемъ, общій историческій законъ: участь вѣрующихъ реформаторовъ всегда была суровѣе и трагичнѣе безпечной жизни свѣтскихъ вольнодумцевъ...

*А. Введенскій.*

---

## Новое пониманіе философіи Лейбница въ современной литературѣ.

---

Намѣреваясь предложить читателямъ въ русскомъ переводѣ сочиненія Лейбница, содержащія его ученіе по монадологіи и излагающія этотъ предметъ въ двухъ небольшихъ трактатахъ: „Монадологія“ и „Принципы природы и благодати по разуму“ („*La Monadologie*“ et „*Principes de la nature et de la grace fondés en raison*“), а также въ капитальномъ сочиненіи подъ заглавіемъ: „Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ“ („*Nouveaux essais sur l'entendement humain*“), признаемъ необходимымъ предпослать нашему переводу нѣсколько общихъ замѣчаній. Въ концѣ прошлаго года профессоръ Берлинскаго университета Эдуардъ Дилманъ издалъ въ Лейпцигѣ замѣчательный трудъ подъ заглавіемъ: „*Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen*. Leipzig, O. R. Reisland. 1891“ (Новое изложеніе Лейбницевои монадологіи на основаніи источниковъ). Сочиненіе его произвело сильное впечатлѣніе въ философскомъ мірѣ. Профессоръ принялъ на себя трудъ провѣрить традиціонныя воззрѣнія на философію Лейбница съ подлинными его сочиненіями.—Извѣстенъ интересъ, съ которымъ въ послѣднее время на западѣ да частію и у насъ историки философіи занимаются изслѣдованіемъ и разъясненіемъ философіи Лейбница <sup>1)</sup>. Въкѣ, измученный критицизмомъ, нигилиз-

---

<sup>1)</sup> Лейбницъ оставилъ послѣ себя многочисленную школу послѣдователей, державшихся, такъ называемаго, Лейбнице—Вольфіанскаго направленія; но школа не была вѣрна своему учителю. Послѣдующіе философы, создававшіе самостоятель-

момъ, матеріализмомъ и пессимизмомъ послѣ того, какъ усилія крайняго, но бесплоднаго идеализма оказались несостоятельными, какъ бы невольно останавливается на ученіи того философа, который стоялъ на рубежѣ двухъ философскихъ міросозерцаній—антично-схоластическаго и новаго, т. е. научно-механическаго,—который умѣлъ примирять оба эти направленья и до конца жизни сохранилъ свѣтлое, оптимистическое воззрѣніе на все существующее, съ его коренными задачами и цѣлями бытія. Съ одной стороны, изслѣдователи хотятъ глубже и яснѣе понять односторонности и ошибки нашего философа, выяснивъ ихъ первоначальный источникъ, чтобы этимъ путемъ избѣжать ихъ повторенія; а съ другой—хотятъ утвердить и укрѣпить тѣ геніальныя основы его философіи, которыя навсегда должны оставаться неизмѣнными, но которыя въ наше время или неправильно поняты, или легкомысленно поколеблены. Диллманъ своимъ сочиненіемъ идетъ на встрѣчу требованіямъ своего времени и удовлетворяетъ его запросамъ.

Но еще замѣчательнѣе тѣ результаты, къ которымъ приходитъ Диллманъ въ своемъ изслѣдованіи по философіи Лейбница. Онъ употребилъ много времени и много труда на это изслѣдованіе и самъ называетъ его: *Ein Werk langer und mthevoller Arbeit* (*произведеніемъ продолжительной и утомительной работы*); и трудъ его увѣнчался успѣхомъ. Онъ принужденъ былъ отвергнуть традиціонное пониманіе философіи Лейбница и установить на нее новую точку зрѣнія. Онъ разошелся не только съ прежними изслѣдователями его философіи, державшимися, такъ называемыхъ Лейбнице-Вольфіанскихъ

ныхъ школы, тоже находившихся подъ болѣе или менѣе сильнымъ вліяніемъ Лейбница. Даже такія философы, какъ Кантъ, Фихте, Шеллингъ и Гегель испытали на себѣ вліяніе его. Изъ философовъ самостоятельнаго направленія, но подпавшихъ вліянію Лейбница, мы преимущественно должны указать на Лессинга, усвоившаго себѣ оптимистическія воззрѣнія Лейбница и издававшаго небольшое сочиненіе его по вопросу о вѣчности мученій; на Гердера, примѣнившаго нравственное ученіе Лейбница къ своимъ идеямъ о гуманизмѣ; на Гербарта, развивавшаго его идеи въ психологіи, педагогикѣ и пр. Въ особенности же въ послѣднее время стали появляться философы, работающіе въ духѣ философіи Лейбница. Къ такимъ, на примѣръ, философамъ принадлежатъ: англичанинъ Мерцъ, нѣмецъ Лотце, русскій профессоръ кіевскаго университета А. А. Козловъ и пр.

взглядовъ, но разошелся и съ такими корифеями по исторіи философіи, какъ Эдуардъ Целлеръ <sup>1)</sup> и Куно Фишеръ <sup>2)</sup>. Отдавая должное уваженіе трудамъ этихъ послѣднихъ историковъ философіи, онъ однакоже говоритъ: „Я буду постоянно и пунктъ за пунктомъ противорѣчить изложенію Целлера, но на основаніи болѣе реальномъ, чѣмъ въ отношеніи къ Фишеру. Целлеръ обнаруживаетъ хорошее знакомство съ источниками; ошибки же, въ которыя онъ впадаетъ, проистекаютъ у него не отъ того, что онъ приписываетъ Лейбницу чуждыя ему воззрѣнія, но отъ того, что придерживается ученія о монадологіи, перешедшаго отъ прежнихъ временъ, которое можетъ быть устранено только чрезвычайно (*ganz ungewöhnlich*) продолжительнымъ и утомительнымъ трудомъ. Фишеръ же, напротивъ, обращается съ источниками слишкомъ произвольно; его изложеніе ученія Лейбница почти не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ, что говоритъ самъ Лейбницъ; и все изслѣдованіе Фишера производитъ на человѣка, знакомаго съ сочиненіями самаго философа, почти превратное впечатлѣніе“. Таковъ приговоръ Даллмана о трудахъ своихъ предшественниковъ по философіи Лейбница. И однакоже этотъ приговоръ принадлежитъ человѣку столько же серьезному, сколько и ученому. Достаточно прочесть его объемистое сочиненіе (525 страницъ), свѣрить многочисленныя цитаты по первоисточникамъ, обратить вниманіе на ихъ группировку, сообразить ихъ съ основными положеніями философіи Лейбница и, наконецъ, принять во вниманіе всѣ историческіе доводы Даллмана, чтобы прійти къ заключенію, что новоизданный трудъ Берлинскаго профессора есть серьезный вкладъ въ философскую науку, что онъ проливаетъ новый свѣтъ на философію Лейбница, что его точка зрѣнія на эту философію есть единственно правильная,—и единственно обязательная для каждаго безпристрастнаго человѣка. Мы хотѣли бы познакомить нашихъ читателей съ этою точкою зрѣнія, съ этимъ новымъ взглядомъ; но разумѣется, въ своей журнальной статьѣ мы можемъ сдѣлать это лишь въ общихъ чертахъ. Мы можемъ

<sup>1)</sup> См. его «Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz». Munchen, 1873.

<sup>2)</sup> См. его «Geschichte der neueren Philosophie». Bd. 11, 3 Aufl. 1888.

обратить вниманіе читателей лишь на главные, добытые Дидланомъ результаты его труда, такъ какъ собственно эти результаты проливаютъ новый свѣтъ на всю философію Лейбница и именно ихъ надобно имѣть въ виду переводчику Лейбнице-выхъ произведеній при своихъ разъясненіяхъ и примѣчаніяхъ къ ученію этого философа.

## I.

Правильное пониманіе философіи Лейбница условливается правильнымъ пониманіемъ его монадологии. Что такое монады? Для какой надобности введены онѣ въ его философію? Какое отношеніе имѣютъ къ предшествующимъ и послѣдующимъ философа-мъ? Вотъ вопросы, такое или иное рѣшеніе которыхъ сообщаетъ особенный характеръ и всей философіи Лейбница. Извѣстно, что ученіе Лейбница о монадахъ послѣдовательно, хотя и кратко, изложено въ двухъ небольшихъ сочиненіяхъ: „Монадология“ и „Принципы природы и благодати“; но оба эти сочиненія задаются цѣлю не столько изложить свой предметъ, сколько облегчить пониманіе „Теодицеи“. Оба они написаны совершенно случайно. Знаменитый Австрійскій фельдмаршалъ, принцъ Евгенийъ Савойскій, былъ отличный генералъ, но отнюдь не философъ. Между тѣмъ онъ любилъ посвящать свои досуги философіи. Читая „Теодицею“, онъ встрѣтился съ не-оборимыми для себя затрудненіями и обратился къ самому автору „Теодицеи“, прося его дать ему руководственныя начала для правильнаго пониманія этого произведенія. Лейбницъ исполняетъ просьбу фельдмаршала и пишетъ оба эти сочиненія: но посылаетъ ему, какъ догадываются, только „Монадологию“. Догадку эту основываютъ частію на словахъ самаго Лейбница, а частію на томъ обстоятельстве, что „Монадология“ во многихъ мѣстахъ изложена почти буквально въ тѣхъ же выраженіяхъ, какъ и „Принципы“, но только въ болѣе обширномъ видѣ и съ сылками на „Теодицею“. Такова главная цѣль написанія обоихъ этихъ сочиненій. Ясно, что въ нихъ нельзя видѣть полнаго и всесторонняго изложенія затронутаго предмета; они имѣютъ въ виду чисто спеціальную цѣль. Что же касается „Новаго опыта о разумѣ человѣческомъ“, то его особенная.

частная цѣль слишкомъ ясна; Лейбницъ пишетъ свой „Опытъ“ въ опроверженіе ложныхъ положеній Локка и хотя касается ученія о монадахъ, но лишь стороною и мимоходомъ. Мы не говоримъ уже о томъ, что самое сочиненіе это издано въ свѣтъ очень поздно; оно напечатано спустя 50 лѣтъ послѣ смерти Лейбница. Такимъ образомъ ясное, послѣдовательное и стройное изложеніе Лейбницевою монадологіи представляло дѣло очень затруднительное; оно требовало кропотливаго и утомительнаго сличенія и сопоставленія всѣхъ Лейбницевыхъ разъясненій по этому предмету, разбѣянныхъ въ разныхъ философскихъ сочиненіяхъ его. А между тѣмъ, большею частію историки философіи ограничивались ссылками на „Принципы“ и „Монадологію“ Лейбница; въ нихъ лишь думали находить спекулятивное обоснованіе полнаго ученія по монадологіи и при этомъ неизбѣжно впадали въ одностороннія сужденія и даже ошибки. Преданіе закрѣпило это одностороннее пониманіе и усвоило его самому Лейбницу. Дилманъ восстанавливаетъ подлинное пониманіе философіи Лейбница.—Обратимъ же прежде всего вниманіе на основной принципъ „Монадологіи“.

Извѣстно, что всѣ философы, начиная отъ Thalеса и до послѣднихъ временъ заняты были главнымъ образомъ рѣшеніемъ вопроса о сущности окружающаго насъ міра; почти всѣ они безъ исключенія предполагали, что наблюдаемыя нами вещи суть явленія или отображенія, независимо отъ насъ существующихъ субстанцій, реальностей, сущностей; поэтому почти всѣ безъ исключенія заняты были рѣшеніемъ проблемы, какого рода то реальное, которое лежитъ въ основѣ вещей,—какъ надобно мыслить то дѣйствительно сущее, которое представляется намъ въ различныхъ формахъ явленій. Такимъ образомъ между нами и явленіями они полагаютъ нѣчто третье—субстанцію, сущность, реальный объектъ. Но что же такое это третье? Какъ возникаетъ оно? Откуда происходятъ эти субстанціи, сущности, реальные объекты? Они происходятъ отъ случайнаго столкновенія безжизненныхъ элементовъ или атомовъ, говорили и говорятъ одни философы; поэтому механическое объясненіе природы есть единственно правильное, единственно вѣрное. Они происходятъ отъ планообразной и цѣлесообразной дѣя-



тельности верховнаго разумнаго существа, говорили и говорят другіе философы; поэтому рациональное, а не механическое объясненіе природы—вотъ единственно вѣрное рѣшеніе всѣхъ подобныхъ вопросовъ. Словомъ, философы перваго направленія въ дѣлѣ познанія сущаго исключительно хотѣли основываться на внѣшнемъ опытѣ, каковъ бы ни былъ этотъ опытъ, особенно на первыхъ порахъ; философы же втораго направленія подтверждали свое ученіе внутреннимъ опытомъ, свидѣтельствомъ сознанія, логическими требованіями разума, тоже какъ бы ни были различны эти требованія у различныхъ философовъ. Лейбницъ не могъ допустить этого гносеологическаго дуализма; онъ захотѣлъ слить и внѣшній и внутренній опытъ въ единствѣ философскаго міросозерцанія; онъ захотѣлъ объединить оба эти философскія направленія. Вотъ гениальная мысль, которая лежитъ въ основѣ всей его философской системы. Всматриваясь во внутренній и во внѣшній опытъ, онъ скоро пришелъ къ убѣжденію, что хотя случайныя явленія вещей, ихъ положеніе въ извѣстномъ мѣстѣ и въ извѣстное время, ихъ отношенія къ явленіямъ другихъ вещей, объясняются внѣшнимъ опытомъ; но общія ихъ свойства могутъ быть поняты только изъ основныхъ началъ разума; потому что всѣ вещи и ихъ явленія сами собою представляются въ насъ (*in uns repräsentiert sein*) и потому что всѣ наши представленія имѣютъ свою главную причину бытія въ нашемъ собственномъ существѣ, въ нашей господствующей монадѣ или душѣ. Что же касается второстепенныхъ свойствъ вещей или второстепенныхъ явленій (*accidentia*); то хотя они тоже сами собою представляются въ нашей душѣ, но не только могутъ, но и должны повѣряться опытомъ, сообразно мѣсту, времени и отношенію къ другимъ вещамъ. Пояснимъ это однимъ примѣромъ. Когда мы представляемъ себѣ какое либо бытіе, треугольникъ, кругъ и пр.: то въ то же время представляемъ себѣ и необходимыя свойства этого бытія, треугольника, круга и пр.; изъ нашего представленія мы необходимо выводимъ всѣ его общія свойства или явленія, будутъ ли они реализованы въ дѣйствительности или не будутъ. Они необходимо открыты въ представленіи нашей энтеллеціи, въ нашей душѣ. Но тѣ же общія

свойства вещей въ дѣйствительности, въ реальномъ мірѣ могутъ дополняться случайными свойствами, акциденціями, сообразно ихъ мѣсту, времени и взаимоотношенію вещей. Эти послѣднія свойства хотя тоже необходимо мыслятся въ нашемъ представленіи реальныхъ вещей: но уже подтверждаются внѣшнимъ опытомъ и наблюденіемъ. Словомъ, общія свойства основываются на общихъ истинахъ, а случайныя—на опытныхъ, общія истины имѣютъ своимъ критеріемъ законъ противорѣчія, а случайныя—опытъ. Откуда Лейбницъ полагаетъ, что въ дѣлѣ познанія случайныхъ истинъ мы должны обращаться къ опыту, къ міру случайныхъ явленій или къ міру случайныхъ представленій и въ этихъ представленіяхъ отдѣльные роды явленій (*speciellen Phänomene*) выяснять (*zurückbringen*) общими явленіями тѣмъ и ихъ движеній, т. е. особенности природы должно объяснять механическимъ теченіемъ и механическими законами, но существенныя ихъ свойства должно открывать въ своей душѣ. Согласно съ этимъ монады, въ которыхъ равно отражаются общія и частныя свойства явленій не суть сущности, причины или основы явленій, а принципы самыхъ явленій и относятся къ нимъ какъ души къ тѣламъ, какъ субстанціи къ феноменамъ; однимъ словомъ, они суть представленія (*Repräsentationen*) феноменовъ; они помогаютъ намъ рѣшать гносеологическій, а не онтологическій вопросъ.

До сихъ поръ мы говорили о человѣческой монадѣ, о человѣческой душѣ: но то же самое надобно сказать и о монадахъ или душахъ всѣхъ вещей; потому что каждая вещь есть агрегатъ многихъ монадъ и имѣетъ свою господствующую монаду или душу, сообщающую вещи единство, опредѣленность и цѣльность; и слѣдовательно каждая вещь имѣетъ своего рода представленіе, своего рода сознаніе, какъ ни различно оно въ цѣли всѣхъ міровыхъ твореній.—Декартъ призналъ существенными свойствами своихъ субстанцій—протяженіе и мышленіе. Лейбницъ отвергъ это понятіе и преобразовалъ его въ понятіе силы. То, что мы называемъ протяженіемъ, есть только или геометрической агрегатъ многихъ представляемыхъ нами пунктовъ пространства, или агрегатъ многихъ природныхъ силъ, связанныхъ единствомъ представленія, единствомъ монады, единствомъ души. Субстанціи принадлежитъ не геометрическое про-

тяженіе, а метафизическое, т. е. совокупность свойствъ, вытекающихъ изъ понятія опредѣленной силы, опредѣленной монады. То же надобно сказать и о второмъ свойствѣ Декартовской субстанціи — мышленіи. Декартъ усвоилъ мышленіе только духу, человѣческой душѣ; а потому животныхъ призналъ машинами и всю остальную природу хотѣлъ понять механически. Но это не вѣрно. Каждое животное, каждый предметъ, каждая частица природнаго міра не есть мертвая масса, а содержитъ въ себѣ динамическое начало измѣненія и пребыванія (*principium mutationis et perseverantiae*). Динамика составляетъ сущность всѣхъ различныхъ предметовъ природы и каждый предметъ есть сосудъ, наполненный своего рода силою, но эту силу надобно измѣрять *не количествомъ* только движенія, какъ ошибочно думалъ Декартъ, — *не энергіею* только, скрытою или живою, какъ тоже ошибочно думаютъ геометры, механики и физики, — но *качествомъ* движенія, т. е. біологическими и метафизическими свойствами силъ, особенными явленіями ихъ и особенными представленіями. вмѣстѣ съ динамикою въ природѣ повсюду разлита психическая жизнь, хотя на различныхъ ступеняхъ природы она обладаетъ различными степенями ясности, сознательности и представляемости. Въ каждомъ природномъ предметѣ поэтому существенное значеніе имѣетъ его динамическое понятіе, его динамическое представленіе. Но каждая монада выражаетъ или представляетъ не свое отдѣльное, внутреннее состояніе, но состоянія многихъ монадъ, агрегаты многихъ монадъ, т. е. выражаетъ феномены тѣлъ и ихъ движенія, какъ таковыя; или иначе, выражаетъ всѣ матеріальные феномены міра; поэтому надобно утверждать, что монады представляютъ дѣйствительныя матеріальныя тѣла, дѣйствительныя движенія этихъ тѣлъ и, слѣдовательно, дѣйствительную матеріальную вселенную. Энтеллехія или господствующая монада, говоритъ Лейбницъ, подчинена внутреннимъ перемѣнамъ, совершающимся сообразно съ внѣшними перемѣнами. Самыя же эти перемѣны суть не что иное, какъ представленіе внѣшнихъ перемѣнъ во внутреннемъ. Душа есть принципъ внутренней дѣятельности въ единствѣ, соотвѣтствующей внѣшней природной дѣятельности во множествѣ; какъ и самое предста-

вленіе есть выраженіе единства во множественности. Именно это соотвѣтствіе внутренняго со внѣшнимъ или воспроизведеніе (Repräsentation) внѣшняго міра во внутреннемъ и составляетъ то, что мы называемъ представленіемъ (Vorstellung).

Если всѣ вещи воспроизводятся только въ насъ, нами, если представленія ихъ имѣютъ свою причину лишь въ насъ самихъ,—словомъ, если всѣ вещи не имѣютъ для насъ внѣшнихъ субстанцій: то не должны ли мы признать ихъ чистѣйшею фантазмомогорією и самыя представленія наши этихъ вещей не суть ли пустыя мечтанія и сновидѣнія? Чѣмъ отличаются наши представленія реальной дѣйствительности отъ нашихъ же фантастическихъ измышленій, на яву или во снѣ? Въ своемъ сочиненіи: „*De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*“, Лейбницъ указываетъ признаки для различенія дѣйствительности отъ измышленія и вообще для подтвержденія бытія реальныхъ предметовъ (*quibus modis existentia probetur*) и слѣдовательно, для различенія феноменовъ реальныхъ отъ вымышленныхъ. Эти признаки извлекаются изъ слѣдующаго положенія: если феномены находятся въ правильной связи съ предшествующими феноменами, если они стоятъ въ согласіи со всею нашею жизнію, если на основаніи ихъ мы можемъ правильно заключить о будущихъ явленіяхъ: то мы должны признать, что всѣ подобные феномены дѣйствительны, реальны; между тѣмъ какъ всѣ другіе, не удовлетворяющіе этимъ условіямъ, должны быть признаны нами вымышленными. Реальность и истина не могутъ быть познаваемы нами посредствомъ чувствъ: онѣ познаются при посредствѣ гармоническаго теченія и соотношенія. Отсюда достовѣрность истинъ необходимыхъ основывается на законѣ противорѣчія, а достовѣрность истинъ случайныхъ—на законѣ достаточнаго основанія. И какъ невозможно то, чтобы твореніе имѣло продолжительное и упорядоченное сновидѣніе: такъ невозможно и то, чтобы все пробуждаемое въ нашемъ умѣ, при посредствѣ чувствъ, было только фантастическимъ измышленіемъ. Словомъ, правильная послѣдовательность между представленіями и, слѣдовательно, между феноменами, правильное соподчиненіе ихъ между собою, ихъ связность и упорядоченность—вотъ критерій истинности и реальности

всего существующаго. Но эта послѣдовательность, связность и упорядоченность извлекаются нами изъ присущихъ нашей душѣ, какъ монадъ, представленій, а не изъ внѣшнихъ феноменовъ или нашихъ ощущеній ихъ, т. е. изъ свидѣтельства о нихъ внѣшнихъ чувствъ; чувства только пробуждаютъ въ насъ эти представленія и сообщаютъ имъ такое или иное теченіе; но они не вносятъ ихъ въ душу, не конструируютъ, не создаютъ ихъ въ ней. Каждая монада отъ созданія міра одарена такими или иными представленіями сообразно занимаемому ею мѣсту, времени и отношенію къ другимъ монадамъ; но тогда какъ однѣ монады обладаютъ ясными и раздѣльными представленіями и, слѣдовательно, яснымъ и раздѣльнымъ знаніемъ окружающихъ ихъ феноменовъ: другія погружены въ глубокой и безпробудный сонъ и находятся въ бессознательномъ состояніи; монады именно различаются между собою безчисленными степенями сознательности присущихъ имъ представленій. Каждую монаду можно поэтому сравнить съ каплею воды, отражающею въ себѣ міровое солнце: но тогда какъ однѣ капли отражаютъ это солнце ясно и раздѣльно, другія—слишкомъ туманно, слишкомъ неясно и темно. Монада, достигающая наибольшей ясности представленій и знанія окружающихъ её феноменовъ, является энтеллекіею живаго существа <sup>1)</sup>. Такимъ образомъ существенный вопросъ философіи Лейбница есть гносеологическій, а не онтологическій. Ко-

<sup>1)</sup> Изложенныя нами положенія Лейбницевоу философіи во многомъ сходны съ тѣмъ, что говорятъ теперь и православные богословы: «Мы познаемъ только состоянія своего сознанія, внѣ которыхъ для насъ, ничего не существуетъ. Весь этотъ міръ, со всѣмъ богатствомъ своихъ явленій, со всѣмъ разнообразіемъ своихъ звуковъ, цвѣтовъ и красокъ, со всѣми своими категоріями пространства, времени, причинной связи, есть не что иное какъ мое субъективное представленіе, обусловленное способами моего чувственного воспріятія, формами моей чувственной организаціи. Въ мірѣ явленій намъ опытно не даны—ни первая и высшая причина его, ни субстанціальная основа состояній нашего сознанія; опытно мы познаемъ только законы преемственности и существованія явленій, но никакъ не конечныя причины или цѣли ихъ». «За явленіями свѣта, цвѣтовъ, красокъ, звуковъ, теплоты (человѣкъ) усматриваетъ беззвучный, безшумный, безцвѣтный міръ многообразныхъ движеній частицъ разнообразнаго вещества», или, какъ выразился бы Лейбницъ, усматриваетъ міръ многообразныхъ движеній природныхъ единицъ, называемыхъ монадами. «Чтен. въ Общ. люб. духовн. просвѣщенію», Іюль, 1892. См. стат. «Къ вопросу о таинственныхъ психическихъ явленіяхъ». *Сати. Сергѣя Розанова*, стр. 271, 272.

нечно, Лейбницъ рѣшаетъ и всѣ другіе философскіе вопросы, какъ рѣшаетъ и онтологическій вопросъ, но онъ рѣшаетъ эти вопросы исключительно въ связи съ своими гносеологическими воззрѣніями; именно они лежатъ въ основѣ всей его философской системы. Онъ занятъ главнымъ образомъ вопросомъ, какъ мы должны представлять себѣ бытіе, а не вопросомъ о томъ, что такое есть бытіе въ себѣ самомъ.

## II.

Посредствомъ сказаннаго мы старались установить гносеологическій принципъ Лейбница. Если мы, вслѣдъ за Диллманомъ, вѣрно установили его; если сущность гносеологическаго принципа состоитъ въ соглашеніи внутренняго опыта съ внѣшнимъ, міра явленій съ міромъ представленій: то это уже даетъ намъ возможность правильно понять отношеніе Лейбница ко всѣмъ предшествующимъ и послѣдующимъ философамъ. Историческое отношеніе философіи Лейбница ко всѣмъ предшествующимъ и послѣдующимъ философамъ совершенно не то, какъ это обыкновенно представляли себѣ историки философіи. По общепринятому мнѣнію, философія Лейбница находится въ связи съ философскою системою Декарта, именно съ его ученіемъ о субстанціи. Декартъ, какъ извѣстно, призналъ понятіе субстанціи основнымъ понятіемъ метафизики; но при этомъ допускалъ два рода субстанцій—духовныя и тѣлесныя; существенный признакъ первыхъ есть мышленіе, а вторыхъ протяженіе. Сообразно съ этимъ историки философіи полагали, будто и Лейбницъ въ своей философіи тоже выступаетъ изъ установленія, своего рода понятія субстанціи; но при этомъ уже отвергаетъ картезіанскій дуализмъ и избѣгаетъ допущенія двухъ родовъ субстанцій, матеріальныхъ и духовныхъ. Правда, Лейбницъ не могъ допустить декартовскаго дуализма и не могъ соглашаться съ Декартомъ, будто сущность субстанціи можетъ состоять въ протяженіи; онъ думалъ, что эта сущность единственно должна состоять въ силѣ, въ дѣятельности, какія мы непосредственно знаемъ по собственному опыту, т. е. въ волевыхъ стремленіяхъ и представленіяхъ. Но при этомъ главный принципъ Лейбницевою философіи есть гносеологическій,

а не онтологическій. Въ своей философіи онъ выступаетъ не изъ понятія субстанціи, а изъ вопроса о томъ, какъ мы должны *представлять* себѣ природу. Правда, уже Декартъ признавалъ нѣкоторыя психическія дѣйствія, напримѣръ, ощущенія и чувствованія, продуктомъ движенія матеріи и существенный признакъ духовности полагалъ въ мышленіи; именно на этомъ основаніи онъ призналъ животныхъ машинами. Но иное дѣло представлять себѣ движеніе *царствомъ мертвой силы*, проявляющейся въ безконечныхъ рядахъ причинъ и дѣйствій; а иное дѣло представлять её *царствомъ разума*, въ которомъ всѣ причины и дѣйствія согласованы единствомъ плана и цѣли. Нѣтъ, Лейбницъ не задавался цѣлю трансформировать Декартовское понятіе субстанціи. Онъ выступалъ совершенно изъ инаго начала; онъ старался примирить античное *формальное* начало философіи съ новымъ *механическимъ*. Онъ самъ говоритъ: „я знаю, что многіе люди думаютъ, будто надобно отвергнуть схоластическую философію и на мѣсто ея поставить новую, и многіе думаютъ—именно картезіанскую. Но принявши все въ соображеніе, я нахожу, что древняя философія солидна и что её надобно дополнить лишь монадами, а не отвергать. Я много спорилъ по этому поводу съ учеными картезіанцами и я показалъ имъ, что они не знаютъ истинныхъ законовъ природы, и чтобы знать ихъ они должны разсматривать въ природѣ не только матерію (протяженіе), но и силу; и что формы древнихъ или энтеллехій вовсе не суть вещи, а силы; и этимъ путемъ я надѣюсь возстановить философію древнихъ, равно какъ и схоластическую, чѣмъ можетъ воспользоваться богословіе, не чуждаясь ни новѣйшихъ открытій, ни механическаго объясненія природы; потому что сама механика требуетъ допущенія и выясненія понятія силы“. Такимъ образомъ Лейбницъ вмѣсто субстанціи устанавливаетъ понятіе силы, замѣняетъ прежнія субстанціи новымъ понятіемъ силы, какъ и самыя силы отождествляетъ съ стремленіями вещей—пассивными и активными движеніями ихъ. Древніе философы, а за ними схоластики, въ формахъ вещей или въ формальныхъ причинахъ видѣли дѣйствительно или истинно сущее (*forma dat esse rei*) и изъ нихъ хотѣли объяснить свойства вещей и ихъ измѣненія; но при этомъ они

слишкомъ пренебрежительно относились къ матеріальнымъ, механическимъ условіямъ всего существующаго и къ дѣйствующимъ причинамъ вещей. Схоластики, унаслѣдовавъ это направленіе отъ древнихъ и доведши его до крайности, обратили его въ пустое и бесплодное ученіе о формахъ, подпавшихъ наконецъ осмѣянію всѣхъ мыслящихъ людей. Но и новые философы, изъ простой реакціи схоластическому міросозерцанію, вдалились въ противоположную крайность; изгоняя схоластическія формы и признавая механическое міровоззрѣніе, повсюду усматривая въ природѣ лишь величину, фигуру и движеніе, они признали свое ученіе единственно научнымъ міросозерцаніемъ. Лейбницъ не могъ согласиться съ этимъ. Онъ ясно сознавалъ необходимость *общихъ формъ*, какъ онѣ оказались необходимыми на самомъ дѣлѣ при дальнѣйшемъ движеніи наукъ. Вѣдь и современныя намъ естественно-научныя представленія: теплоты, свѣта, электричества, эѳира и пр., въ которыхъ, какъ думаютъ, выражается движеніе атомовъ, суть тѣ же *общія формы*, но только безъ объясненія присущей имъ разумности и цѣлесообразности. И вотъ при подобныхъ недоразумѣніяхъ Лейбницъ задался вопросомъ, нельзя ли оба, столь противоположныя философскія направленія, т. е. виталистическое и механическое, связать при посредствѣ новаго гносеологическаго принципа? Нельзя ли примирить древне-классическое міросозерцаніе съ ново-научнымъ, механическимъ? Лейбницъ отвѣтилъ, что можно. Надобно признать доказаннымъ, сказалъ онъ, что тѣло не есть нѣчто реальное, что его реальное есть лишь наше представленіе: вмѣстѣ съ симъ надобно признать доказаннымъ, что тѣло есть агрегатъ множества единичныхъ силъ или монадъ; и движеніе тѣла есть лишь видоизмѣненіе, совершающееся внутри этихъ монадъ. Вотъ основное начало его философіи. Всѣ предшествующіе философы предполагали, что наши представленія суть дѣйствія или явленія независимо отъ насъ существующихъ субстанцій; они рѣшали вопросъ, что лежитъ въ основѣ этихъ явленій,—какъ они возникаютъ. Лейбницъ же полагаетъ, что самыя вещи, самыя объекты отражаются въ насъ, что наши представленія суть нѣчто первоначально данное, лишь поясняемое послѣдовательнымъ теченіемъ представленій или отраже-



ній (Repräsentationen) самыхъ вещей; потому что наши представленія и отраженія вещей въ насъ одно и то же по своей природѣ. И всѣ свойства тѣлъ объясняются общими ихъ свойствами, ихъ движеніями и сопротивленіями; такъ какъ и всѣ частности или случайности природы тоже имѣютъ свои слѣды въ представленіяхъ и каждая монада подпадаетъ внутреннимъ перемѣнамъ сообразно съ внѣшними перемѣнами. Лейбницъ самъ говоритъ: „послѣ того, какъ я вооружился противъ картезіанской математики и показалъ, что воззрѣнія картезіанцевъ на движимую силу неправильны: я рѣшился въ извѣстномъ смыслѣ возстановить древнюю философію. Ибо хотя я согласенъ съ тѣмъ, что частности природы должны быть объясняемы механически: но самую протяженность въ тѣлахъ надобно объяснять допущеніемъ первоначальной силы, содержащей въ себѣ все, о чемъ учила схоластическая философія своими формами или формальными причинами“. Онъ думалъ, что въ природѣ все совершается механически: но самыя начала механики зависятъ отъ метафизики и могутъ быть поняты только метафизически при допущеніи метафизическихъ силъ или монадъ.

Отвергнувъ Декартовскій дуализмъ, Лейбницъ не могъ допустить и единой субстанціи Спинозы, не могъ думать, будто матеріальная природа состоитъ въ одной протяженной субстанціи. Лейбницъ былъ философъ: но въ то же время онъ былъ глубокой математикъ, физикъ и химикъ (или, какъ выражались въ то время, алхимикъ). Его собственные опыты и разумное толкованіе ихъ естественно приводили его къ признанію многихъ силъ—монадъ; и какъ въ настоящее время, такъ и въ его время уже не было никакой возможности держаться пантеистическаго ученія объ одной субстанціи, безцѣльно производящей и безцѣльно поглощающей всѣ существа въ мірѣ. Отсюда скорѣе можно было предположить, что Лейбницева монады служатъ прямымъ противоположеніемъ единой субстанціи Спинозы, были допущены Лейбницемъ, чтобы разрушить Спинозическій пантеизмъ и на мѣсто единой субстанціи поставить многія субстанціи—монады. Но это тоже исторически невѣрно. Лейбницъ пришелъ къ ученію о монадахъ прежде, чѣмъ познакомился съ пантеизмомъ Спинозы и съ самимъ Спинозою.

Желаніе согласить древне-классическое и схоластическое міросозерцанія съ ново-научнымъ, механическимъ—вотъ основная проблема всей философіи Лейбница. Онъ старается избѣжать крайностей обоихъ философскихъ направленій—вотъ та гениальная мысль, которая лежитъ въ основѣ всей его философіи. Онъ выступаетъ не изъ картезіанскаго понятія субстанціи и древне-классическаго понятія формы и формальныхъ причинъ, но изъ понятія о вещи, какъ о силѣ, и объ ея явленіяхъ, какъ о нашихъ представленіяхъ. Поэтому Лейбница никакъ нельзя смѣшивать съ картезіанцами, или признавать его невѣрнымъ ученикомъ картезіанской философіи; но столько же мало его можно смѣшивать съ древними и новыми атомистами.

Въ наше время обыкновенно думаютъ, будто монады Лейбница допущены для замѣщенія атомовъ древнихъ и новыхъ матеріалистовъ. Целлеръ полагаетъ, что у Лейбница на мѣсто матеріальныхъ атомовъ выступаютъ духовные индивидуумы (монады и энтеллехи) и на мѣсто физическихъ пунктовъ—не матеріальные; съ особенною же силою развиваетъ эту мысль Фишеръ. Но это тоже невѣрно. Атомы Лейбница суть природныя единицы силъ. Атомы его поэтому никакъ нельзя назвать не матеріальными тѣльцами или индивидуумами; ихъ скорѣе надобно назвать математическими или, точнѣе, метафизическими точками, или дѣятельными силами, обладающими не разрушаемою *интенсивностью*. Атомисты предлагали себѣ иную задачу, чѣмъ Лейбницъ своими монадами. Атомисты спрашивали, что лежитъ въ основѣ тѣлесныхъ субстанцій; Лейбницъ же спрашивалъ, какъ надобно представлять себѣ гносеологическій принципъ тѣль. Соответственно съ этимъ, атомисты, выступая изъ факта, что каждое наблюдаемое тѣло дѣлимо и состоитъ изъ многихъ частей, отсюда заключали, что надобно допустить недѣлимые атомы для тѣль, какъ основные элементы всего сущаго. Лейбницъ, напротивъ, полагаетъ, что тѣло не нуждается въ атомахъ, чтобы быть цѣлымъ, состоя изъ многихъ монадъ, и что это цѣлое, хотя бы состояло и изъ многихъ монадъ, не можетъ имѣть реальности безъ допущенія въ каждомъ тѣлѣ силы, простаго бытія, души. Индивидуальное представленіе (*representatio*) вещи, совпадающее съ нашимъ собственнымъ

представленіемъ, есть душа вещи. Конечно, въ представленіи своемъ мы можемъ отвергать и монады... но тогда вещь, не смотря на свое единство, отождествится для насъ съ физическимъ или математическимъ нулемъ. Она будетъ представляться намъ единымъ математическимъ пространствомъ безъ всякихъ определенныхъ свойствъ или явленій. Само по себѣ пространство есть лишь наше представленіе, или, какъ позже выразился Кантъ, есть лишь наше категорическое понятіе. Поэтому атомы имѣютъ другой характеръ, чѣмъ монады нашего философа. Атомы суть элементы тѣлъ, а монады суть тѣлесные феномены, соответствующіе субстанціямъ, суть души тѣлъ; атомы наполняютъ пространство, монады лишь выражаютъ его. Атомистическое міросозерцаніе, такимъ образомъ, по своей задачѣ, по своей точкѣ отправленія, по своему содержанію и по своимъ выводамъ не имѣетъ ничего общаго съ міросозерцаніемъ Лейбница; оно совершенно ему противоположно. Правда, самъ Лейбницъ въ своей „Новой Системѣ“ говоритъ, что когда онъ освободился отъ ига Аристотеля, то предался атомистикѣ и даже свои монады называетъ „дѣйствительными, субстанціальными атомами“; но въ то же время прибавляетъ, что онъ освободился наконецъ и отъ атомистическаго ига и послѣ долгихъ размышленій пришелъ къ убѣжденію, что въ матеріи, въ атомахъ нельзя находить дѣйствительнаго единства всего существующаго. Онъ ясно говоритъ, что не атомистика возбудила въ немъ вопросъ о единствѣ тѣла, но его собственные продолжительныя размышленія. Такимъ образомъ, какъ замѣчаетъ Диллманъ, о какомъ либо вліяніи атомистовъ на Лейбница абсолютно не можетъ быть и рѣчи.

Всего естественнѣе, повидимому, Лейбница можно было бы признать эклектикомъ. Онъ стоитъ на рубежѣ двухъ міросозерцаній, античнаго—формальнаго и новаго, механическаго. Онъ дружественно протягиваетъ руку и древнимъ и новымъ философамъ. И однако же достаточно самага поверхностнаго знакомства съ философіей Лейбница, чтобы признать ее вполне оригинальною и вполне свободною отъ всякихъ упрековъ въ эклектизмъ. Таково свойство всякой гениальной мысли, какъ и всякой гениальной системы, что она представляется родственной сознанію какъ простаго человѣка, такъ и самага глубокаго мыс-

лителя; что она отличается характеромъ универсальности. Именно этотъ универсальный характеръ философіи Лейбница и подалъ поводъ нѣкоторымъ упрекать ее въ эклектизмъ. Съ философіей Лейбница могла вступать въ соприкосновенія всякая философская система, всякое философское направленіе: но это не значить, что бы сама она отличалась мозаическимъ характеромъ; чтобы лишена была живаго органическаго развитія, или произвольно была напластываема на пути своего развитія. Нѣтъ, какъ въ цѣломъ, такъ и частяхъ она отличается строгою обдуманностью, гармоническимъ единствомъ, послѣдовательностью и вѣрностью основнымъ своимъ началамъ. Если сущность эклектизма состоитъ въ произвольномъ избраніи одного положенія и отверженіи другого, въ неумѣнн или въ невозможности связать избранныя положенія единствомъ основнаго начала, въ поверхностномъ мышленіи, направленномъ на ближайшія практическія задачи и цѣли: то широта философскихъ воззрѣній Лейбница, глубина основной его точки зрѣнія и отзывчивость къ глубочайшимъ запросамъ науки и жизни поставляютъ Лейбница выше всякаго упрека въ эклектизмъ. Это видно уже изъ того, что ни аристотелевскія формы, ни картезіанскія субстанціи, ни матеріалистическіе атомы не удовлетворяютъ его. Онъ возвышается надъ всѣми этими философскими направленіями и создаетъ свою монадологію, по которой міръ внѣшній и міръ внутренній объединяются въ единствѣ представленій. Вотъ та гениальная и вмѣстѣ оригинальная мысль, которая долго оставалась не понятою ни его современниками, ни его преемниками; вотъ почему его непременно хотѣли зачислить въ ряды послѣдователей или продолжателей какой либо прежней философской школы. И только въ наше время его основная мысль получаетъ надлежащую оцѣнку и надлежащее освѣщеніе.

Лейбницъ первый сказалъ, что ни антично-схоластическія системы, съ своимъ одностороннимъ ученіемъ о формахъ вещей, ни новыя философскія системы, съ своимъ тоже одностороннимъ ученіемъ о матеріи механизмъ, не могутъ быть признаны неизбланными гносеологическими принципами въ дѣлѣ познанія всего существующаго; и онъ предлагаетъ такую систему, по которой міръ разнообразныхъ природныхъ явленій гармонически

сливался съ міромъ внутреннимъ, субъективнымъ въ единствѣ представленій и этимъ возвышается не только надъ своими современниками, но и надъ отдаленными потомками. Въ самомъ дѣлѣ, не впадаютъ ли въ односторонность и современные намъ позитивисты, которые подобно Лейбницу, хотя тоже ограничиваютъ наши познанія міромъ явленій, міромъ представленій, ихъ послѣдовательностію, преемственностію и сосуществованіемъ, но въ то же время не даютъ имъ никакого объясненія, чуждаясь метафизическихъ началъ, такъ какъ не находятъ ихъ реально существующими въ опытѣ, въ явленіяхъ? Не впадаютъ ли въ противоположную крайность современные намъ ново-кантіанцы, когда тоже сводятъ все нами познаваемое на субъектъ, на представленія: но въ самомъ субъектѣ не видятъ ничего неизмѣннаго, назыблимаго, вѣчнаго, полагая, что самый субъектъ подчиненъ такому же видоизмѣненію и трансформированію, какъ и все существующее въ природѣ? А современный намъ пессимизмъ, предлагающій намъ, вмѣсто Лейбницевыхъ живыхъ и разумныхъ началъ, ученіе о слѣпой волѣ къ жизни или о „бесознательномъ“, не толкаетъ ли онъ философскую мысль на путь регресса, разочарованія и безнадежности? Но не лучше происходитъ и съ современнымъ матеріализмомъ. Когда матеріалистическая философія, принявшая для механическаго объясненія природы Лейбницево ученіе о силѣ, но самую силу включившая въ матерію (*Stoff und Kraft*): то не маскируетъ ли она двойственный картезианскій принципъ познанія и не впадаетъ ли въ картезианскій дуализмъ, хотя и съ матеріалистической точки зрѣнія? Вѣдь дѣло нисколько не измѣнится, если матеріалисты картезианское *протяженіе* назовутъ матеріею; а картезианское *мышленіе* силою; въ томъ и другомъ случаѣ дуализмъ неизбѣженъ, не говоря уже о путаницѣ понятій и переходчивости ихъ одно въ другое, матеріи въ силу и силы въ матерію. И вотъ съ этой точки зрѣнія философія Лейбница не только сохраняетъ свой особенный оригинальный характеръ, но и получаетъ величайшее значеніе въ ряду всѣхъ философскихъ системъ. Если это значеніе было недостаточно понято современниками Лейбница и затѣмъ потеряно его преемни-

ками, если оно недостаточно ясно сознается, какъ говорятъ Диллманъ, даже и въ наше время: то это надобно объяснять лишь постепеннымъ развитіемъ философской мысли и особенно, традиціоннымъ пониманіемъ системы нашего философа, созданнымъ безъ надлежащаго углубленія во весь строй философскихъ положеній Лейбница. По крайней мѣрѣ, такъ думаетъ Диллманъ. Изложивши основное положеніе философіи Лейбница, указавши на его основную точку отправленія, и показавши отличительный характеръ этого положенія въ ряду древнихъ и новыхъ философовъ, Диллманъ, между прочимъ, говоритъ: „Если насъ спросятъ, чѣмъ преимущественно (in erster Linie) отличается наше изложеніе монадологіи отъ традиціоннаго, то мы должны отвѣчать на это слѣдующее: Хотя мы вообще въ распространенныхъ воззрѣніяхъ на философію Лейбница *отвергаемъ положеніе за положеніемъ*, но существенное отличіе нашего пониманія состоитъ въ томъ, что мы признаемъ Лейбницеву философію отвѣтомъ на вопросъ о (гносеологическихъ) принципахъ самыхъ явленій; между тѣмъ какъ доселѣ ее признавали отвѣтомъ на (онтологическій) вопросъ, что лежитъ въ основѣ самыхъ явленій. На этотъ пунктъ мы обращаемъ все вниманіе читателя. Безъ полнаго, яснаго и всесторонняго уясненія себѣ этого пункта нельзя достигнуть правильной оцѣнки монадологіи. На этотъ пунктъ должна быть направлена и критика настоящаго нашего труда. Кто хочетъ вѣрно обсудить добытые мною результаты въ этомъ отношеніи,—будетъ ли онъ согласенъ со мною или не будетъ,—всегда долженъ начинать свое разслѣдованіе съ вопроса: дѣйствительно ли Лейбницева система. какъ мы утверждаемъ, рѣшаетъ проблему о томъ, *какъ* надобно думать о принципахъ самыхъ вещей; или же рѣшаетъ другую проблему, *что* лежитъ въ основѣ вещей и какъ возникаютъ явленія. И кто сознательно поставитъ передъ собою эту альтернативу и подвергнетъ ее отчетливому разслѣдованію: тотъ, мы нисколько не сомнѣваемся въ этомъ, прійдетъ къ нашему рѣшенію“. Итакъ, Лейбница нельзя приурочивать къ какому либо одному философскому направленію; онъ геній универсальный и оригинальный; въ особенности же ему нельзя на-

вызывать традиціональныхъ, такъ называемыхъ, Лейбнице-Вольфіанскихъ воззрѣній.

### III.

Нами уже было замѣчено, что полное изложеніе философіи Лейбница не входитъ въ нашу задачу. Мы хотимъ представить въ русскомъ переводѣ подлинныя сочиненія Лейбница, по крайней мѣрѣ—важнѣйшія, которыя дадутъ возможность читателю самому и самостоятельно судить о всей философской системѣ Лейбница. Тѣмъ не менѣе мы должны изложить, по крайней мѣрѣ, главнѣйшія положенія его по метафизикѣ, чтобы этимъ путемъ оправдать и правильность нашего перевода, и вѣрность нашихъ разъясненій и примѣчаній къ нему.—Мы сказали, что главный вопросъ философіи Лейбница есть гносеологическій, а не онтологическій. Именно Лейбницъ спрашиваетъ, что есть тѣло со всѣми своими свойствами для нашего мышленія, и отвѣчаетъ: оно есть цѣлое, составленное изъ безконечно многихъ вещей, агрегатъ таковыхъ; отсюда оно есть нѣчто случайное и не есть истинное единство; оно не есть нѣчто реальное, а есть феноменъ, явленіе. Но и при этомъ оно должно имѣть недѣлимую сущность, недѣлимую субстанцію, должно имѣть своего рода душу для нашего представленія о немъ. Вотъ положеніе, которое болѣе всего вызвало возраженій и опроверженій въ тотъ вѣкъ, когда существеннымъ атрибутомъ каждой вещи признавали протяженіе; когда не могли понять вещь, какъ совокупность единичныхъ силъ. Потребовалось много времени прежде, чѣмъ положеніе это могло быть признано серьезною основою современнаго научнаго движенія мысли. Вотъ опытыя указанія: когда современная физика утончаетъ матерію до эфира, когда весь міръ признаетъ сгущеннымъ эфиромъ: то, что лежитъ въ основѣ этой гипотезы, какъ не желаніе превратить грубую матерію въ силу? Еще яснѣе это стремленіе сказывается въ области біологіи. Приведемъ сужденія по этому поводу современнаго намъ русскаго лейбницянца, профессора А. А. Козлова. Современная физиологія, говоритъ онъ, утверждаетъ, что миллионы маленькихъ „я“, живу-

щихъ самостоятельную жизнь и слагающихся въ то же время въ жизнь большаго „я“, произошли только отъ одного маленькаго существа, отъ одной клѣточки: но такъ какъ *ничто не можетъ произойти изъ ничего*, то надобно предположить, что вся будущая организація этихъ безчисленныхъ клѣточекъ—потомковъ въ наше тѣло, вся будущая координація ихъ жизней въ одну жизнь нашего „я“ уже была зложена и преобразована въ организаціи тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ состоитъ клѣточка. Ссылаясь въ этомъ отношеніи на физиологію Бунге („Lehrbuch der physiologischen und pathologischen Chemie“ von G. Bunge. Leipz. 1887). на ученіе его о томъ, что тѣло человѣческое состоитъ изъ безчисленнаго множества самостоятельныхъ существъ и что каждое изъ нихъ живетъ самостоятельную жизнь и преслѣдуетъ свои собственныя жизненныя цѣли, - питанія, размноженія и т. п. и въ то же время жизнь ихъ сливается съ жизнью большаго „я“, профессоръ затѣмъ спрашиваетъ: „можетъ ли механизмъ удовлетворительно объяснить, какъ самостоятельная жизнь этихъ миллионныхъ маленькихъ „я“ слѣпымъ случаемъ координирована съ жизнью одного большаго „я“ и при томъ координирована такъ, что эти жизни не только не мѣшаютъ другъ другу, но споспѣшествуютъ и относятся другъ къ другу такъ, какъ средства къ цѣли? По крайней мѣрѣ, жизнь миллионныхъ „я“ несомнѣнно служитъ средствомъ для жизни одного „я“. Бунге указываетъ, говоритъ онъ еще, что жизнь большихъ „я“ не только въ извѣстный моментъ времени, но и въ теченіе длиннаго времени, при смѣнѣ цѣльныхъ поколѣній этихъ „я“, безконечно переплетена, перепутана, соорганизована другъ съ другомъ, напр. такъ, что историческая жизнь цѣльныхъ обществъ можетъ быть понимаема, какъ жизнь одного существа (напр. какъ человѣчества), и при томъ опять такъ, что первыя суть средства для послѣдней, какъ своей цѣли. Отсюда, конечно, слѣдуетъ, что также и жизнь миллионныхъ маленькихъ существъ, составляющихъ большее „я“, не только координирована съ его жизнью, но посредствомъ него координирована и съ жизнью всѣхъ большихъ „я“ (т. е. человѣчества), а чрезъ нихъ и съ клѣточками всѣхъ человѣческихъ существъ земнаго шара. Спрашивается,



какъ возможно, чтобы вся эта связь и взаимное соотношеніе, вся эта организація жизни неисчислимыхъ маленькихъ и большихъ существъ въ одну цѣлую жизнь человѣчества произошла путемъ механическимъ изъ какого то первоначальнаго хаоса случайно начавшихся двигаться, соединяться и разъединяться мертвыхъ и бессмысленныхъ элементовъ вещества? Гдѣ и когда механизмъ далъ этому объясненіе?<sup>1)</sup>

Разумѣется, Лейбницъ, несмотря на свои обширныя естественно-научныя познанія, пришелъ къ подобнымъ положеніямъ путемъ метафизическимъ, т. е. путемъ анализа понятія силы и ея движенія. Вотъ этотъ анализъ. Если смотрѣть на движеніе силы лишь какъ на простую перемѣну мѣста: то его надобно было бы признать чѣмъ то относительнымъ и нельзя было бы сказать, какому субъекту оно принадлежитъ. Въ немъ надобно было бы признать простое видоизмѣненіе чего то не существующаго. Но всякое видоизмѣненіе предполагаетъ нѣчто неизмѣнное, постоянное и пребывающее, коихъ видоизмѣненіемъ оно служить. Такимъ образомъ надобно допустить неизмѣнную причину движенія, нѣчто постоянное и пребывающее, въ коей движеніе, какъ въ зародышѣ, сохраняетъ свое постоянство и неизмѣняемость. Словомъ, надобно допустить постоянно-пребывающую монаду съ ея активною силою. Но это только половина дѣла. Кромѣ активной силы въ монадѣ надобно допустить еще бытіе и пассивной силы. Пассивная сила тождественна съ предѣльностью и ограниченностью и монады, и самаго тѣла; тождественна съ ихъ непроницаемостью и сопротивленіемъ; такъ какъ безъ допущенія чего то сопротивляющагося и сохраняющаго свои границы ни монада, ни тѣло не будутъ имѣть никакой причины этихъ явленій; потому что протяженіе, составляющее атрибутъ всякаго тѣла, совершенно безразлично ко всякому движенію. Если же существуетъ причина сопротивленія тѣла, причина сохраненія его границъ: то такою причиною можетъ быть только пассивная сила монады. Итакъ,

<sup>1)</sup> «Вопросы философіи и психологіи». 1889. Кн. 1 «Размышленія, вызванныя неожиданнымъ голосомъ изъ области естествознанія» А. Козлова, стр. 71—72.

монада есть сила, одаренная активнымъ и пассивнымъ движеніемъ. Пассивная сила есть начало матеріи, активная сила—начало формы; первая—есть тѣло, вторая—душа; въ первой—начало механическихъ законовъ; во второй—начало живой, цѣлесообразной дѣятельности. Тоже самое надобно сказать и о всѣхъ тѣлахъ, состоящихъ изъ миллионовъ монадъ; такъ какъ тѣло есть цѣльное, составленное изъ бесконечно многихъ монадъ и тѣлъ, изъ коихъ каждое въ свою очередь составляетъ подобное же цѣлое. Существеннымъ въ тѣлѣ мы должны признать поэтому бесконечное множество простыхъ субстанцій, монадъ, имѣющихъ органическое отношеніе другъ къ другу. Только это составляетъ его реальность. Самыя же тѣла и весь матеріальный міръ суть поэтому чисто объективный феноменъ безъ всякой объективной реальности,—феноменъ возникающій изъ нашей собственной природы. Пространство и время при этомъ, какъ это вытекаетъ изъ понятія о тѣлѣ и его движеніи, выражаютъ собою только порядокъ этихъ феноменовъ, ихъ послѣдовательность, преемственность, сосуществованіе и пр. Декартъ признаетъ протяженіе основнымъ свойствомъ вещества, а потому для объясненія въ немъ движенія прибѣгаетъ къ другой божественной силѣ: Лейбницъ же смотритъ на протяженіе, какъ на свойство второстепенное, какъ на выводъ изъ понятія представленій. Въмѣсто прежняго воззрѣнія на природу, какъ на механизмъ, Лейбницъ пролагаетъ путь новому взгляду на нее, какъ на живое цѣлое, какъ на динамическое единство. Какимъ образомъ?

Монады суть силы и въ зародышѣ содержатъ то неизмѣняемое, что въ движеніи ихъ тѣлъ раскрывается и является измѣняющимся; они сохраняютъ это движеніе въ единствѣ и въ пребываніи. Но такъ какъ въ каждомъ движеніи надобно различать два момента, т. е. перемѣну мѣста и стремленіе къ этой перемѣнѣ: то и монада состоитъ прежде всего изъ неизмѣннаго акта,носящаго въ себѣ всѣ свои движенія, т. е. изъ мощи или способности (Vermögen) движенія, а затѣмъ и изъ неизмѣннаго стремленія (Streben) развить эту мощь и достигнуть цѣли своего стремленія. Отсюда монада есть не

только мощь, но заключаетъ въ себѣ и желаніе, въ силу котораго она сама собою переходитъ въ движеніе, въ дѣйствіе, — есть и представленіе. соотвѣтственно съ тѣмъ, что заложено въ мощи. Лейбницева монада не есть только слѣпая, механическая сила движенія, но въ то же время она есть сила представляющая и желающая. Это основано на законѣ аналогіи. Но когда Лейбницъ говоритъ о представленіи, свойственномъ каждой монадѣ, то подъ этимъ разумѣть не столько представленіе въ психологическомъ смыслѣ, сколько внутреннее единство, свойственное каждой монадѣ, или ту внутреннюю форму, которую выражаетъ она своею активною силою, начиная отъ темнаго, инстинктивнаго и бессознательнаго расположенія до сознательнаго, яснаго и отчетливаго представленія въ собственномъ смыслѣ. Почему же мы должны держаться подобной аналогіи? Потому что допущеніе представленія только въ человѣкѣ сопровождалось бы Декартовскимъ дуализмомъ мышленія и протяженія и вызвало бы непримиримый разрывъ между духомъ и матеріею. Это противорѣчило бы закону единства. То же самое надобно сказать и о стремленіи. Начинаясь естественнымъ расположеніемъ къ движенію, къ самовыраженію, оно, въ связи съ представленіемъ, свойственнымъ каждой монадѣ, незамѣтно переходитъ въ хотѣніе и наконецъ въ свободу. Въ человѣкѣ естественное стремленіе къ движенію становится сознательнымъ, сопровождается мышленіемъ и, по причинѣ отчетливости и сознательности, превращается въ свободу. Такимъ образомъ въ силу закона единства, на бессознательное состояніе надобно смотрѣть не какъ на абсолютную противоположность сознанію или духу, а какъ на безконечно малое сознаніе или безконечно малую степень духа.

Вотъ новое положеніе философіи Лейбница, которое не могло быть понято ни современниками, ни отдаленными преемниками его и которое только въ наше время получаетъ болѣе или менѣе ясное освѣщеніе. Правда, Шеллингъ въ своей философіи тождества усвоилъ себѣ это положеніе и доказывалъ, что природа силится родить духъ: но и его утвержденіе оказалось еще преждевременнымъ. И только въ наше

время чаще и чаще стали высказываться предположенія, что психическая жизнь принадлежит и первоначальнымъ элементамъ матеріальнаго міра. Только въ наше время начинаютъ понимать, что земля, по глаголу живаго Бога, можетъ изводить „душу живую“. Это высказываютъ теперь не только философы, чуждающіеся матеріалистическихъ воззрѣній, какъ на примѣръ Руазель, Тардъ, профессоръ Козловъ и пр.: но и естествоиспытатели, какъ Горвиць, Нуаре, Грейгъ, Цельнеръ и многіе другіе. Приведемъ по этому предмету сужденія профессора Козлова. Сказавши, что всѣ доказательства въ пользу этого положенія еще недостаточно убѣдительно, онъ продолжаетъ: „конечно, по самой природѣ своей, такія доказательства не могутъ быть прямыми, основанными, напр., на непосредственно сознаваемыхъ фактахъ, но нѣтъ никакихъ основаній отвергать *a priori*, что въ пользу этихъ предположеній могутъ быть со временемъ выставлены весьма вѣскія доказательства—или въ видѣ гипотезъ, или въ видѣ умозаключеній по аналогіи, которыя несомнѣнно служатъ для насъ единственнымъ основаніемъ для признанія психическихъ состояній не только у животныхъ, но даже и у людей. Если однако эти аналогіи столь основательны, что мы въ настоящее время не сомнѣваемся въ существованіи психическихъ состояній у одноклѣточныхъ животныхъ (профессоръ Козловъ ссылается при этомъ на статью Бине: „La vie psychique des microorganismes“ въ журналѣ „Revue Philosophique“ 1887 г.): то почему же не надѣяться, что въ будущемъ могутъ быть выработаны аналогіи, достаточныя для признанія и даже для характеристики психическихъ состояній вообще послѣднихъ элементовъ матеріи“ <sup>1)</sup>. Какъ бы то ни было, только Лейб-

<sup>1)</sup> «Вопросы философіи и психологіи». Тамъ-же, стр. 80. Еще рѣшительнѣе эту же мысль выражаетъ профессоръ Вагнеръ. Въ своей рѣчи при открытіи Петербургскаго Общества экспериментальной психологіи онъ говоритъ: «Мнѣ кажется, я не ошибусь, если скажу, что въ данное время настаетъ въ психологіи вообще то направленіе, которое склоняется къ монизму,—только не къ монизму матеріалистическому, а къ монизму спиритуалистическому. Матерія уже не считается единственнымъ источникомъ силъ, а является производнымъ той не матеріальной энергіи, о которой сказано, что «она животворитъ». Вопр. фил. и псих. кн. 12, проток. Общ. экпер. псих. стр. 5.

ницъ на душу и тѣло человѣческое смотрѣлъ не какъ на различныя существа, но какъ на первоначальныя двѣ силы координированныхъ монадъ. Какъ душа и тѣло составляютъ одно индивидуальное существо: такъ царство духа и царство природы составляютъ не два міра, но одну вселенную, одинъ общій порядокъ вещей, въ которомъ гармонически соединены форма и механика, телеологія и причинная связь.

Но если протяженіе не есть нѣчто дѣйствительное, если монады суть только силы: то какъ надобно понимать сочетаніе или агрегатъ монадъ для образованія нашего тѣла и тѣлесныхъ массъ? Лейбницъ прямо утверждаетъ, что монадамъ не свойственны ни положеніе, ни близость, ни отдаленность. Монады, слѣдовательно, столько же могутъ образовать тѣло, какъ и геометрическіе пункты.—Лейбницъ объясняетъ это, съ одной стороны, подобно Канту—природными свойствами нашихъ представленій, выражающихъ всѣ предметы въ пространствахъ; а съ другой—пассивными силами монадъ и ихъ гармоническимъ координированіемъ. Каждой монадѣ присуща не только активная сила, но и пассивная. Это значитъ, что каждая монада, не смотря на свою дѣятельность, является ограничено дѣятельною, имѣетъ свои предѣлы, свои границы дѣятельности. Гармоническое сочетаніе границъ многихъ монадъ отражается и въ представленіи. Соотвѣтственно съ этимъ изъ гармоническаго координированія пассивныхъ и активныхъ силъ вытекаетъ только такая дѣятельность, которая выражаетъ (*repräsentirt*) измѣненія или явленія именно этого, т. е. даннаго тѣла. Каждая монада выражаетъ (*repräsentirt*) движеніе только своего тѣла, но въ то же время она необходимо выражаетъ и весь внѣшній міръ; потому что движеніемъ ея органовъ отражается движеніе и внѣшняго міра. И когда она выражаетъ движенія своего тѣла, то въ то же самое время выражаетъ движенія и внѣшняго міра. Такимъ образомъ съ понятіемъ выраженія (*Repräsentation*) дается понятіе представленія, воспріятія (*Perzeption*); и каждая монада, представляя движеніе своего тѣла, вслѣдствіе этого представляетъ движеніе и внѣшнихъ вещей; т. е. она воспринимаетъ внѣшнія вещи сообразно съ впечатлѣніями, получаемыми ея тѣломъ.

Но это не то означаетъ, будто она содержитъ въ себѣ міръ, какъ объектъ, но только то, что она сама есть его представленіе; и все развивающееся содержаніе ея не есть для ней нѣчто случайное (Accidentelles), но оно принадлежитъ къ ея сущности. Въ понятіи субстанціи поэтому мыслится постоянное выраженіе всего того, что съ ней когда либо можетъ случиться; или что тоже, субстанцію можно назвать сущностію, изъ коей выводятся всѣ предикаты, которые съ теченіемъ времени могутъ быть выражены ею. Если субстанціальныя формы прежнихъ философовъ были основами лишь общихъ предикатовъ тѣхъ вещей, коихъ формами они служили, т. е. были всеобщими субстанціями: то Лейбницева субстанція, напротивъ, служатъ основами и для индивидуальныхъ предикатовъ, какія только монадамъ могутъ принадлежать, т. е. они суть *индивидуальныя субстанціи*. Такъ Лейбницъ античное формальное міросозерцаніе соединяетъ съ новымъ; вмѣсто всеобщихъ субстанцій прежнихъ философовъ вводитъ субстанціи индивидуальныя.

На чемъ же основывается координированіе монадъ, т. е. образованіе ими всѣхъ явленій видимаго міра, созерцаемыхъ нами въ нашихъ представленіяхъ? На гармоническомъ соотношеніи монадъ, ихъ представленій или природъ по закону непрерывности. Лейбницъ открылъ дифференціальное исчисленіе, т. е. непрерывные математическіе ряды бесконечно малыхъ величинъ. Этотъ же законъ непрерывности онъ переноситъ изъ математической области въ область живой природы. По этому закону монады, какъ въ математикѣ числа или въ геометріи величины, сочетаются непрерывными рядами путемъ присоединенія къ нимъ бесконечно малыхъ разницъ. И вотъ эти то разницы, гармонически слагаясь, вызываютъ въ душѣ нашей тѣ чудныя картины, которыя мы называемъ явленіями природы, а въ самой природѣ — бесконечныя и непрерывныя ступени живыхъ существъ. Въ природѣ нѣтъ мертвенности, безжизненности и неподвижности; въ природѣ все полно движенія, жизни и большей или меньшей сознательности. Природа есть море волнующейся динамики и сознательности; тѣмъ не менѣе въ ней ясно можно ви-

дѣтъ три главных ступени этой жизненности и сознательности. На первой ступени индивидуумъ выражаетъ свое представленіе только изображеніемъ или представленіемъ самого себя; таковы всѣ существа, неимѣющія ощущенія. На второй ступени индивидуальныя существа не только представляютъ себя, но и обладаютъ ощущеніемъ. На третьей ступени индивидуумъ не только изображаетъ или представляетъ и не только ощущаетъ себя, но и отличается болѣе или менѣе яснымъ сознаниемъ себя и своихъ представленій. Разумѣется, между этими тремя ступенями или царствами природы должны существовать еще ряды ступеней переходныхъ или промежуточныхъ. Лейбницъ былъ убѣжденъ въ этомъ: но въ этомъ пунктѣ ученіе его уже переходитъ въ пророчество о будущихъ успѣхахъ наукъ. И если современная намъ наука не подтверждаетъ этого ученія во всей обширности: то, по крайней мѣрѣ, она доказала существованіе промежуточной ступени между растеніями и животными и въ малой каплѣ воды открыла безчисленные ряды живыхъ существъ. И кто укажетъ границы будущимъ научнымъ открытіямъ съ дальнѣйшимъ усовершенствованіемъ, напримѣръ, микроскопа и телескопа?

Существуетъ непрерывная, гармоническая координація живыхъ существъ. Что же лежитъ въ основѣ ея? Индивидуальная природа монадъ. Каждая монада носитъ въ себѣ самой по природѣ своей безконечное число представленій, выражая этимъ все свое прошедшее, все свое будущее, весь развивающійся универсъ: но подъ угломъ зрѣнія своей индивидуальной природы. Каждая монада есть индивидуальный микрокосмъ, а не экземпляръ рода; поэтому и душа человѣческая есть индивидуальная личность, а не родовая субстанція. Природнымъ расположеніемъ монадъ дается индивидуальность, а переходомъ изъ расположенія въ состояніе осуществленія совершается ея индивидуальное развитіе. Всѣ проявленія монадъ суть только раскрытіе того, что первоначально заложено въ ихъ природѣ, суть только слѣдствія свойственнаго имъ понятія о себѣ. Ясно поэтому, что они не могутъ имѣть никакого физическаго вліянія другъ на друга, какъ имѣютъ его вещи матеріальнаго міра. Если же ихъ проявленія, какъ по-

казываетъ опытъ, соотвѣтствуютъ другъ другу: то это происходитъ отъ заложеннаго въ нихъ совпаденія, отъ присущей имъ согласности, отъ духовнаго сродства или гармоніи. Координація, гармонія ихъ основывается такимъ образомъ на ихъ понятіи, на ихъ природѣ и проистекаетъ оттого, что всѣ они одарены такою сущностью. такою природою, по которой всѣ вытекающія отсюда измѣненія сами собою стоятъ въ соотношеніи другъ съ другомъ, — по которой всѣ они существенно выражаютъ одинъ и тотъ же универсъ, только съ своей собственной и индивидуальной точки зрѣнія. Съ развитіемъ представленій, въ монадахъ неразрывно соединятся измѣненія ея формы, или что тоже, представленія, развиваясь изъ природнаго расположенія къ полному бытію, образуютъ въ сочетаніи съ другими монадами послѣдовательный рядъ формъ. Здѣсь такимъ образомъ связываются и объединяются два рода причинъ, причины физическія и духовныя, механика и телеологія. Принципъ, въ силу котораго монады переходятъ въ дѣятельность и даже постоянно бывають дѣятельными, состоитъ въ расположеніи къ перемѣнамъ (*Veränderung*), каковое расположеніе есть не только стремленіе, но и желаніе. Всякое же желаніе есть стремленіе достигнуть доступной цѣли при посредствѣ опредѣленной дѣятельности. Поэтому, когда субстанціи управляются желаніями, то въ тоже время они управляются и цѣлями, и монады являются такимъ образомъ цѣлеполагающими сущностями. Значитъ фактическое выраженіе природныхъ расположеній монадахъ составляетъ послѣднюю цѣль физическаго міра. Точно также и во всей вселенной тѣлесные предметы служатъ только средствами для развитія царства душъ, а царство душъ осуществляетъ свои расположенія и цѣли только въ формахъ видимаго міра. Такимъ образомъ на механическія или физическія причины надобно смотрѣть только какъ на относительныя или орудныя, а на конечныя, какъ на основныя или абсолютныя. Отсюда также слѣдуетъ, что монада не можетъ подвергаться дѣйствию или страданію со стороны другихъ монадахъ; что она скорѣе сама, сообразно съ своимъ понятіемъ о себѣ, бываетъ настолько дѣятельною или настолько страдательною, насколько свойственно ея



природѣ при соотношеніи съ другими; и мы только потому говоримъ, что субстанція дѣйствуетъ на другую и подвергаетъ ее страданію, что первая является дѣятельною въ томъ отношеніи, въ какомъ вторая является ограниченою; т. е. одна яснѣе выражаетъ свою переменну, а другая смѣшаннѣе. Словомъ, различіе дѣйствія и страданія, замѣчаемое нами въ феноменахъ, въ мірѣ субстанцій условливается ясностію или смѣшанностію ихъ представленій. Такъ у Лейбница связанъ міръ физическій съ міромъ духовнымъ: но эта связь не механическая, а духовная; въ ней пространственный порядокъ находитъ свое оправданіе въ духовномъ, при посредствѣ впервые поставленнаго Лейбницемъ закона достаточнаго основанія. Иначе думали объ этой связи души и тѣла, духа и природы—Декартъ, Спиноза и ихъ послѣдователи. Такимъ образомъ Лейбницъ своимъ ученіемъ о гармоніи, развитіи и координаціи монадъ—первый призналъ органическую связь между духомъ и матеріею, между душою и тѣломъ, между исторіею и географіею, между нравственнымъ развитіемъ и физическими условіями окружающей насъ природы. Но что важнѣе всего, онъ первый обосновалъ руководственную мысль для антропологии. Если прежняя психологія имѣла характеръ метафизико-догматическій; то послѣ того, какъ Лейбницъ сказалъ, что различіе между монадами состоитъ только въ томъ, что въ монадахъ низшаго порядка представленіе существуетъ въ формѣ безотчетнаго расположенія, а въ высшихъ—въ формѣ яснаго сознанія, только послѣ этого, говоримъ, явилась потребность въ сравнительномъ изученіи духа на всѣхъ ступеняхъ его развитія, начиная отъ самой низшей и до самой высшей; потому что между всѣми этими ступенями существуетъ не только аналогическая, но и внутренняя связь. А отсюда не далеко былъ уже переходъ и къ біологіи вообще. Впрочемъ объ послѣднія науки и въ наше время переживаютъ еще младенческой періодъ.

Всемірная гармонія основывается на природѣ монадъ: но самая природа ихъ есть уже вѣчто первоначальное, есть прежде всего давнее, невыводное. Конечно, мы можемъ предлагать себѣ вопросъ, почему существуетъ такое или иное соотвѣт-

ствіе (Korrespondenz) между субстанціями, почему это соотвѣтствіе вытекаетъ изъ самаго понятія вещи; но вопросъ остается безъ отвѣта; такъ какъ самое понятіе вещи пребываетъ первоначальнымъ, основнымъ и невыводнымъ. Конечно, мы можемъ спрашивать, почему въ математикѣ цѣлое равно своимъ частямъ, почему въ физикѣ уголь паденія равенъ углу отраженія, почему въ химіи соединеніе кислорода и водорода даетъ воду, а не что-либо другое: но всѣ подобныя понятія, будутъ ли они теоретическія или опытные, . е. будутъ ли основываться на законѣ противорѣчія или на законѣ достаточнаго основанія, остаются для насъ непроницаемыми, непонятными; потому что они суть нѣчто первоначально данное, основное. Слѣдовательно, вопросъ можетъ возникать только о самомъ принципѣ этихъ явленій; о томъ верховномъ началѣ, по которому субстанціямъ свойственны такія понятія, такія сущности, по которымъ они находятся въ данномъ произвольномъ соотношеніи другъ къ другу. Для насъ ясно, что понятіе, свойственное субстанціи, хотя есть нѣчто первоначальное, но самыя вещи вмѣсто этихъ понятій могли бы имѣть совершенно другія, тоже неизмѣнныя и первоначальныя понятія, такъ какъ въ области вѣчныхъ истинъ существуетъ возможность бесконечно многихъ понятій, которыя могли бы быть усвоены вещамъ и могли бы быть реализованы ими. Что же это за принципъ, или что это за основное начало всеобщей гармоніи міра? Это мысль Творца,—божественное представленіе міра. Вселенная есть отраженіе этого представленія. Математическій и физическій порядокъ міра даетъ намъ понятіе только о внѣшнемъ соотношеніи и о внѣшней связи вещей; существенный же порядокъ вещей идетъ въ другомъ направленіи и простирается до бесконечности въ метафизическомъ мірѣ мыслей. И такъ какъ математическій и физическій порядокъ не представляетъ въ себѣ чего то законченнаго: то мы должны возвышаться къ послѣдней причинѣ міра, къ высшей цѣли всего существующаго въ идеѣ Бога. Мы должны возвышаться къ этому потому, что всѣ средства, опытнаго изслѣдованія, или всѣ физическія причины недостаточны для объясненія гармоническаго устройства и для истиннаго пониманія міра въ цѣлой его совокупности.

Если такимъ образомъ долженъ существовать принципъ въ объясненіе того факта, что субстанции обладаютъ гармоническими природами: то этимъ принципомъ можетъ быть только Богъ. Онъ реализируетъ природы вещей. Всѣ возможные понятія вещей, всѣ безконечно возможные сущности ихъ Онъ представляетъ въ своемъ умѣ, какъ нѣчто первоначальное и невыводное, что и отражается во всей вселенной. Но Онъ осуществляетъ ихъ по мѣрѣ соответствія ихъ со всѣмъ міромъ, т. е. изъ всѣхъ возможныхъ міровъ Онъ реализируетъ, создаетъ и переводитъ въ дѣйствительность только то, что наиболѣе соответствуетъ акту реализованія.

Такимъ образомъ Богъ не есть *основа* бытія міра; Онъ содержитъ въ Себѣ лишь реализованіе природы вещей, и творитъ міръ не въ одинъ только разъ, но творитъ его непрерывно. Міръ есть непрерывное твореніе, непрестанное откровеніе Божества; такъ что въ тотъ моментъ, когда Богъ пересталъ бы реализировать, міръ превратился бы въ ничтожество. Если же Богъ непрестанно представляетъ реализованіе міра, то естественно Онъ долженъ представлять весь этотъ міръ, весь универсъ со всѣми конечными монадами. Будучи источникомъ всего міра, Онъ представляетъ прошедшее, настоящее и будущее его заразъ и съ абсолютною ясностью. А такъ какъ Онъ изъ безконечнаго числа возможныхъ міровъ избираетъ дѣйствительно существующій: то у Него должна существовать и причина преимущественнаго избранія этого, а не другаго міра. Этою причиною можетъ быть только мировая гармонія, осуществляемая наилучшимъ изъ міровъ. И хотя Богъ всегда реализируетъ только то, къ чему побуждаетъ его природное склоненіе: но въ то же время Онъ сохраняетъ высочайшую свободу принять иное опредѣленіе или рѣшеніе. Міръ есть свободное, а не необходимое произведеніе высочайшей Субстанции, дѣйствующей подъ вліяніемъ склоненій и цѣлей. Такимъ образомъ, отъ идеи механической или физической причинности, осуществляемой въ феноменальномъ мірѣ, когда ищемъ достаточнаго основанія, мы необходимо переходимъ къ идеѣ причинности абсолютной, плано-

мѣрной и цѣлесообразной. Вселенная есть твореніе цѣлесообразной дѣятельности Божіей; ясно поэтому, что и устройство міра должно быть цѣлесообразно. Отсюда слѣдуетъ, что мы только тогда достигнемъ доступнаго намъ знанія природы, когда будемъ объяснять ея явленія не изъ однѣхъ матеріальныхъ и механическихъ причинъ, но и изъ цѣлесообразности. И хотя Лейбницева система выступаетъ изъ того положенія, что всѣ феномены должны быть объясняемы нами механически: но въ послѣднемъ выводѣ она завершается убѣжденіемъ, что мы не можемъ довольствоваться исключительно механическимъ созерцаніемъ природы,—что по требованію нашего разума мы должны восполнить его цѣлесообразностью,—что механическое и телеологическое міросозерцаніе составляютъ существенное дополненіе другъ къ другу. Анализъ основныхъ положеній механики и физики тоже показываетъ, что вселенная можетъ быть понята нами разумно только изъ цѣлесообразной дѣятельности Божіей.

Вотъ положенія, которыя привели Лейбница къ возвышенному ученію о предустановленной гармоніи. Въ природѣ существуетъ связь между предметами не только механическая или физическая, но и высшая, духовная; и эта связь установлена первоначальнымъ Творческимъ актомъ; отчего она и получила у Лейбница названіе предустановленной гармоніи. Но именно это ученіе Лейбница болѣе всего было оспариваемо его преемниками и даже искажено въ Лейбнице-Вольфианской школѣ. Предустановленную гармонію поняли, какъ автитезу окказіонализму, и въ ней видѣли единичное чудо Творца для объясненія взаимодѣйствія между физической и духовною природою, въ противоположность непрерывнымъ чудесамъ окказіоналистовъ—при взаимномъ вліяніи обѣихъ этихъ природъ. Но Лейбницъ никогда не говорилъ о чудѣ при взаимодѣйствіи природъ; о какомъ либо нарушеніи естественнаго порядка, естественнаго теченія физической и духовной природы при ихъ взаимодѣйствіи у него не могло быть и рѣчи. Напротивъ, онъ училъ, что между физической природою и духомъ, между тѣломъ и душою нѣтъ никакого промежутка, который

дѣлалъ бы необходимымъ стороннее, творческое вмѣшательство между ними. Онъ сливалъ только творческій актъ съ промыслительнымъ и утверждалъ, что между обѣими природами, физической и духовною, существуетъ такое же соотношеніе, какое вообще существуетъ между средствомъ и цѣлюю. По его воззрѣнію, физическая природа и духъ, это не двое часовъ, которые идутъ самостоятельно, хотя и согласно: но это одни и тѣ же часы, коихъ стрѣлка показываеъ время. Часовой механизмъ, хотя подчиненъ механическимъ законамъ, но въ то же время достигаетъ извѣстныхъ цѣлей. Говорили еще, что если монады развиваются самостоятельно, если предустановленная гармонія монадъ вытекаетъ изъ самой природы ихъ: то для чего нуженъ непрерывный творческій актъ для сохраненія ихъ природы? Но этотъ вопросъ могъ имѣть нѣкоторое значеніе въ устахъ матеріалиста, допускавшаго независимость и вѣчность природы: но отнюдь не для Лейбница. Лейбницъ училъ о конечныхъ монадахъ, а потому признавалъ ихъ зависимыми отъ монады абсолютной.

Лейбницъ былъ глубоко вѣрующій и религіозный человекъ. Его гармоническія воззрѣнія на природу требовали религіознаго отношенія къ высочайшему Художнику этой гармоніи; въ религіозныхъ же воззрѣніяхъ онъ искалъ разгадки встрѣчающихся въ жизни нестроений, нарушающихъ міровую гармонію. Откуда диссонансъ въ царствѣ гармоніи? Откуда физическое и нравственное зло? Лейбницъ рѣшалъ эти вопросы во свѣтѣ Откровенія. Онъ былъ убѣжденъ, что между разумомъ и Откровеніемъ нѣтъ противорѣчій, что между ними тоже существуетъ гармоническое соотношеніе, что поэтому все противорѣчащее разуму должно противорѣчить Откровенію и все противорѣчащее Откровенію должно противорѣчить и разуму. Откровеніе возвышается, но не противорѣчить нашему разуму. И хотя послѣдующіе германскіе рационалисты говорили, что вѣра должна быть подчинена разуму, а супранатуралисты утверждали, что разумъ долженъ находиться въ подчиненіи у вѣры: но Лейбницъ признавалъ равносильное, руководящее значеніе за обѣими этими силами

души, т. е. за вѣрою и разумомъ, и вѣрилъ въ полную гармонию ихъ. Вѣра, какъ и разумъ, по нему, не есть временный или переходный моментъ сознанія,—но постоянный и неизмѣнный. Лейбницъ такимъ образомъ первый обосновалъ богословское положеніе о согласіи разума и Откровенія, на своихъ философскихъ началахъ. Но Лейбница немногіе понимали и въ этомъ отношеніи. Пѣтисты укоряли и укоряють его въ интеллектуализмѣ и рационализмѣ, т. е. въ преимущественномъ обращеніи вниманія на ту сторону религіи, по которой она соприкасается съ логическо-познавательною дѣятельностью человѣка. Упрекъ крайне несправедливый. Лейбницъ никому не мѣшаль переводить религіозныя положенія изъ области интеллектуальной въ область воли и чувства, т. е. дѣлать ихъ правиломъ жизни и наслаждаться ими. Поэтому упреки пѣтистовъ доказываютъ только, что его послѣдователи XVIII столѣтія, извѣстные подъ именемъ *просвѣтителей* и учившіе о естественной религіи и естественной нравственности, не поняли своего великаго учителя.

Мы изложили основныя положенія философіи Лейбница, какъ ихъ понимаютъ современные намъ лейбницянцы: но разумѣется, мы не касались всѣхъ частныхъ и всѣхъ подробностей этихъ положеній; это должны сдѣлать за насъ уже подлинныя сочиненія нашего философа, которыя мы намѣрены представить въ русскомъ переводѣ. Тѣмъ не менѣе и изъ указанныхъ нами положеній можно видѣть существенное отличіе философіи Лейбница отъ традиціонныхъ воззрѣній на нее. Если прежніе историки философіи утверждали, что Лейбницава философія не имѣетъ самостоятельнаго начала, руководящей мысли, связующей всѣ ея части,—и приурочивали ее къ различнымъ прежнимъ философскимъ направленіямъ, то ятотъ упрекъ, какъ говорятъ Дилманъ и какъ это само собою очевидно, не касается Лейбница. Лейбницъ вполне самостоятеленъ; даже можно сказать, что всѣ его положенія находятся въ самой глубокой связи и внутренней послѣдовательности съ его самостоятельной философскою мыслию; всѣ они состав-

ляють неразрывную цѣпь этой основной мысли. А эта мысль состоитъ въ увѣренности философа въ томъ, что новое механическое міросозерцаніе надобно связать съ античнымъ, формальнымъ. Онъ первый ясно созналъ и ясно высказалъ, что частности природы могутъ быть объяснены механическимъ закономъ, но самый механизмъ для объясненія своего нуждается въ признаніи субстанціальныхъ формъ.

Эта основная мысль даетъ особенное освѣщеніе и всей монадологіи Лейбница. Монадологія не есть антитеза картезианству или атомизму, какъ обыкновенно говорятъ. Напротивъ, она есть примиреніе двухъ разрозненныхъ міросозерцаній, древняго и новаго, формальнаго и механическаго; она существенно запечатлѣна примирительнымъ характеромъ. Въ началѣ, своихъ университетскихъ занятій Лейбницъ ревностно занимался формальною философіею древнихъ и преимущественно схоластическою; но познакомившись съ новыми науками, онъ отказался отъ этой философіи и съ воодушевленіемъ отдался механическому міросозерцанію; онъ увлекался этимъ міросозерцаніемъ до половины своей жизни. Но гений его восторжествовалъ и надъ этимъ одностороннимъ направленіемъ философской мысли. Динамическія открытія, совершенныя имъ самимъ въ области естественныхъ наукъ во время пребыванія его въ Парижѣ, возбудили въ немъ гениальную мысль объяснить природу динамически и плодомъ этой мысли была его монадологія. Динамическое воззрѣніе на природу— вотъ что лежитъ въ основѣ его монадологіи. Именно эта динамическая точка зрѣнія на все существующее привлекаетъ къ нему вниманіе современныхъ намъ философовъ, измученныхъ матеріализмомъ, критицизмомъ, пессимизмомъ и т. п.

Конечно, въ динамическихъ воззрѣніяхъ Лейбница съ дѣлѣйшимъ движеніемъ наукъ оказались нѣкоторыя частности, которыя должны быть ограничены, пополнены и видоизмѣнены сообразно съ развитіемъ этихъ наукъ вообще и динамики въ частности. Но въ общемъ они находятся въ глубокомъ согласіи и между собою и съ современною намъ на-

уюю. Въ этомъ отношеніи Лейбницъ занимаетъ среди философовъ исключительное положеніе и его философію никакъ нельзя признать какимъ либо преходящимъ моментомъ въ историческомъ ходѣ развитія философской мысли: его философія равно касается прошедшаго и будущаго философіи; онъ дружественно протягиваетъ руку прежнимъ и будущимъ философамъ. Мы не впадемъ въ преувеличеніе, если скажемъ, что Лейбницъ по своей многосторонности, основательному знакомству отвлеченныхъ и естественныхъ наукъ, по своему глубокомыслію и удивительной послѣдовательности можетъ занимать среди новыхъ философовъ такое же положеніе, какое Аристотель занималъ въ классическомъ мірѣ. Такъ смотрятъ на него новѣйшіе лейбниціанцы, такъ смотритъ на него и Берлинскій профессоръ Диллманъ. Приведемъ заключительныя выраженія послѣдняго изъ его новѣйшаго труда. Отвергнувъ прежнее пониманіе Лейбницевою философіи и указавши на удивительное гармоническое согласіе монадологическихъ положеній ея другъ съ другомъ, онъ такъ заключаетъ свой трудъ: „Мы не знаемъ никакого подобнаго ученія, не знаемъ можно ли его гдѣ либо найти и думаемъ, что его нельзя найти нигдѣ. Эта удивительная система не заключаетъ въ себѣ ни одного положенія, которое не вытекало бы съ строжайшею послѣдовательностію изъ основнаго воззрѣнія философа, которое не стояло бы во всестороннемъ согласіи съ принципами и остальными убѣжденіями его; глубина же, почти ослѣпительная ясность, съ которою философъ развиваетъ всѣ частности съ общей точки зрѣнія и наоборотъ, общую точку зрѣнія проводитъ въ частностяхъ, возбуждаетъ величайшее удивленіе (*höchste Bewunderung*). Это абсолютное отсутствіе противорѣчій въ монадологіи, даже приблизительно недосыгаемое никакимъ философомъ древнихъ или новыхъ временъ, въ связи съ остальными выдающимися свойствами этого ученія, эта сила и глубина созерцанія, присущая ему многостаронность, энергія мышленія, несравненная проникаемость и чисто научная точность и тщательность, съ которою онъ строго выдерживаетъ основную точку зрѣнія при отдален-



номъ рядѣ мыслей, преслѣдуетъ ея выводы и доводитъ до малѣйшихъ частныхъ, -- вотъ что сообщаетъ этой системѣ исключительное положеніе въ ряду всѣхъ другихъ системъ. Лейбница монадологія есть прекраснѣйшій и совершеннѣйшій плодъ философскаго мышленія, она есть законченнѣйшая и блистательнѣйшая система, какую только знаетъ исторія философіи". Менѣе восторженно, но тоже съ глубокимъ уваженіемъ отзываясь о философіи Лейбница другой современный намъ Лейбницянецъ, англичанинъ Мерцъ, въ своемъ недавнемъ сочиненіи, переведенномъ на нѣмецкій языкъ („Leibniz von Johann Theodor Merz. 1886). Замѣтивши, что въ философіи Лейбница существуютъ нѣкоторыя черты и частныя положенія, которыя требуютъ исправленія, онъ въ тоже время говоритъ: „Если кто либо изъ философовъ безпристрастно изслѣдовалъ всю область человѣческаго мышленія и дѣйствія, а также и всѣ противоположныя теоріи и стремленія, которыя, хотя и враждебно относясь другъ къ другу, тѣмъ не менѣе были важными и полезными факторами человѣческой культуры въ ея цѣломъ, то это былъ Лейбницъ. Далѣе, если кто либо изъ мыслителей стремился понять дѣятельность другихъ и свести къ одной общей цѣли расходящіяся направленія мысли, ободрялъ каждое полезное усиліе, съ благодарностью принимая каждый намекъ на истину и вездѣ стараясь скорѣе поощрять, чѣмъ противодѣйствовать или подавлять, то опять таки это былъ Лейбницъ. Во всякой вещи видѣлъ онъ индивидуальность и вѣрилъ въ послѣднюю и основную гармонию всѣхъ вещей. Упорно работалъ Лейбницъ надъ средствами и методами къ упрощенію и облегченію изслѣдованія; полными горстями сѣялъ онъ сѣмена новой жизни въ самый темный періодъ исторія своего отечества, и въ обществѣ, исполненномъ лжи, порчи и всяческихъ золь, мужественно проповѣдовалъ „ученіе о наилучшемъ изъ міровъ <sup>1)</sup>". Мы могли бы привести подобныя сочувственныя отзывы о философіи Лейбница и

<sup>1)</sup> «Вопросы философіи и психологіи». 1890 Кн. 3. Критика и библиографія, стр. 63.

другихъ современныхъ намъ лейбниціанцевъ: но полагаемъ достаточно и этихъ.

Послѣ всего нами сказаннаго, самъ собою возникаетъ вопросъ: почему же Лейбницъ, не смотря на свое сильное вліяніе на послѣдующее развитіе философской мысли и на свое исключительное положеніе среди философовъ, не былъ оцѣненъ надлежащимъ образомъ и только въ наше время ему возвращаютъ то значеніе, которое принадлежитъ ему по праву? Профессоръ Козловъ объясняетъ это укоренившимся *предразсудкомъ*. Дѣло въ томъ, что философія Лейбница долгое время была извѣстна въ Лейбнице-Вольфіанскомъ изложеніи и въ этомъ видѣ подпадала всей силѣ критическаго таланта Канта. Но критика Канта, вооруженная противъ субстанціальности и противъ субстанцій; а въ то же время усвоившая себѣ значительную долю Лейбницевыхъ положеній о представленіяхъ и слѣдовательно, о субъективной жизни монады души, обрушилась не на подлиннаго Лейбница, а на искаженнаго, какъ его представляли въ Лейбнице-Вольфіанской школѣ. Преданіе закрепило за Лейбницемъ и эту критику и это неправильное пониманіе его ученія. Профессоръ Козловъ говоритъ: „я хорошо знаю, что если Кантъ и опровергъ доказательства (субстанціальности), то только въ той недостаточной постановкѣ, въ которой выражала ихъ вольфіанская школа, что, наконецъ, опроверженіе имъ догматической философіи вообще, съ Лейбницевою включительно, есть только весьма распространенный и укоренившійся отъ частаго повторенія *предразсудокъ*, и что, наконецъ, подъ громкимъ именемъ „критической философіи“, конечно вопреки сознательнымъ намѣреніямъ ея основателя, сталъ скрываться въ новой формѣ все тотъ-же *старый врагъ* истинной философіи, т. е. сенсуализмъ и скептицизмъ“ <sup>1)</sup>. Эта то Кантовская критика, поддержанная въ послѣдующія времена заносчивостію, невѣжествомъ или легкомысліемъ, долгое время и мѣшала Лейбницу занять въ ряду философовъ то мѣсто, которое ему принадлежитъ. Лейб-

<sup>1)</sup> „Вопросы философіи и психологіи“ 1890. Кн. 1. Статья г. Козлова, стр. 75.

ницъ, непонятный, полу-понятый и даже искаженный, только въ наше время, благодаря трудамъ новѣйшихъ лейбниціанцевъ, возвращаетъ себѣ свое настоящее значеніе.

Лейбницево ученіе о монадахъ изложено во многихъ по-смертныхъ произведеніяхъ нашего философа и, какъ извѣстно, отрывочно и по частямъ, оно встрѣчается и въ его „Теодицеѣ“. Съ преимущественною же полнотою оно изложено, какъ мы замѣчали уже, въ „*Monadologie*“, „*Principes de la nature et de la grace*“ и „*Nouveaux essais sur l'entendement humain*“. Эти то послѣднія сочиненія мы и намѣрены предложить читателямъ въ русскомъ переводѣ, положивъ въ основу нашего пониманія ученія Лейбница и необходимыхъ примѣчавій къ переводу, нововзданный трудъ Эдуарда Дилмана.

К. Истоминъ.

## ИЗЯЩНАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФІЯ.

(Продолженіе \*).

Любовь—основное начало народной русской жизни. Въ любви заключается сущность христіанства; вотъ почему необходимо признать нашъ народъ христіанскимъ по преимуществу, истинно православнымъ. Какъ же понималъ Достоевскій любовь, полагая въ ней основное начало народной жизни? Какими чертами характеризуется у него это начало народной русской жизни? Когда для насъ будетъ ясно какъ понималъ Достоевскій любовь, то вмѣстѣ съ тѣмъ опредѣлится и то, какъ онъ понималъ православіе, въ чемъ полагалъ его сущность. Любовь составляетъ главный предметъ, о которомъ обыкновенно трактуется въ романахъ. Поэтому, для разъясненія того, какъ Достоевскій понималъ любовь, слѣдуетъ обратить вниманіе на содержаніе его романовъ. Въ нихъ любовь вездѣ изображается приблизительно тѣми же чертами, а потому не трудно уловить эти черты,—стоитъ только сдѣлать сравненіе изображеній любви въ разныхъ романахъ. Посмотримъ прежде всего, какъ изображается любовь двухъ юныхъ душъ въ романѣ: *Униженные и оскорбленные*. Главные герои этого романа—Наташа Ихменева и молодой князь Валковскій. Родители Наташи—люди благородные, искренніе, простые, безъ памяти любящіе свою единственную дочь („Николай Сергѣичъ—честный, открытый, прямодушный“). Сама Наташа—дѣвица прекрасно воспитанная, крѣпко привязанная къ

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1892 г., № 16.

дому, роднымъ, въ высшей степени сердечная; она чувствуетъ симпатію къ молодому человѣку—Ванѣ. Этотъ Ваня—пріемышъ въ домѣ Ихменевыхъ,—беззавѣтно ихъ полюбившій и сдѣлавшійся ихъ неизмѣннымъ другомъ. Ихменевы надѣялись выдать за него впослѣдствіи дочь свою, отъ чего не прочь была вначалѣ и сама Наташа. И вотъ эта симпатичная, прекрасная дѣвушка увлечена вдругъ, противъ своей воли и ожиданія, молодымъ княземъ Валковскимъ,—и это послѣ того, какъ отецъ самаго этого Валковскаго оказался неблагодарнымъ и крайне безсовѣстнымъ человѣкомъ съ отношеніи къ отцу Наташи—Ихменеву. Увлеченіе Наташи такъ сильно, что не въ состояніи будучи ему противиться, она съ болью въ душѣ рѣшается покинуть домъ своихъ горячо любимыхъ и любящихъ ее родныхъ, чтобы соединить свою судьбу съ крайне легкомысленнымъ и непостояннымъ, не самостоятельнымъ молодымъ княземъ. Напрасно Ваня убѣждаетъ Наташу оставить свое столь безумное намѣреніе. Наташа сама понимаетъ, она ясно видитъ, что и себя губить, и родителямъ своимъ причинить тяжкую печаль такимъ поступкомъ, но чувствуетъ себя не въ силахъ поступить иначе. „Душно, прошептала она, сердцемъ снить, душно!—Воротись, Наташа! вскричалъ я въ испугѣ.—Не ужель жъ ты не видишь, Ваня, что я вышла *совсѣмъ*, ушла отъ нихъ и никогда не возвращусь назадъ? сказала она, съ невыразимой тоской смотря на меня.—Сердце упало во мнѣ... Все это я предчувствовалъ... но теперь слова ея поразили меня какъ громомъ... Мнѣ казалось, что это такъ безобразно, такъ невозможно.—Ты винишь меня, Ваня, сказала она наконецъ.—Нѣтъ, но... но я не вѣрю; этого быть не можетъ!.. отвѣчалъ я, не помня, что говорю.—Нѣтъ, Ваня, это ужъ есть! Я ушла отъ нихъ и не знаю, что съ ними будетъ,.. не знаю, что будетъ и со мною!—Ты къ нему, Наташа? да?—Да, отвѣчала она.—Но это невозможно! вскричалъ я въ изступленіи: знаешь ли, что это невозможно, Наташа, бѣдная ты моя! вѣдь это безуміе. Вѣдь ты ихъ убьешь и себя погубишь! Знаешь ли ты это, Наташа? Знаю, но чтоже мнѣ дѣлать, не моя воля, сказала она, и въ словахъ ея слышалось столько отчаянія, какъ будто она шла на смертную казнь.—Воротись, воротись пока не поздно... По-

нимаешь ли ты, Наташа, что ты сдѣлаешь съ отцемъ? Обдурмала-ль ты это? Вѣдь его отецъ врагъ твоему; вѣдь князь оскорбилъ твоего отца, заподозрилъ его въ грабежѣ денегъ; вѣдь онъ его воромъ назвалъ. Вѣдь они тягуются. Да что! это еще послѣднее дѣло, а знаешь ли ты, Наташа (о Боже! да вѣдь ты все это знаешь!)... знаешь ли, что князь заподозрилъ твоего отца и мать, что они сами нарочно сводили тебя съ Алешей, когда Алеша гостилъ у васъ въ деревнѣ? Подумай, представь себѣ только какво страдалъ тогда твой отецъ отъ этой клеветы. Вѣдь онъ весь посѣдѣлъ въ эти два года,—взгляни на него. А главное: ты вѣдь это все знаешь, Наташа, Господи Боже мой. Вѣдь ужъ я не говорю, чего стоятъ имъ обоимъ тебя потерять на вѣки! Вѣдь ты ихъ сокровище, все, что у нихъ осталось на старости... Всѣ, кому дѣло извѣстно, оправдаютъ теперь князя и обвинять тебя и твоего отца... Вѣдь это убьетъ его сразу! Стыдъ, позоръ и отъ кого же? Черезъ тебя—его дочь, его единственное безцѣнное дитя! А мать? да вѣдь она не переживетъ старика.—Она молчала, наконецъ взглянула на меня, какъ будто съ упрекомъ, и столько пронзительной боли, столько страданія было въ ея взглядѣ, что я понялъ... чего стоило ей ея рѣшеніе“. Рѣшимость Наташи покинуть родителей, ради любимаго человѣка, при указанныхъ сейчасъ обстоятельствахъ, была бы не понятна, если не допустить, что чувство, которымъ она была увлечена, дѣйствовало въ ней съ непреодолимостію стихійной силы. А такой характеръ могутъ имѣть только чувства, истекающія изъ коренныхъ свойствъ природы человѣка, свойствъ не личныхъ, а родовыхъ и даже племенныхъ. Пусть бы Наташа была легкомысленной дѣвочкой, доступной поверхностнымъ и не прочнымъ увлеченіямъ, тогда, конечно, ея страсть къ молодому князю была бы не стоящею вниманія простою случайностію. Но Наташа была не такова. Или, если бы всѣ ея жизненные отношенія, главнымъ образомъ отношенія къ роднымъ, располагали ее къ тому увлеченію, которому она дозволила, повидимому, такъ легко овладѣть собою; но вѣдь всѣ ея обстоятельства были таковы, что это увлеченіе ей самой должно было представляться какъ преступное и крайне опасное пре-  
ж-

де всего для ея же самой, такъ что простое благоразуміе, котораго она вѣдь не была лишена, прямо указывало ей на необходимость противиться ему всѣми силами. Соображенія эти приводятъ, очевидно, къ той мысли, что въ самой личности молодаго князя было нѣчто такое, что было для Наташи сильнѣе ея самой, предъ чѣмъ она не могла не склониться, чего бы ей это ни стоило. Наташа не могла обольщать себя видами на сколько нибудь продолжительное личное счастье въ союзѣ съ молодымъ княземъ; напротивъ, все показываетъ, что принятое ею рѣшеніе было для нея скорѣе добровольнымъ и сознательнымъ самопожертвованіемъ. А намѣренно и сознательно приносить себя въ жертву лишь во имя чего либо высшаго и совершеннаго; несомнѣнно, что здѣсь должна была дѣйствовать какая либо нравственная идея; ничѣмъ другимъ нельзя оправдать увлеченія Наташи и невозможно было бы примириться съ ея личностію, а между тѣмъ не даромъ же Ваня, отъ лица котораго разсказывается исторія Наташи, — этотъ юноша съ характеромъ вполне безупречнымъ, какъ прежде, такъ все время потомъ, неизмѣнно оставался вѣрнымъ ея другомъ, искренно ей преданнымъ; да и самые родители Наташи, какъ оказывается, не переставали любить ее съ прежнею горячностію. Несомнѣнно такимъ образомъ, что въ личности молодаго князя было нѣчто способное пробуждать съ необычайною силою нравственныя влеченія, въ натурахъ, конечно, наиболѣе чуткихъ къ такого рода побужденіямъ. И эта именно способность князя дѣйствовать на нравственныя инстинкты другаго рѣшила судьбу Наташи. Такая способность въ молодомъ князѣ тѣмъ болѣе должна казаться чѣмъ то особеннымъ, загадочнымъ и какъ бы — роковымъ, что самъ по себѣ, помимо такой способности своей, онъ представляется вообще довольно пустымъ, легкомысленнымъ, можно сказать, ничтожнымъ: при незначительности личныхъ свойствъ молодаго князя, легче было распознать и опредѣлить то особое свойство его натуры, которое для Наташи сдѣлалось роковымъ; дѣйствительно сама Наташа ясно указываетъ на особыя, отличительныя черты въ характерѣ князя, возбуждшія въ ней непреодолимое къ нему влеченіе. „Не вини его, Ваня, говоритъ она, не смѣй-

ся надъ нимъ! Его судить нельзя какъ всѣхъ другихъ. Будь справедливъ. Вѣдь онъ не таковъ, какъ вотъ мы съ тобой. Онъ ребенокъ; его и воспитали не такъ. Развѣ онъ понимаетъ, что дѣлаетъ? Первое впечатлѣніе, первое чужое вліяніе способно его отвлечь отъ всего, чему онъ за минуту передъ тѣмъ отдавался съ клятвою. У него нѣтъ характера. Онъ вотъ поклянется тебѣ, да въ тотъ же день, такъ же правдиво и искренно, другому отдается; да еще самъ первый къ тебѣ придетъ рассказать объ этомъ. Онъ и дурной поступокъ, пожалуй, сдѣлаетъ, да обвинить то его за этотъ дурной поступокъ нельзя будетъ, а развѣ что *пожалеть*. Онъ и на самопожертвованіе способенъ и даже знаешь на какое! да только до какого нибудь новаго впечатлѣнія: тутъ ужъ онъ опять все забудетъ. Такъ и меня забудетъ, если я не буду постоянно при немъ. Вотъ онъ какой! Нѣтъ, Ваня, нѣтъ. Ты его не знаешь. *Нитя сердца на свѣтъ правдыте и чище его сердца...* Я вѣдь и прежде знала и даже въ самыя счастливыя минуты наши предчувствовала, что онъ дастъ мнѣ однѣ только муки. Но что же дѣлать, если мнѣ теперь даже муки отъ него—счастье<sup>а</sup>. Эти сужденія Наташи о личности молодаго князя ясно показываютъ, что она не была ослѣплена страстью къ нему, что ея любовь была чистая, скорѣе духовная, чѣмъ чувственная; это же видно изъ того, что такъ же точно судить объ Алешѣ и такъ же точно смотреть на него и самъ Ваня, который, казалось бы, долженъ былъ чувствовать къ нему неприязнь, какъ своему счастливому сопернику, а между тѣмъ онъ только лишь подтверждаетъ вѣрность сужденій Наташи, что должно служить ручательствомъ безпристрастія ихъ обояхъ и изъ чего видно также, что во взаимныхъ отношеніяхъ ихъ ничего не было похожего на обычную чувственную страсть. „Правда, такъ говоритъ Ваня объ Алешѣ, было въ немъ нѣсколько нехорошихъ замашекъ, нѣсколько дурныхъ привычекъ хорошаго тона: легкомысліе, самодовольство, вѣжливая дерзость. Но онъ былъ слишкомъ ясенъ и простъ душою и самъ, первый, обличалъ въ себѣ эти привычки, каялся въ нихъ и смѣялся надъ ними. Мнѣ кажется, этотъ ребенокъ никогда, даже въ шутку, не могъ бы солгать, а еслибъ и солгалъ, то,



право, не подозрѣвая въ этомъ дурного. Даже самый эгоизмъ былъ въ немъ какъ то привлекателенъ, именно потому, можетъ быть, что былъ откровененъ, а не скрытъ. Въ немъ ничего не было скрытнаго. Онъ былъ слабъ, довѣрчивъ и робокъ сердцемъ; воли у него не было никакой. Обидѣть, обмануть его было бы и грѣшно и жалко, такъ же, какъ грѣшно обмануть и обидѣть ребенка. Онъ былъ не по лѣтамъ наивенъ и почти ничего не понималъ въ дѣйствительной жизни. Такіе люди какъ бы осуждены на вѣчное *несовершеннолѣтіе*. *Мнѣ кажется не было человека, который бы могъ не полюбить его.* Наташа сказала правду: онъ могъ бы сдѣлать и дурной поступокъ, принужденный къ тому чѣмъ либо сильнымъ вліяніемъ; но сознавъ послѣдствія того поступка, я думаю, онъ бы умеръ отъ раскаянія“. По всему видно, что Наташа любила Алешу скорѣе материнскою, чѣмъ дѣвичьею любовью; потому то эта любовь нисколько не мѣшала Наташѣ любить и Ваню такъ же сильно, если не больше. „Ваня, послушай, говоритъ она, если я и люблю Алешу какъ безумная, какъ сумасшедшая, то тебя, можетъ быть, еще больше, какъ друга моего люблю. Я ужъ слышу, знаю, что безъ тебя я не проживу: ты мнѣ надобенъ, мнѣ твое сердце надобно, твоя душа золотая“<sup>1)</sup>.

Спаситель сказалъ: „истинно говорю вамъ: если не будете какъ дѣти, то не войдете въ царствіе Божіе“. Изъ этихъ словъ видно, что требуется прежде всего для нравственнаго совершенства; необходимо имѣть дѣтское незлобіе, чистоту и непорочность сердца, свойственную дѣтямъ, нравъ открытый и прямой, совершенную искренность, чуждую всякаго лукавства, что также свойственно дѣтямъ. Всѣ такія черты составляютъ то нравственное совершенство характера, безъ котораго вступленіе въ царствіе Божіе невозможно; безъ этихъ свойствъ человекъ не можетъ сдѣлаться чадомъ Божіимъ, достигнуть усыновленія Богу, невозможна близость къ Богу, ибо сказано опять, что только *чистые сердцемъ*, слѣдовательно, подобные дѣтямъ, по нравственнымъ своимъ свойствамъ, *узрятъ Бога*. Не должны ли мы полагать, теперь, что всѣ

1) „Униженные и оскорбленные“. Ч. 1, гл. VII, VIII, IX.

эти черты нравственного совершенства, понимаемаго въ смыслѣ христіанскомъ, если не прямо заключались въ характерѣ Алеши, то по крайней мѣрѣ таковы, что къ нимъ близко подходят свойства этого характера; недаромъ же сказано въ характеристикѣ Алеши, что всякій, кто зналъ его, не любить его не могъ. Но въ особенности природы, наиболѣе воспримчивыя къ свойствамъ нравственно совершеннаго характера, должны испытывать непреодолимое влеченіе по отношенію къ лицамъ, обладающимъ таковымъ характеромъ. Вотъ почему увлеченіе, которому невольно поддалась Наташа, несмотря на тяжелыя послѣдствія этого увлеченія какъ для нея, такъ въ особенности для ея родныхъ, не только не даетъ права къ осужденію ея, напротивъ свидѣтельствуетъ о благородствѣ ея природы. И дѣйствительно намѣреніе автора разсматриваемаго романа видимо было таково, чтобы симпатія читателя къ героинѣ романа ни на минуту не ослабѣвала, а возрастала бы болѣе и болѣе по мѣрѣ того, какъ развивается повѣствованіе; и то обстоятельство, что Ваня, не смотря на свою неудачу, продолжаетъ сохранять дружбу къ Наташѣ, не прерывая своихъ къ ней и ея роднымъ прежнихъ отношеній, не только не должно казаться удивительнымъ, напротивъ представляется очень понятнымъ въ виду особаго, исключительнаго характера любви Наташи къ Алешѣ. Любовь эта, прямо нужно сказать, должна быть признана (по намѣренію автора романа) истинно христіанскою. Наташа была увлечена непреодолимо, наперекоръ всѣмъ расчетамъ житейскаго благоразумія, идеальными свойствами нравственно-совершеннаго характера въ духѣ христіанскомъ, которыя она усматривала (вѣрно или невѣрно) въ личности Алеши, какъ бы въ живомъ воплощеніи. Алеша представлялся ей олицетвореніемъ христіанскихъ добродѣтельныхъ качествъ. А что она могла увлечься до самопожертвованія христіанскими чертами характера, то это показываетъ въ ней самой истинно-народный характеръ; ибо для народа, какъ усвоившаго духъ православія, ничего не можетъ быть достолюбезнѣе проявленій христіанскаго духа въ жизни и характеръ отдѣльныхъ личностей. Христіанство требуетъ отъ своихъ послѣдователей, чтобы они были подоб-

ны дѣтямъ, а извѣстно до какой степени народъ нашъ нѣженъ и ласковъ съ дѣтьми; свойства дѣтской природы, именно тѣ самыя, которыя выставляются образцомъ христіанскихъ добродѣтелей, наиболѣе привлекаютъ простой народъ и пробуждаютъ у простыхъ людей добрыя и нѣжныя чувства. Вотъ какой случай рассказывается въ одномъ изъ дневниковъ Достоевскаго. Однажды Достоевскій, еще девятилѣтнимъ мальчикомъ, забрелъ въ густой кустарникъ. „И вотъ я забился гуще въ кусты и слышу какъ недалеко, шагахъ въ тридцати, на полянѣ, одиноко пашеть мужикъ... Я почти всѣхъ нашихъ мужиковъ знаю, но не знаю, который это теперь пашеть, да мнѣ и все равно, я весь погруженъ въ мое дѣло, я тоже занятъ: я выламываю себѣ орѣховый хлыстъ, чтобъ стегать имъ лягушекъ... Занимаютъ меня тоже букашки и жучки, я ихъ собираю, есть очень нарядные... Вдругъ среди глубокой тишины я ясно и отчетливо услышалъ крикъ: „Волкъ бѣжитъ“. Я вскрикнулъ и, вѣя себя отъ испуга, крича въ голосъ, выбѣжалъ на поляну, прямо на пашущаго мужика... Волкъ бѣжитъ! прокричалъ я задыхаясь... Онъ (мужикъ Марей) вскинулъ голову и невольно оглядѣлся кругомъ, на мгновенье почти мнѣ повѣривъ.—Гдѣ волкъ?—Закричалъ... Кто то кричалъ сейчасъ: „волкъ бѣжитъ“... пролепеталъ я.—Что ты, что ты, какой волкъ, померещилось, вишь! Какому тутъ волку быть! бормоталъ онъ, ободряя меня. Но я весь трясся и еще крѣпче уцѣпился за его зипунъ и должно быть былъ очень блѣденъ. Онъ смотрѣлъ на меня съ безпокойною улыбкою, видимо боясь и тревожась за меня.

— Ишь вѣдь испужался, ай—ай! качалъ онъ головой.— Полно, рѣднѣй. Ишь, малецъ, ай!

Онъ протянулъ руку и вдругъ погладилъ меня по щекѣ.

— Ну полно же, ну, Христось съ тобою, окстись. Но я не крестился; углы губъ моихъ вздрагивали и, кажется, это особенно его поразило. Онъ протянулъ тихонько свой толстый, съ чернымъ ногтемъ, запачканный въ землѣ палецъ и тихонько дотронулся до вспрыгивающихъ моихъ губъ.

— Ишь вѣдь, ай, улыбнулся онъ мнѣ какою то материнскою и длинною улыбкой, Господи, да что это, ишь вѣдь, ай,

ай! Я понялъ, наконецъ, что волка нѣтъ и что мнѣ крикъ: „волкъ бѣжить“ померещился. — Ну, я пойду, сказалъ я, вопро- сительно и робко смотря на него. — Ну и ступай, а я-те во слѣдъ посмотрю. Ужъ я тебя волку не дамъ! прибавилъ онъ, все такъ же матерински мнѣ улыбаясь, — ну, Христочъ съ то- бой; ну, ступай, и онъ перекрестилъ меня рукой и самъ пере- крестился... Я тогда, придя домой отъ Мареея, никому не раз- сказалъ о моемъ „приключеніи“. Да и какое это было при- ключенье? Да и объ Мареея я тогда очень скоро забылъ. Встрѣ- чаясь съ нимъ потомъ изрѣдка, я никогда даже съ нимъ не заговаривалъ, не только про волка, да и ни о чемъ, и вдругъ теперь, двадцать лѣтъ спустя, въ Сибири, припом- нилъ всю эту встрѣчу съ такою ясностью, до самой послѣд- ней черты. Значить, залегла же она въ душѣ моей непри- мѣтно, сама собой и безъ воли моей, и вдругъ припомнилась тогда, когда было надо; припоминалась эта нѣжная, материн- ская улыбка бѣднаго крѣпостнаго мужика, его кресты, его покачиванье головой: „Ишь вѣдь, испужался, малецъ“. И осо- бенно этотъ толстый его, запачканный въ землѣ, палець, ко- торымъ онъ тихо и съ робкой нѣжностью прикоснулся къ вздрагивавшимъ губамъ моимъ. Конечно, всякій бы ободрилъ ребенка, но тутъ, въ этой уединенной встрѣчѣ случилось какъ бы что то совсѣмъ другое, и еслибъ я былъ собственнымъ его сыномъ, онъ не могъ бы посмотрѣть на меня сіяющимъ болѣе свѣтлою любовью взглядомъ, а кто его заставлялъ? Былъ онъ собственный крѣпостной нашъ мужикъ, а я все же его барченокъ; никто бы не узналъ какъ онъ ласкалъ меня и не наградилъ за то. Любилъ онъ, что-ли, такъ ужъ очень малень- кихъ дѣтей? Такіе бываютъ. Встрѣча была уединенная, въ пустомъ полѣ и только Богъ, можетъ, видѣлъ сверху, какимъ глубокимъ и просвѣщеннымъ человѣческимъ чувствомъ и ка- кою тонкою почти женственною нѣжностью можетъ быть наполнено сердце иного грубаго, звѣрски невѣжественнаго крѣпостнаго русскаго мужика, еще и не ждавшаго—не гадав- шаго тогда о своей свободѣ. Скажите, не это-ли разумѣлъ Константинъ Аксаковъ, говоря про высокое образованіе на- рода нашего?<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Дневникъ писателя 1876 г. февраль, гл. 1-я, III отд.

Примѣры нѣжной любви къ дѣтямъ не трудно находить во всѣхъ классахъ общества, и въ простомъ народѣ, такъ же какъ и примѣры грубаго обращенія съ дѣтьми вовсе нерѣдки. Но никто любовь къ дѣтямъ не принимаетъ за добродѣтель; любовь къ дѣтямъ—чувство естественное, а потому и въ обязанность это чувство не вмѣняется, а только лишь осуждается все противное этому чувству. Правда, можно сказать, что какъ свойства дѣтской природы получаютъ значеніе добродѣтели, когда встрѣчаются у взрослыхъ, то и любовь къ такому рода свойствамъ, именно при этомъ условіи, т. е. когда мы находимъ ихъ въ человѣкѣ взросломъ, является выраженіемъ нравственнаго характера. Но такъ ли это? Можно ли утверждать въ самомъ дѣлѣ, что такая любовь, какъ любовь Наташи къ Алешѣ Валковскому, есть послѣдствіе христіанскаго воспитанія ея и представляетъ собою явленіе возвышенной настроенности ея природы въ духѣ христіанской нравственности? Никкимъ образомъ нельзя съ этимъ согласиться. Спаситель, какъ извѣстно всякому, сказалъ на крестѣ: Отче! отпусти имъ, *не вѣдаятъ*, что творять. Отсюда видно, что, по слову Самого Спасителя, *невѣдѣніе*, т. е. неразуміе, непониманіе, можетъ быть причиною величайшаго нравственнаго зла, какое только можно представить, ибо какое же можетъ быть еще большее зло, какъ преданіе на позорную крестную смерть Самаго Богочеловѣка? Ясно, что нравственное совершенство характера не мыслимо при отсутствіи должнаго разумѣнія—что добро, а что зло. Различеніе добра и зла въ каждомъ данномъ случаѣ, равно какъ и пониманіе того и другаго въ общемъ смыслѣ вполне необходимо для того, чтобы возможно было для насъ нравственное совершенство, на сколько, конечно, послѣднее достижимо. Отсутствіемъ ясныхъ понятій о добромъ и дурномъ, и неумѣньемъ различать одно отъ другаго въ каждомъ данномъ случаѣ, не только умалется, но даже, пожалуй, вовсе уничтожается нравственное значеніе всѣхъ другихъ свойствъ, какъ бы эти свойства сами по себѣ ни казались привлекательными, каковы свойства дѣтской природы. „Онъ и дурной поступокъ, пожалуй, сдѣлаетъ, говорить Наташа объ Алешѣ,

да обвинить то его за этотъ дурной поступокъ нельзя будетъ“. Это, очевидно, потому, что такой человѣкъ, т. е. взрослый ребенокъ, дѣлаетъ дурное по невѣдѣнію, по неразумію своему; но достаточно этой одной черты, чтобы всѣ привлекательныя свойства такого человѣка утратили всякое нравственное значеніе <sup>1)</sup>. Конечно, нельзя отъ всѣхъ требовать ясныхъ понятій о добромъ и дурномъ и разумнаго различенія одного отъ другаго. Но при невѣдѣніи и неразуміи однихъ, вина за дурныя дѣла таковыхъ всегда падаетъ на другихъ, которые, по самому положенію своему, уже не могутъ быть оправдываемы ихъ невѣдѣніемъ и неразуміемъ. И Спаситель сказалъ выше приведенныя слова объ отпущеніи вины только лишь по отношенію къ толпѣ простыхъ людей, надъ нимъ издѣвавшихся, но не въ отношеніи старѣйшинъ и первосвященниковъ, судившихъ Его и осудившихъ на смерть.

Если теперь мы соединимъ требованіе объ уподобленіи дѣтямъ и другое требованіе, которое можетъ быть названо требованіемъ мудрости, дабы дурное мы не могли оправдывать невѣдѣніемъ, если эти требованія соединимъ, то и получимъ то понятіе о нравственномъ совершенствѣ, какое мы имѣемъ въ извѣстной заповѣди Спасителя: *будьте просты какъ голуби и мудры какъ змии*. Въ соединеніи съ мудростію тѣ свойства, которыя насъ прельщаютъ въ дѣтяхъ,—незлобіе, чистосердечіе, искренность, прямотушіе, откровенность,—не могутъ, очевидно, оставаться такими же, какими замѣчаемъ ихъ въ дѣтяхъ. Задача состоитъ въ томъ, чтобы въ жизненной борьбѣ не растратить тѣхъ свойствъ, которыя составляютъ дѣтскую невинность; но самое удержаніе этихъ свойствъ, при всѣхъ противодѣйствующихъ имъ враждебныхъ силахъ, измѣняетъ

<sup>1)</sup> Въ романѣ Диккенса: *Холодный домъ* одно изъ лицъ называетъ себя *взрослымъ ребенкомъ* (мистеръ Скипполь). И дѣйствительно онъ обазывается человекомъ не вѣдающимъ ни добра, ни зла, безпечнымъ, не смотря на то, что имѣетъ семью, крайне безпорядочнымъ и легкомысленнымъ въ житейскихъ дѣлахъ, способнымъ жить на чужой счетъ,—словомъ оказывается человекомъ недостойнымъ во многихъ случаяхъ, и не только не заслуживаетъ никакого уваженія къ себѣ и любяи, напротивъ возбуждаетъ негодованіе своимъ не своевременнымъ ребячествомъ. Съ Диккенсомъ въ этомъ случаѣ скорѣе слѣдуетъ согласиться, чѣмъ съ Достоевскимъ.

существеннымъ образомъ ихъ характеръ. Какъ сохранить, напримеръ, дѣтское незлобіе, когда всегда есть столько причинъ, возбуждающихъ злость и нарушающихъ душевное спокойствіе? Очевидно, необходимо самообладаніе, дабы воздержаться отъ проявленій злости при всякихъ обстоятельствахъ, а чрезъ самообладаніе, по мѣрѣ его усовершенія, и самое незлобіе, имѣющее у дѣтей характеръ простого невѣдѣнія зла, становится твердостью въ добрѣ,—качество уже положительное, между тѣмъ какъ дѣтское незлобіе есть свойство болѣе отрицательное. Или, напримеръ, откровенность взрослого можно ли сравнивать съ откровенностію дитяти? Откровенность дитяти не есть отвѣтственная, между тѣмъ, какъ взрослый, увлекаемый прямодушіемъ и искренностію своего характера, когда говоритъ или дѣлаетъ, что признаетъ за правду и открыто изобличаетъ ложь, повинуваясь сознанию долга, то хорошо понимаетъ при этомъ, что онъ несетъ отвѣтственность за всякое сказанное имъ слово и за всякій свой поступокъ. Вообще лучшія свойства дитяти—натуральны. т. е. даны природою, тогда, какъ таковыя же свойства у взрослого тогда только привлекательны и достойны любви, когда сознательно и намѣренно выработаны собственною волею и чрезъ это только получаютъ нравственный характеръ и значеніе. Баяя говорить объ Алешѣ, что подобные ему люди осуждены на постоянное несовершеннолѣтіе и что такихъ людей нельзя не любить. Напротивъ, продолженіе въ зрѣломъ возрастѣ тѣхъ же свойствъ, въ полной ихъ сохранности, какія обычны у дѣтей, было бы ни чѣмъ инымъ, какъ только *аномаліей*, и уже поэтому сомнительно, чтобы такіе люди могли возбуждать любовь къ себѣ, особенно же столь пылкую, незнающую никакихъ преградъ, какъ любовь Наташи Ихменевой. Можно лишь жалѣть такихъ людей, имѣть къ нимъ состраданіе. Иначе говоря, по отношенію ко взрослымъ дѣтямъ можно имѣть только *любовь сострадательную*. Таковую любовь возбуждаютъ къ себѣ въ особенностяхи всѣ несчастные, всѣ страдалцы,—труждающіеся и обремененные. Достоевскій, можно сказать, не зналъ и не допускалъ иной любви, кромѣ любви сострадательной, какую мы можемъ имѣть только къ несчастнымъ бѣдствующимъ лю-

дямъ. По крайней мѣрѣ въ значительной части своихъ произведеній онъ только эту любовь и разумѣть. Объ Алешѣ Валковскомъ Наташа говоритъ, что даже за дурное нельзя его осудить, а только *пожалеть*,—и это оттого, что онъ ребенокъ и ничего не понимаетъ. Именно по своему невѣдѣнію, по неразумѣнію своему, онъ жалокъ. Правда, къ несчастнымъ страдальцамъ нельзя его причислить; но вѣдь по самому характеру своему, или, точнѣе, по отсутствію характера, онъ—лицо страдательное; а какъ страдательное лицо, при своей невинности по невѣдѣнію, т. е. неразумію своему, не можетъ не возбуждать къ себѣ жалости. Такимъ образомъ даже любовь Наташи къ Алешѣ, какъ онъ, повидимому, ни счастливъ, въ сущности есть только сострадательная. Повторяемъ: Достоевскій, кажется, не допускалъ иной любви кромѣ любви сострадательной, т. е. сущность всякой любви онъ полагалъ въ чувствѣ жалости, состраданія. Онъ прямо утверждаетъ это. Состраданіе, говоритъ онъ, есть главнѣйшій, и можетъ быть, единственный законъ бытія всего человѣчества (Идіотъ, ч. II, гл. V).—Съ такимъ именно характеромъ любовь представляется въ романахъ: *Идіотъ*, *Преступленіе и Наказаніе*, *Бѣсы*, *Братья Карамазовы*. Для нашей цѣли достаточно обратить вниманіе на первые два, какъ наиболѣе важные въ разсматриваемомъ отношеніи. Названіе *Идіотомъ* главнаго героя романа этого имени слѣдуетъ объяснять или тѣмъ, что сохраненіе свойствъ дѣтской природы въ совершеннолѣтнемъ, каковымъ является это лицо, которое тоже можно назвать взрослымъ ребенкомъ, не можетъ не казаться, какъ уже сказано, *аномаліей*, или, пожалуй, тѣмъ, что какъ проповѣдь о крестѣ, по свидѣтельству апостола, эллинскимъ мудрецамъ казалась безуміемъ, такъ и христіанскія черты въ характерѣ героя названнаго романа должны были казаться людямъ нашего вѣка, въ особенности образованнымъ, столь не обычными и странными, что и самое лицо отмѣченное этими чертами было заподозрѣно въ ненормальности умственныхъ его способностей. Впрочемъ дѣйствительно повѣствуется объ этомъ человѣкѣ, что онъ на четыре года былъ отправленъ за-границу для излѣченія отъ какой-то тяжелой болѣзни, послѣ чего возвратился



въ Россію; пребываніе за-границей, кажется, дало ему возможность лучше узнать (черезъ сравненіе) отличительный характеръ русскаго человѣка и значеніе православія. Герой романа *Идіотъ* представляетъ собою повтореніе того же типа, что и Алеша Валковскій: тѣ же черты искренности, наивности, женственной мягкости и добродушія указываются и въ немъ. Епанчинъ объ немъ выразился такъ: „совершенный ребенокъ и даже такой жалкій“... „впрочемъ образованный“. Ч. 1, гл. V. Кстати, какъ Алеша Валковскій, такъ и Мышкинъ,—герой романа *Идіотъ*,—изъ княжескаго рода. Но Алеша изображается главнымъ образомъ какъ лицо любимое, и въ этомъ отношеніи насъ интересуеетъ; а князь Мышкинъ выступаетъ какъ лицо любящее, хотя и его тоже любятъ, но не это главное, а главное кого и какъ самъ онъ любитъ; замѣчательно при этомъ еще то, что не только самъ онъ способенъ любить, несмотря на свой идіотизмъ, но умѣетъ и другихъ научить любить того, кто заслуживаетъ любви. Этотъ князь Мышкинъ—такой человѣкъ, что невольно возбуждалъ къ себѣ интересъ и симпатію въ каждомъ, кто ни встрѣчался съ нимъ. Пареевъ Рогожинъ,—случайный спутникъ его по желѣзной дорогѣ, говоритъ ему: „князь, неизвѣстно мнѣ за что я тебя полюбилъ... Приходи ко мнѣ. Мы эти штиблетешки-то съ тебя снимаемъ, одѣну тебя въ кунью шубу въ первѣйшую: фракъ тебѣ сошью первѣйшій, жилетку бѣлую, али какую хошь, денегъ полны карманы набью и... поѣдемъ къ Настасѣ Филипповнѣ“. Рогожинъ—молодой человѣкъ изъ старинной и строгой купеческой семьи, только что получившій миллионное наслѣдство; отъ Настасьи Филипповны онъ безъ ума, но безуспѣшно старается добиться отъ нея взаимности; къ нему она относится довольно пренебрежительно; между тѣмъ князь сразу и сильно ей полюбился. Самъ князь вотъ какую исторію изъ своей заграничной жизни рассказываетъ въ богатой и хорошо поставленной семьѣ Епанчиныхъ (мать и три красавицы дочери, изъ которыхъ послѣдняя, самая красивая, тоже заинтересовалась княземъ, да и матери онъ понравился), съ которою только что познакомился. „Тамъ (въ Швейцаріи)... тамъ были все дѣти, и я все время былъ тамъ съ дѣтьми, съ одними

дѣтьми... Я имъ все говорилъ, ничего отъ нихъ не утаивалъ... Ребенку можно всего ворить,—все; меня всегда поражала мысль, какъ плохо знаютъ большіе дѣтей, отцы и матери даже своихъ дѣтей. Отъ дѣтей ничего не надо утаивать, подъ предлогомъ, что они маленькія и что имъ рано знать. Какая грустная и несчастная мысль! И какъ хорошо сами дѣти подмѣчаютъ, что отцы считаютъ ихъ слишкомъ маленькими и ничего непонимающими, тогда какъ они все понимаютъ. Большіе не знаютъ, что ребенокъ даже въ самомъ трудномъ дѣлѣ можетъ дать чрезвычайно важный совѣтъ. Въ той же деревнѣ жила одна больная старуха, а у ней была дочь Марія—несчастное созданіе, всѣми презираемое. Одинъ проѣзжій французскій комми соблазнилъ ее и увезъ, а черезъ недѣлю на дорогѣ бросилъ одну и тихонько уѣхалъ. Она пришла домой, собираясь, вся испачканная, въ лохмотьяхъ... шла пѣшкомъ всю недѣлю, ночевала въ полѣ и очень простудилась... Когда она воротилась больная и истерзанная, никакого-то состраданія къ ней не было ни въ комъ! Какіе они на это жестоки! Какія у нихъ тяжелыя на это повятія <sup>1)</sup>. Мать, первая, приняла ее со злобой и съ презрѣніемъ: „ты меня теперь обезчестила“. Она первая ее выдала на позоръ: когда въ деревнѣ услышали, что Мари воротилась, то всѣ побѣжали смотрѣть Мари—старыки, дѣти, женщины, дѣвушки, всѣ—такой торопливою, жадною толпой. Мари лежала на полу, у ногъ старухи, голодная, оборванная и плакала. Когда всѣ набѣжали, она закрылась своими разбившимися волосами и такъ и принякла ничкомъ къ полу.

<sup>1)</sup> Въ декабрьскомъ дневникѣ за 1877 г. гл. 1, отд. V (т. 12, изд. 1883 г., стр. 378) читаемъ: «Бракъ расторгнутъ; на чужой сторонѣ, одной, беззащитной и еще недурной собой, такой молодой,—гдѣ ей устоять отъ соблазна, думалось мнѣ. Подлинно на развратъ толкаетъ ее судьба, а же знаю *Сибирь*: соблазнять, тамъ много охотниковъ, туда очень много ѣдетъ изъ Россіи неженатыхъ людей... Пастъ легко, но за то сибиряки, простой народъ и мѣщане—это самыя безжалостныя къ падшей женщинѣ люди. Мѣшать ей не помѣшаютъ, по разъ замаравшая свою репутацію женщина никогда уже не восстановитъ ее: вѣчное ей презрѣніе, слово укора, попреки, насмѣшки, и это до самой старости, до могилы. Но другое дѣло если сославная мать соблюдаетъ себя въ Сибири честно и строго: молодая женщина, соблюдающая себя честно, пользуется огромнымъ уваженіемъ. Всякій-то ее защищаетъ, всякій-то ей пожелаетъ угодить, всякій-то передъ ней шапку сниметъ».

Всѣ кругомъ смотрѣли на нее, какъ на гадину; старики осуждали и бранили, молодые даже смѣялись... Мать кивала головой и одобряла... Ей нужно было часто ставить свои больныя ноги въ теплую воду; Мари каждый день обмывала ей ноги и ходила за ней; но та принимала всѣ ея услуги молча и ни одного слова не сказала ей ласково. Мари все переносила, и я потомъ, когда познакомился съ нею, замѣтилъ, что она и сама все это одобряла, и сама считала себя за какую-то самую послѣднюю тварь. Когда старуха советѣмъ слегла, положеніе Мари сдѣлалось еще хуже; никто ей работы не хотѣлъ дать; всѣ ее преслѣдовали и только иногда пьяные для смѣху бросали ей гроши. Особенно же дѣти—ихъ было человѣкъ сорокъ слишкомъ школьничковъ—всею ватагой стали ее дразнить и даже грязью кидали на нее. Когда же мать померла, то пасторъ въ церкви не постыдился всенародно опозорить Мари. Мари стояла за гробомъ, какъ была въ своихъ лохмотьяхъ, и плакала. Сошлось много народу смотрѣть какъ она будетъ плакать и за гробомъ идти; тогда пасторъ,—онъ еще былъ молодой человѣкъ, и вся его амбиція была сдѣлаться большимъ проповѣдникомъ,—обратился ко всѣмъ и указалъ на Мари. „Вотъ кто была причиной смерти этой почтенной женщины“ (и неправда, потому, что та уже два года была больна), „вотъ она стоитъ передъ вами, и не смѣетъ взглянуть, потому что она отмѣчена перстомъ Божиимъ; вотъ она босая и въ лохмотьяхъ,—примѣръ тѣмъ, которыя теряютъ добродѣтель! Кто же она! Это дочь ея“, и все въ этомъ родѣ. И представьте, эта низость почти всѣмъ имъ понравилась, но... тутъ вышла особенная исторія; тутъ вступились дѣти, потому что въ это время дѣти были всѣ уже на моей сторонѣ и стали любить Мари. Случилось это вотъ какъ: зная горькую нужду Мари, князь далъ ей однажды денегъ; при этомъ, рассказываетъ князь: „я поцѣловалъ ее и сказалъ, чтобъ она не думала, что у меня какое-нибудь нехорошее намѣреніе, и что цѣлую я ее не потому, что влюбленъ въ нее, а потому, что мнѣ ее очень жаль и что я съ самаго начала ее нисколько за виноватую не почиталъ, а только за несчастную. Мнѣ очень хотѣлось тутъ же и утѣшить, и увѣрить ее, что

она не должна себя такую низкою считать предъ всѣми, но она, кажется, не поняла.“ Мари поцѣловала руку князю, а князь хотѣлъ ей поцѣловать руку. Дѣти, которыя подсматривали за ними, замѣтивъ это, вдругъ стали хлопать, свистать и смѣяться; послѣ этого ей не было проходу отъ дѣтей; они ее дразнили и грязью на нее бросали, преслѣдовали, бранили ее. Князь уговаривалъ ихъ не дѣлать этого, и вотъ бесѣды князя съ дѣтьми по этому случаю, мало-по-малу, такъ на нихъ подѣйствовали, что они стали жалѣть Мари, а потомъ и совсѣмъ ее полюбили. Князь тоже имъ полюбился за его бесѣды съ ними. „Они стали часто приходять ко мнѣ и все просили, чтобъ я имъ рассказывалъ; мнѣ кажется, что я хорошо рассказывалъ, потому что они очень любили меня слушать. А впослѣдствіи я и учился, и читалъ все только для того, чтобъ имъ потомъ рассказать... Мнѣ кажется, для нихъ была ужаснымъ наслажденіемъ моя любовь къ Мари и вотъ въ этомъ одномъ, во всю тамошнюю жизнь мою, я и обманулъ ихъ. Я не разувѣрялъ ихъ, что я вовсе не люблю Мари, т. е. не влюбленъ въ нее, что мнѣ ее только очень жаль было; я по всему видѣлъ, что имъ такъ больше хотѣлось, какъ они сами вообразили и положили промежъ себя, и потому молчалъ и показывалъ видъ, что они угадали“ <sup>1)</sup>. Если, какъ увѣряетъ князь, ребенку можно все говорить и ничего не надо утаивать отъ дѣтей, если, какъ увѣрялъ князь школьнаго учителя, оба они ни чему дѣтей не научать, а дѣти еще ихъ научать, то зачѣмъ же онъ умолчалъ и не разъяснилъ имъ какъ на самомъ дѣлѣ онъ относится къ Мари, зачѣмъ онъ оставилъ ихъ въ томъ заблужденіи, что онъ не просто жалѣетъ только Мари, а любитъ ее. Не значить ли это, что дѣти не сѣумѣли бы различить состраданія, сожалѣнія къ несчастному отъ любви, а самъ князь, очевидно, различаетъ одно изъ этихъ чувствъ отъ другаго. Для самаго князя это различіе, конечно, не могло имѣть иного смысла какъ только тотъ, что состраданіе есть любовь духовная, а собственно любовью онъ назы-

<sup>1)</sup> Идѣтъ, ч. 1, гл. VI. «Влюбиться не значить любить. Влюбиться можно и ненавидя». *Братья Карамазъ*. Кн. III, гл. 3 (т. 1-й, стр. 168, 1881).

васть чувственную страсть. Последняя въ настоящемъ случаѣ, конечно, была невозможна. Онъ говоритъ, что Мари собой была нехороша, глаза только были тихіе, добрые, невинные: къ тому же, по болѣзненному своему состоянію, князь Мышкинъ вообще былъ недоступенъ для чувственной страсти, въ чемъ самъ онъ сознается (при первой встрѣчѣ съ Рогожинымъ). Но дѣти, конечно, не въ состояніи раздѣлять духовную любовь отъ чувственнаго влеченія къ наружной красотѣ. „И до такой степени были деликатны и нѣжны, говоритъ князь, эти маленькія сердца: имъ между прочимъ показалось невозможнымъ, что ихъ добрый Леонъ, такъ любитъ Мари, а Мари такъ дурно одѣта и безъ башмаковъ. Представьте себѣ, они достали ей и башмаки, и чулки, и бѣлье, и даже какое-то платье; какъ это они ухитрились, не понимаю; всей ватагой работали“. Хотѣлось имъ сколько нибудь принарядить, украсить несчастную Мари, такъ какъ безъ этого любовь къ ней ихъ друга была для нихъ непонятна. Для насъ же ясно, что любовь, какою имѣлъ князь Мышкинъ къ несчастной Мари, есть настоящая, по его понятіямъ, истинная любовь, собственно христіанская любовь; вѣдь чувственную страсть онъ не признавалъ, конечно, за любовь; это животное влеченіе, а не любовь. Если онъ говоритъ, что не влюбленъ въ Мари, то онъ говоритъ такъ только примѣнительно къ обычному употребленію словъ; по общепринятому словоупотребленію *влюбленность* означаетъ именно чувственную страсть. Князь Мышкинъ, какъ человѣкъ серьезный, а главне настроенный особеннымъ образомъ, можно сказать, въ религіозномъ духѣ, занятый постоянно вопросами, касающимися религіи и совершенно равнодушный къ интересамъ внѣшняго положенія и пресуспѣянія въ обществѣ, не могъ понимать любовь такъ, какъ обыкновенно ее понимаютъ. Для него сущность любви заключается не въ чувственной страсти, а въ чисто душевномъ влеченіи къ любимому лицу. Имѣлъ ли онъ такое влеченіе къ Мари? Несомнѣнно. Какъ иначе объяснить то обстоятельство, что онъ безъ всякой нужды, по совершенно свободному побужденію, даже съ нѣкоторымъ вредомъ для себя и для Мари (его ссуждали, а ее преслѣдовали за то), не только поцѣловалъ ее, но хотѣлъ

еще поцѣловать ея руку, причѣмъ сказалъ ей, что не считаетъ ее виновною, а только лишь несчастною. Значить князь Мышкинъ сильнѣйшимъ образомъ чувствовалъ состраданіе, жалость при видѣ Мари, а не въ этомъ ли чувствѣ заключается главный основной элементъ любви христіанской? Дѣйствительно, чувство состраданія, жалости въ наибольшей степени воспитывается христіанствомъ и потому можетъ быть названо чувствомъ по преимуществу христіанскимъ. Прежде всего повѣсть о страданіяхъ Спасителя занимаетъ въ христіанской религіи центральное положеніе. Далѣе слѣдуютъ многочисленныя лики христіанскихъ мучениковъ и исповѣдниковъ. Христіанинъ, знакомясь съ самаго дѣтства съ исторіею ихъ страданій и не выразимыхъ мученій, какъ бы самъ вмѣстѣ съ тѣмъ переживаетъ эти страданія и мученія, а потому, чѣмъ, конечно, воспріимчивѣе къ такого рода образамъ, тѣмъ больше научается живо чувствовать и понимать всякое душевное страданіе, всякое горе, всякую боль, при видѣ несчастнаго страдальца самъ вмѣстѣ съ нимъ страдая какъ бы тою же болью, тѣмъ же страданіемъ; въ этомъ и состоитъ чувство состраданія. Изъ всѣхъ народовъ христіанскихъ, кажется, нѣтъ жалостливѣе и сострадательнѣе ко всякаго рода несчастнымъ и безпомощнымъ, какъ народъ русскій. Ибо къ сказаннымъ основаніямъ для воспитанія въ немъ чувствъ жалости и состраданія присоединяются собственныя его страданія, пережитыя имъ въ теченіи своей исторіи, начиная отъ княжескихъ междуусобицъ и татарскаго ига и оканчивая крѣпостнымъ правомъ.

Чувство состраданія имѣетъ впрочемъ далеко не одинаковый характеръ, смотря потому кѣмъ возбуждается въ насъ. Чувство жалости и состраданія мы испытываемъ въ отношеніи къ безпомощнымъ и немощнымъ. Конечно и тѣлесная немощ возбуждаетъ состраданіе, но гораздо болѣе достойна жалости безпомощность и немощъ духовная. Въ томъ и другомъ отношеніи наиболѣе возбуждаютъ въ насъ сочувствіе къ себѣ дѣти. Безпомощность и слабость ихъ въ отношеніи духовномъ состоятъ въ невѣдѣніи, въ отсутствіи сознательной разумности; вотъ почему сострадательная любовь въ отношеніи къ дѣтямъ выражается главнымъ образомъ въ томъ, что мы чувствуемъ

потребность подѣлиться съ ними нашею опытностію, сообщить имъ вразумленіе, разъяснить имъ, чего не понимаютъ, вообще способствовать образованію и развитію ихъ духовныхъ силъ. Хотя князь Мышкинъ и говоритъ, что дѣтей нечему учить, а скорѣе они могутъ насъ научить (подобно этому славянофилы говорятъ о простомъ народѣ), однакоже самъ онъ о себѣ свидѣтельствуешь, что тѣмъ только и занимался, что рассказывалъ дѣтямъ,—конечно не для забавы, а для наученія и вразумленія: „когда пасторъ, рассказываетъ онъ, проповѣдь говорилъ, то всѣ дѣти были уже на моей сторонѣ. Я имъ тотчасъ же рассказалъ и растолковалъ поступокъ пастора; всѣ на него разсердились, а нѣкоторые до того, что ему камнями стекла въ окнахъ разбили. Я ихъ остановилъ, потому что ужъ это было дурно“. Итакъ, князь Мышкинъ растолковывалъ дѣтямъ что хорошо, а что дурно; и къ этому побуждала его единственно любовь къ дѣтямъ. Это значить, что сострадательная любовь къ дѣтямъ необходимо соединяется съ желаніемъ имъ мудрости, т. е. разумнаго пониманія и различенія добра и зла. Чувство состраданія и жалости къ дѣтямъ не есть слѣдовательно неопредѣленное, аффективное состояніе; по крайней мѣрѣ не должно быть такимъ; оно должно быть осмысленнымъ и направленнымъ къ разумной цѣли дѣятельнымъ, т. е. правильно воспитаннымъ, влеченіемъ; иначе говоря, главное значеніе въ сострадательной любви къ дѣтямъ слѣдуетъ придавать не столько самому чувству, сколько идеѣ, изъ которой чувство истекаетъ и которою оно направляется; чувство есть тепло, а идея—свѣтъ; теплота согрѣваетъ и оживляетъ, но вѣдь свѣтъ—источникъ теплоты. Между тѣмъ много говорятъ о чувствахъ, объ идеяхъ же едва упоминають <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Въ одной изъ повѣстей Я. П. Полонскаго («Признанія Сергѣя Чалыгина»), хотя и не отличающихся выдающимися качествами въ отношеніи художественномъ, но не лишенныхъ наблюдательности, встрѣчается о дѣтяхъ вотъ какая замѣтка: «когда взрослые люди хотятъ очеркнуть характеръ какого нибудь забвчиваго или простодушнаго идеалиста или просто человѣка, мало заботящагося о своихъ личныхъ интересахъ, безъ претензій и безъ зависти, они восклицаютъ: «о, какой ребенокъ, какой онъ ребенокъ!» О, восклицаю я, какъ ошибаются эти взрослые! Настоящій ребенокъ есть величайшій себялюбецъ,—онъ все относитъ только къ самому себѣ, на все глядитъ только по отношенію къ своей особѣ.

Иной характеръ имѣеть чувство состраданія, когда оно относится къ несчастнымъ, страждущимъ. Важное различіе при этомъ заключается въ томъ, — есть ли страданіе, возбуждающее въ насъ жалость, заслуженное или же оно не заслужено, есть ли оно послѣдствіе вины или же безвинно постигаетъ страдальца. Поэтому для разъясненія и опредѣленія той особаго вида сострадательной любви, предметъ которой составляютъ несчастные, бѣдствующіе, важное значеніе имѣеть вопросъ о винѣ или преступленіи и наказаніи. Въ приведенномъ выше разсказѣ Мари признаетъ себя виновною, и это, конечно, служитъ для нея побужденіемъ къ терпѣливому перенесенію обидъ и преслѣдованій, которымъ она подвергалась. Князь Мышкинъ хотѣлъ ее увѣрить, что она невинна, а только несчастна, но она этого не поняла, — до такой степени въ ней было сильно чувство вины. „Черезъ нихъ, говоритъ князь Мышкинъ (т. е. черезъ дѣтей), увѣряю васъ, она умерла почти счастливая. Черезъ нихъ она забыла свою черную бѣду, какъ бы прощеніе отъ нихъ приняла, потому что до самаго конца считала себя великою преступницею“. Князь считаетъ это жестокостію, что и другіе ее признавали виновною и возмущается тѣмъ, что у нихъ такіа тяжелыя понятія о винѣ, случившейся съ Мари. Вѣроятно князь имѣлъ объ этомъ другія понятія. Не былъ ли онъ того мнѣнія, что ригоризмъ людей, осуждавшихъ Мари, происходилъ отъ ихъ невѣжества и нрав-

Наблюдайте, и вы увидите, что дрянная кукла, имъ полученная въ собственность, нѣрѣдко для него дороже того, кто ее купилъ на свой послѣдній грошь. Ребенокъ почти всегда завистливъ и привязывается только къ тѣмъ, кто развиваетъ въ немъ тщеславіе, или потакаетъ его дурнымъ наклонностямъ; однимъ словомъ, взрослые эгоисты, устарѣлые честолюбцы и сластолюбцы, никогда не любящіе кромѣ себя и своихъ — вотъ настоящіа дѣти. Чтобы вполне развитому и мыслящему человѣку дойти опять до ребяческаго себялюбія, — ему нужно дожить до той дряхлости, которая передъ дверями гроба играетъ въ вукли. — По моему воспитывать значитъ постепенно отучать ребенка быть ребенкомъ, т. е. приучать его думать о другихъ и вывести его изъ узкой сферы эгоистическаго самодовольства и самообожанія, дабы позднѣе, въ лѣта зрѣлаго мужества его домъ, его семья, или его контора не показались ему цѣлымъ міромъ, за предѣлами котораго нѣтъ и не можетъ быть ничего достойнаго его вниманія, его любви и самоотверженія. Полн. собраніе сочин. т. V, изд. 1886, стр. 26—27. Безъ сомнѣнія, и дѣти не одинаковы по своимъ душевнымъ свойствамъ.



ственной грубости, и что иначе нужно смотрѣть на приключеніе Мари, навлекшее на нее столько бѣдъ?

Въ томъ же романѣ повѣствуется другая исторія, по нравственному смыслу сходная съ изложенною, но интересная въ томъ отношеніи, что жертвою того позорнаго приключенія, которое столько горя причинило деревенской дѣвушкѣ—простой необразованной, является въ этой исторіи уже не простая крестьянка, а прекрасно воспитанная и образованная дѣвушка изъ хорошей дворянской семьи, счастливо одаренная отъ природы, съ умомъ провицательнымъ и живымъ, характеромъ твердымъ и настойчивымъ, великадушная и гордая, т. е. съ сознаніемъ своего достоинства. Это та самая Настасья Филипповна, къ которой приглашалъ князя Мышкина Паренъ Рогожинъ. По смерти своихъ родителей, оставшись еще маленькой дѣвочкой, Настасья Филипповна была взята на воспитаніе сосѣднимъ богатымъ помѣщикомъ Тоцкимъ. Этотъ помѣщикъ самъ себя называетъ не исправнымъ сластолюбцемъ и эгоистомъ, а потому неудивительно, что какъ только онъ увидѣлъ у себя красивую дѣвочку, то сейчасъ возымѣлъ на нее особые виды: она сдѣлалась жертвою его наклонностей. Когда же поняла свое положеніе, то всею душою возненавидѣла своего покровителя и дала ему почувствовать, что, за свою вину передъ ней, онъ получить должно возмездіе, хотя бы пришлось и самой ей погибнуть. При своихъ блестящихъ достоинствахъ, не мудрено, что она имѣла многихъ поклонниковъ, но одинъ только князь Мышкинъ возбудилъ въ ней искреннюю симпатію, которую она почувствовала къ нему сейчасъ же какъ только познакомилась, съ своей стороны и князь Мышкинъ не менѣе былъ ею увлеченъ и заинтересованъ. Еще до своего знакомства съ Настасьею Филипповною, князь Мышкинъ, увидѣвъ портретъ ея, въ домѣ Епанчиныхъ, былъ пораженъ особымъ характеромъ ея лица. Вотъ какъ объ этомъ рассказывается. „Ему какъ бы хотѣлось—разгадать что-то (когда онъ во второй разъ сталъ разсматривать портретъ Настасьи Филипповны), скрывавшееся въ этомъ лицѣ и поразившее его давеча. Давешнее впечатлѣніе почти не оставляло его, и теперъ онъ спѣшилъ какъ бы что-то вновь

провѣрить. Это необыкновенное по своей красотѣ и еще почему-то лицо сильнѣе еще поразило его теперь. Какъ будто необъятная гордость и презрѣніе, почти ненависть, были въ этомъ лицѣ и въ тоже самое время что-то довѣрчивое, что-то удивительно простодушное; эти два контраста возбуждали какъ будто даже какое-то состраданіе при взглядѣ на эти черты“ (Идіотъ, ч I, гл. VII). Простодушіе и довѣрчивость—это основныя черты, первичныя свойства въ натурѣ Настасьи Филипповны, а гордость, презрѣніе и ненависть—черты нажитыя, это послѣдствія участи обидной для ея достоинства. Какъ человѣкъ въ высшей степени сострадательный, князь не могъ не прельститься этимъ лицомъ, всего болѣе возбуждавшимъ чувства жалости и состраданія. „Эта ослѣпляющая красота, сказано далѣе въ приведенномъ сейчасъ мѣстѣ, была даже невыносима (заставляла испытывать чувство былі?), красота блѣднаго лица, чуть невпалыхъ щекъ и горѣвшихъ глазъ; странная красота!“ На вопросъ, предложенный князю,—такую ли красоту онъ наиболѣе цѣнитъ и за что, онъ „проговорилъ какъ бы невольно, какъ бы самъ съ собою говоря, а не на вопросъ отвѣчая: въ этомъ лицѣ.... страданія много...“

Послѣ этого на вечерѣ у Настасьи Филипповны произошла такая сцена: Настасья Филипповна говоритъ, что ей нельзя думать о замужествѣ, что она того не стоитъ: „Нѣтъ, ужъ лучше на улицу, гдѣ мнѣ и слѣдуетъ быть. Иль разгуляться съ Рогожиннымъ, иль завтра же въ прачки пойти! Потому вѣдь на мнѣ ничего своего; уйду—все ему брошу (Топцкому), послѣднюю трапку оставлю, а безъ всего кто меня возьметъ!... Да меня и Фердыщенко не возьметъ!...—Фердыщенко, можетъ быть, не возьметъ, Настасья Филипповна, я человѣкъ открытый. перебылъ Фердыщенко,—за то князь возьметъ! Вы вотъ сидите да плачетесь, а вы взгляните-ка на князя, я ужъ давно наблюдаю... Настасья Филипповна съ любопытствомъ обернулась къ князю. Правда? спросила она.—Правда, прошепталъ князь.

— Возьмете какъ есть, безъ ничего!

— Возьму, Настасья Филипповна...

Князь скорбнымъ, строгимъ и проицающимъ взглядомъ смотрѣлъ на лицо продолжавшей его оглядывать Настасья Филипповны.—Вотъ еще нашелся! сказала она вдругъ! а вѣдь впрямь отъ добраго сердца, я его знаю. Благодѣтеля нашла! А впрочемъ, правда, можетъ, про него говорить, что... того. Чѣмъ жить то будешь, коли ужъ такъ влюбленъ, что Рогожанскую берешь, за себя то, за князя то?...—Я васъ честную беру, Настасья Филипповна, а не Рогожанскую, сказалъ князь.—Это я то честная?—Вы.—Ну, это тамъ... изъ романовъ! Это князь, голубчикъ, старья бредни, а нынче свѣтъ поумнѣлъ, и все это вздоръ! Да и куда тебѣ жениться, за тобой за самимъ еще няньку нужно! Князь всталъ и дрожащимъ робкимъ голосомъ, но въ то же время съ *видомъ глубоко убѣжденнаго чловѣка* произнесъ:—Я ничего не знаю, Настасья Филипповна, я ничего не видѣлъ, вы правы, но я... я сочту, что вы мнѣ, а не я сдѣлаю честь. Я ничто, а вы страдали и изъ такого ада чистая вышли, а это много. Къ чему же вы стыдитесь, да съ Рогожинымъ ѣхать хотите? Это лихорадка... Вы господину Тоцкому семьдесятъ тысячъ отдали и говорите, что все, что здѣсь есть, все бросите, этого никто здѣсь не сдѣлаеть. Я васъ... Настасья Филипповна... люблю. Я умру за васъ, Настасья Филипповна. Я никому не позволю про васъ слова сказать, Настасья Филипповна... Если мы будемъ бѣдны, я работать буду, Настасья Филипповна“ (Ч. I-я, гл. XV). „Вы горды, Настасья Филипповна, но, можетъ быть, вы до того уже несчастны, что и дѣйствительно виновною себя считаете. За вами нужно много ходить. Я буду ходить за вами. Я давеча вашъ портретъ увидалъ, и точно я знакомое лицо узналъ. Мнѣ тотчасъ показалось, что вы какъ будто уже знали меня. Я... я васъ буду всю жизнь уважать, Настасья Филипповна“. Хотя эти слова князя видимо растрогали Настасью Филипповну, да и самъ князь ей былъ по душѣ, но она считала малодушіемъ уступить желанію князя и своему тайному душевному влеченію. „Ты не боишься, говорить она князю, да я буду бояться, что тебя загубила, да что потомъ попрекаешь. А что ты объявляешь, что я тебѣ честь сдѣлала, такъ про то Тоцкій знаетъ... „Этакъ то лучше, князь,

право лучше, потому презирать меня сталъ бы, и не было бы намъ счастья! Не клянись, не вѣрю!. Нѣтъ, лучше простимся подоброму, а то вѣдь я и сама мечтательница, проку бы не было! Развѣ я сама о тебѣ не мечтала? Это ты правъ, давно мечтала, еще въ деревнѣ у него, пять лѣтъ прожила одна одиноконька; думаешь—думаешь, бывало то, мечтаешь—мечтаешь,—и вотъ все такого какъ ты воображала, добраго, честнаго, хорошаго и такого-же глупенькаго, что вдругъ придетъ, да и скажетъ: Вы не виноваты, Настасья Филипповна, а я васъ обожаю!" (гл. XVI). Здѣсь можно усмотрѣть выраженіе двухъ совершенно различныхъ воззрѣній на вину и преступленіе. На что обращено главное вниманіе князя Мышкина, когда онъ говоритъ о Настасьѣ Филипповнѣ? Можно сказать все его вниманіе устремлено на основныя, первоначальныя черты въ характерѣ Настасьи Филипповны, тѣ черты или свойства, которыя она имѣетъ отъ природы. Это—простосердечіе, искренность, доброта и мягкость душевная, честный и прямой нравъ, отсутствіе всякаго лукавства и двоедушія. Для князя Мышкина Настасья Филипповна какъ была въ дѣтствѣ или должна была быть со всѣми этими чертами характера, такую же осталась и послѣ, до того времени какъ онъ ее узналъ и познакомился съ нею. А что касается того, что, по винѣ Тоцкаго, она была увлечена въ сторону отъ прямого пути чести и стыда и очутилась въ двусмысленномъ положеніи, оскорбительномъ для ея достоинства, то на взглядъ князя Мышкина это простая случайность, которая нимало не роняетъ ея достоинства и не дѣлаетъ ущерба ея женской чести уже потому одному, что она страданіями, душевною болью искупила свою невольную вину; или, иначе сказать, послѣдствіемъ означенной случайности было то, что Настасья Филипповна сдѣлалась несравненно болѣе несчастною чѣмъ виновною. Въ сужденіяхъ князя Мышкина явно проступаетъ тотъ взглядъ, что преступленіе, вина—это такое событіе, зависящее всегда всего болѣе отъ внѣшнихъ причинъ, которое природы человѣка не измѣняетъ и которое можетъ быть изжито такъ, что и малѣйшихъ слѣдовъ его не останется въ человѣкѣ кромѣ развѣ полезной для него опытности и мудрости, живимаемой цѣною

увлеченій, ошибокъ. Иначе понимаетъ, хотя, конечно, болѣе инстинктивно, чѣмъ сознательно, тотъ же предметъ Настасья Филипповна. Она считаетъ, напротивъ, свой грѣхъ неизгладимымъ; ей кажется, что бѣда ея непоправима; вотъ почему она ничѣмъ не дорожить, а собой всего менѣе. Правда, ее трогаетъ и прельщаетъ любовь къ ней князя; но она не довѣряетъ этой любви; она не смѣетъ ей вѣрить, именно потому, что считаетъ себя теперь недостойною такого счастья; позорное прошлое, ей кажется, неизбѣжно будетъ бросать тѣнь на всю ее послѣдующую жизнь; а при такомъ условіи могутъ ли навсегда оставаться неизмѣнными довѣрчивыя и ясныя отношенія съ будущимъ мужемъ, хотя бы этимъ мужемъ и былъ такой добросердечный человѣкъ, какъ князь Мышкинъ. Зло нравственное, разъ допущенное, сильнѣе доброй воли человѣка. Впечатлѣніе, оставленное княземъ въ душѣ Настасьи Филипповны однако не могло совершенно изгладиться. Спустя долгое время послѣ того, она было рѣшилась совсѣмъ вступить въ бракъ съ княземъ Мышкинымъ, на что тотъ изъявилъ безъ малѣйшаго колебанія свою готовность, не смотря на завязавшіяся было сердечныя отношенія съ Аглаей Епанчиной, самой младшей и красивѣйшей изъ сестеръ Епанчиныхъ. Но въ послѣднюю минуту сомнѣніе въ правотѣ своего рѣшенія снова взяло верхъ, и Настасья Филипповна вторично и уже безповоротно нашла, что лучше погибнуть самой, нежели, въ угоду себѣ, подвергаться сомнительной участи добродушнаго князя. Такимъ образомъ до конца дней своихъ, несмотря на увѣренія князя въ противномъ, Настасья Филипповна осталась при томъ убѣжденіи, что для нея правильная и здоровая жизнь, въ которой всѣ несвихнувшіеся люди ищутъ и находятъ свое счастье, невозможна, послѣ того какъ однажды она подверглась искаженію <sup>1)</sup>. Вопросъ заклю-

<sup>1)</sup> Борисъ Годуновъ Пушкина въ извѣстномъ своемъ монологѣ говорить:

Ахъ, чувствую: ничто не можетъ  
Среди мірскихъ печалей успокоить насъ;  
Ничто, ничто.. одна развѣ совѣсть!  
Такъ, здравая, она восторжествуетъ

чается въ томъ, — есть ли грѣхъ, преступленіе — язва, которая неизмѣнно продолжаетъ подтачивать силы человѣка, разъ развившагося, такъ что разстройство, произведенное ею, навсегда должно остаться, или же напротивъ, твердою рѣшимостію вступить на путь чести и добра прежняя вина можетъ быть совершенно изглажена, и никакихъ послѣдствій ея для виновнаго не должно оставаться. Допустимъ, что воля человѣка первоначально добра, и слѣдовательно человѣкъ впадаетъ въ грѣхъ, преступленіе не столько по своей винѣ, сколько по обстоятельствамъ, вслѣдствіе соблазна или заблужденія, болѣзненнаго состоянія; но вѣдь преступленіе, хотя бы содѣянное не совершенно по свободной волѣ, все же остается преступленіемъ; для души совѣстливой не должно ли оно навсегда остаться тягостнымъ, удручающимъ воспоминаніемъ, и слѣдуетъ ли искоренять такую совѣстливость, въ комъ она есть, убѣждая въ томъ, что грѣхъ не есть грѣхъ, а только несчастіе. Можно ли любоваться человѣкомъ безобразнымъ, уродливымъ? Такимъ же точно образомъ совѣстливой душѣ должно представляться невозможнымъ сдѣлаться любимой для кого либо, коль скоро она обезображена грѣхомъ. Настасья Филипповна понимала, что состраданіе и жалость не есть та любовь, которая необходима для счастья, вполне достойнаго и согласнаго съ нравственнымъ чувствомъ. Видимое дѣло, что Настасья Филипповна и князь расходились въ своихъ взглядахъ на одно и то же дѣло. Настасья Филипповна смотрѣла на свой грѣхъ, какъ на вину, которая постоянно должна надъ ней тяготѣть и которой поэтому ничѣмъ загладить она не можетъ; прошлаго не воро-

---

Надъ злобою, надъ темной клеветой;  
 Но если въ ней единое пятно,  
 Единое случайно заведоси,  
 Тогда бѣда: какъ язвой моровой  
 Душа сгоритъ, нальется сердце ядомъ,  
 Какъ молоткомъ стучать въ ухахъ упрекомъ,  
 И все тошнить, и голова кружится,  
 И радъ бѣжать, да некуда... ужасно!  
 Да, жалокъ тотъ, въ комъ совѣсть нечиста!

тять, и что сдѣлано, то сдѣлано. Настасья Филипповна не можетъ отрѣшиться отъ той мысли, что позоръ, безчестіе навсегда останется не смываемымъ пятномъ на всю жизнь. Всякое несчастіе, состоящее въ тягости, въ лишеніи матеріальныхъ благъ, она сочла бы для себя болѣе легкимъ бременемъ (она готова была бросить свою роскошную обстановку, отказаться отъ значительной суммы денегъ, назначенной для нея Тодскимъ, пойти на улицу, сдѣлаться прачкой), нежели бремя, тяготѣвшей надъ ней вины. Дѣло въ томъ, что истинное счастье, которое заключается въ любви, она признавала для себя невозможнымъ, по причинѣ сознанія ею своей, хотя и невольной вины, своего безчестія, позора: лишеніе чести, нравственнаго достоинства, и счастье—одно съ другимъ несомнѣстими, взаимно исключаются. Она постоянно мечтала о томъ, чтобы явился человѣкъ, который сказалъ бы ей, что она невинна, что она достойна любви и уваженія. Однако, когда на самомъ дѣлѣ, въ лицѣ князя, такой человѣкъ явился, то и оказалось, чего, быть можетъ, она сама не ожидала, что она не могла послѣдовать за нимъ, довѣриться ему вполне и согласиться на предложеніе его. Все это показываетъ, что хотя Настасья Филипповна была женщина образованная изъ дворянской семьи, но нравственныя понятія у нея были тѣ же, какъ и у деревенской дѣвушки Мари совсѣмъ необразованной; подобно этой, она съ такою же неумолимою строгостію относится къ своей невольной винѣ. Недаромъ же Рогожинъ—этотъ старообрядецъ, слѣдовательно человѣкъ прямо изъ народа, пылалъ бѣшенною страстію къ Настасьѣ Филипповнѣ: да и самый языкъ, которымъ говоритъ эта благовоспитанная дѣвица, напоминаетъ престолярную рѣчь.

Совсѣмъ иныхъ мыслей былъ о томъ же предметѣ князь Мышкинъ. Онъ полагалъ, что грѣхъ, преступленіе, порокъ не есть въ сущности вина, за которую слѣдовало бы казнить виновнаго, но скорѣе есть несчастіе, и тотъ, кого постигаетъ такое несчастіе, конечно, достоинъ сожалѣнія; но вѣдь: сожалѣніе, скорбь, состраданіе есть выраженіе любви; слѣдовательно, когда мы смотримъ на человѣка, впаваго въ грѣхъ, преступленіе, или порокъ, какъ на несчастнаго, то мы не

только не лишаемъ такого человѣка своей любви, напротивъ, къ нему-то и чувствуемъ особую любовь, считаемъ его болѣе другихъ нуждающимся въ нашемъ объ немъ попеченіи; только такому человѣку мы можемъ оказать милосердіе, такіе-то люди наиболѣе заслуживаютъ любви христіанской; а такъ какъ въ любви заключается счастье, то значить, вопреки мнѣнію объ этомъ Настасьи Филипповны, человѣкъ, впавшій въ грѣхъ или преступленіе, не долженъ отчаяваться и терять всякую надежду на счастье; этого мало: быть можетъ человѣкъ, испытавшій такое несчастье, болѣе всякаго другаго, способенъ сдѣлаться счастливымъ, т. е. узнать всю цѣну настоящаго истиннаго счастья, только бы избыть ему свою бѣду. Кто болѣе не подвергался, здоровья не терялъ, тотъ и не наслаждается какъ слѣдуетъ своимъ здоровьемъ, ибо не знаетъ какъ велика цѣнность этого блага. Замѣчательно, что князь Мышкинъ, смотря такимъ образомъ на грѣхъ, преступленіе, порокъ, былъ убѣжденъ, безъ всякаго сомнѣнія, что это взглядъ не его, а народа. Извѣстно вѣдь, что простой народъ смотритъ на преступниковъ какъ на несчастныхъ и прямо называетъ ихъ несчастными. На это особенно указываетъ Достоевскій. Но вѣдь и деревенская дѣвушка Маря, и Настасья Филипповна, признавая себя виновными и заслуживающими скорѣе презрѣнія и ненависти, чѣмъ любви со стороны людей невинныхъ, тоже своего ничего не выдумали, а только слѣдовали народной этикѣ. Да и самъ князь Мышкинъ разумѣлъ, конечно, простой народъ, говоря о соотечественникахъ Маря, что у нихъ слишкомъ тяжелыя, т. е. суровыя понятія о томъ, въ чемъ считала себя виновною Маря. Какъ же согласить между собою столь противорѣчивыя понятія народа объ одномъ и томъ же предметѣ? Надобно полагать (таково должно быть мнѣніе князя Мышкина, т. е. Достоевскаго), что инныя понятія механически усвоены народомъ, но съ его духомъ не гармонируютъ, не выражаютъ его существа, а потому не съ полною искренностію высказываются имъ и признаются, а какъ бы съ нѣкоторымъ насиліемъ надъ собою. Припомнимъ, что Макарь Ивановичъ очень хвалилъ пустынножителство и монастырь, а самъ между тѣмъ, какъ говорить о немъ чело-



вѣкъ близкій, ни за что въ монастырь не пойдетъ, ибо любить веселіе и общительность до страсти. Милосердіе, всепрощеніе не болѣе ли свойственны русскому духу, чѣмъ неумолимая строгость и безсердечная суровость? Выше мы видѣли, какими именно свойствами, по изображенію Достоевскаго, возбуждается любовь. Простосердечіе, искренность, незлобіе, откровенность, довѣрчивость—вотъ свойства, достолюбезныя для русскаго духа. И это понятно. При такихъ свойствахъ душа не замыкается въ себя, напротивъ всегда открыта для принятія въ себя соотвѣтственныхъ ей свойствъ и ихъ проявленій у другихъ людей, близкихъ или дальнихъ; такая душа ищетъ общенія съ родственными ей по своимъ свойствамъ душами, а въ этомъ вѣдь и состоитъ *любовь*. Такимъ образомъ потому именно любовь есть основное начало русскаго народнаго духа, что только въ любви и чрезъ любовь всѣ отличительныя свойства русскаго духа яснѣйшимъ образомъ открываются, ибо всѣ эти свойства направлены къ установленію и поддержанію взаимообщенія между людьми; русскому человѣку душно и тяжело быть въ одиночествѣ; душа его проситъ общенія, и только въ общеніи находитъ для себя полное довольство, счастье. Если же любовь, общеніе душъ, есть потребность, истекающая изъ основныхъ свойствъ русскаго духа, то выше этой потребности ничто не можетъ быть поставлено, а слѣдовательно, невозможно представить, чтобы человѣкъ съ означенными свойствами, человѣкъ русскаго духа, могъ самъ для себя создать какое-либо непреодолимое препятствіе къ удовлетворенію названной коренной своей потребности, или чтобы онъ утратилъ какимъ-либо образомъ способность къ счастью, заключающуюся въ любви, т. е. сдѣлался какимъ-либо образомъ неспособнымъ любить и отвѣчать на любовь. Могутъ ли быть утрачены основныя свойства русскаго духа, въ комъ они есть? Нѣтъ, эти свойства могутъ оставаться нѣкоторое время парализованными, въ состояніи какъ бы скрытомъ, но рано или поздно снова должны обнаружиться. Разсуждая такимъ образомъ, князь Мышкинъ, конечно, долженъ былъ считать строгій взглядъ Мари и Настасьи Филипповны на грѣхъ, содѣянный ими хотя бы и

невольно, какъ на излишнюю и неблагоразумную мнительность, какъ на прискорбную, объясняемую лишь предразсудками, жестокость къ себѣ самимъ. Этимъ женщинамъ казалось, что любить ихъ нельзя, что для нихъ, слѣдовательно, невозможно счастье, что онѣ заслужили одно лишь презрѣніе и пренебреженіе отъ другихъ, что право на уваженіе онѣ утратили, а безъ уваженія невозможна истинная любовь. На самомъ же дѣлѣ (разсуждая съ точки зрѣнія князя Мышкина), въ какой бы тяжкій грѣхъ ни случилось впасть человѣку, и какое бы тяжкое преступленіе онъ ни совершилъ, онъ не вправѣ приходитъ въ отчаяніе и считать свое состояніе безвыходнымъ, а себя обреченнымъ на гибель. Слѣдуетъ обратить здѣсь вниманіе на то, что всякое дурное дѣло само по себѣ влечетъ неминуемо соответственное наказаніе въ видѣ душевнаго страданія, угрызений совѣсти, чѣмъ душа очищается отъ скверны, временно помрачившей, какъ бы по нѣкоторому наводненію, ея первобытную чистоту и ясность. Коренныя свойства русской души свѣтятся и въ грязи порока. Все дѣло, слѣдовательно, въ томъ, чтобы отбросить чрезмѣрную мнительность, которою человѣкъ, по несчастію впадшій въ грѣхъ, безвозвратно иногда себя губить. Къ этому заключенію приводитъ исторія любви, рассказанная въ романѣ—*Преступленіе и Наказаніе*. Главное лицо этого романа Раскольниковъ до такой степени человѣкъ свободный отъ всякой мнительности и щепетильности, въ отношеніи нравственности, что столь тяжкое преступленіе, какъ убійство, вовсе не считаетъ даже преступленіемъ. Поэтому если такой человѣкъ, котораго можно признать совершенно свободнымъ отъ всякихъ предразсудковъ, человѣкъ способный къ самостоятельности и желающій быть самостоятельнымъ, если такой человѣкъ впадаетъ въ тяжкій грѣхъ, совершаетъ страшное преступленіе, то подобный опытъ долженъ показать намъ со всею ясностію какъ велико значеніе для насъ коренныхъ врожденныхъ свойствъ русскаго духа; изъ такого опыта должно быть очевидно, что въ комъ эти свойства есть, для того возможность спасенія, слѣдовательно, счастья, не потеряна, какъ бы велико ни было паденіе такого человѣка и какъ бы ни было велико разстрой-

ство его духа произведенное грѣхомъ, или преступленіемъ. Если коренное начало русскаго народнаго духа есть *любовь*, *любовь къ человеку* (человѣчность), то такое преступленіе, какъ убійство, очевидно прямо противорѣчащее русскому духу, наиболѣе ему ненавистное и противное, можетъ быть совершенно только при разстройствѣ этого духа въ замыслившемъ и исполнившемъ такое дѣло. Раскольниковъ несомнѣнно былъ человѣкомъ русскаго духа. Доказательствомъ этого должно служить слѣдующее обстоятельство. Уже въ то время, когда Раскольниковъ замыслилъ свое страшное дѣло, приснился ему такой сонъ. Онъ—семилѣтній мальчикъ—съ отцемъ своимъ идетъ въ праздничный день погулять за городомъ на кладбище, куда онъ часто ходилъ помолиться на могилкѣ своего меньшаго брата. Пришлось имъ идти мимо кабака, и вотъ онъ видитъ, что цѣлая толпа пьяныхъ мужиковъ съ шумомъ, пѣснями, выходятъ изъ кабака, а возлѣ стоитъ большая телѣга, въ которую впряжена была маленькая тощая, саврасая кляченка; на эту то телѣгу мужики садятся одинъ за другимъ, по приглашенію хозяина, который, стоя на передкѣ, кричитъ, что „кобыленка эта только сердце его надрываетъ, даромъ хлѣбъ ѣсть“; вотъ почему онъ рѣшился, повидимому, замучить эту лошадь; на глазахъ Раскольникова ее сѣкутъ и бьютъ съ хохотомъ и свистомъ. „Папочка, папочка, кричитъ онъ отцу, — папочка, — что они дѣлаютъ? Папочка, бѣдную лошадку бьютъ. Пойдемъ, пойдемъ, говорить отецъ, — пьяные шалать, дураки: пойдемъ, не смотри!—и хотеть увести его, но онъ вырывается изъ его рукъ, и, не помня себя, бѣжитъ къ лошадекѣ. Но ужъ бѣдной лошадекѣ плохо... Онъ бѣжитъ подлѣ лошадки, онъ забѣгаетъ впередъ, онъ видитъ какъ ее сѣкутъ по глазамъ, по самымъ глазамъ! Онъ плачетъ. Сердце въ немъ поднимается, слезы текутъ. Одинъ изъ сѣкущихъ задѣваетъ его по лицу; онъ не чувствуетъ, онъ ломаетъ свои руки, кричатъ, бросается къ сѣдому старику, который качаетъ головой и осуждаетъ все это. Одна баба беретъ его за руку и хотеть его увести: но онъ вырывается и опять бѣжитъ къ лошадекѣ... Бѣдный мальчикъ не помнить себя. Съ крикомъ пробивается онъ сквозь толпу къ савраскѣ, обхватываетъ ее мертвую, окровавленную

морду и цѣлуетъ ее. Потомъ вдругъ вскакиваетъ и въ изступленіи бросается съ своими кулачками на Миколу (хозяина лошади). Въ этотъ мигъ отецъ схватываетъ его и выноситъ изъ толпы.—Папочка! За что они... бѣдную лошадку... убили! Онъ обхватываетъ отца руками, но грудь ему тѣснить... Онъ хочетъ перевести дыханіе, вскрикнуть, и просыпается... Онъ проснулся весь въ поту... *Слава Богу, это только сонъ, сказалъ онъ* (Преступл. и Наказ. ч. I, гл. 5). Вотъ какая чувствительная, нѣжная и пламенная душа была у Раскольникова. И что же? Этотъ самый юноша, котораго въ ужасъ приводитъ зрѣлище убійства не человѣка, а лошади и притомъ видѣнное во снѣ, совершаетъ убійство не во снѣ, а на яву; переимѣна въ его характерѣ должна была произойти чрезвычайная, дабы онъ могъ рѣшиться на такое дѣло. По природѣ прямодушный, искренній, добросердечный, онъ дѣйствительно, вслѣдствіе замкнутой жизни, становится угрюмымъ, необщительнымъ, гордымъ, недоверчивымъ въ отношеніи къ другимъ, а въ то же время самоувѣреннымъ. Въ дѣтствѣ онъ былъ религіозенъ: ему такъ правилась церковь на кладбищѣ; любилъ онъ старинные въ ней образа съ ихъ темными лицами и стараго священника. Потомъ онъ сдѣлался скептикомъ, полагающимся только на себя. Переимѣны этой было достаточно, чтобы Раскольниковъ въ мысляхъ своихъ пересталъ страшиться преступленія. Теоретически онъ допускаетъ убійство какъ средство, которое въ иныхъ случаяхъ можетъ оказаться необходимымъ для достиженія поставленной цѣли. Но коренныя свойства души въ Раскольниковѣ не могли однако уничтожиться, какъ бы ни измѣнился онъ, что видно уже изъ того, какъ на него подѣйствовалъ сонъ. И нуженъ былъ только сильный толчекъ, нужно было душевное потрясеніе, чтобы природныя его свойства взяли верхъ. Такимъ сильнымъ толчкомъ для его большой души послужили сначала преступленіе, а потомъ любовь. Итакъ, рассмотримъ исторію его любви.

## II. *Линицкій.*

(Продолженіе будетъ).

## РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОСОЗЕРЦАНІЕ ИСТОРИКОВЪ ГРЕЦІИ:

Геродота, Фукидида и Ксенофонта, въ отношеніи къ идѣѣ Воинства, по сравненію съ таковыми же міросозерцаніемъ другихъ древнѣйшихъ греческихъ историковъ.

(Продолженіе \*).

В. *Ксенофонтъ*. Приводя указанное выше мѣсто изъ рѣчи Лакедемонянъ къ Афинянамъ, гдѣ первые обращаютъ вниманіе послѣднихъ на превратности судьбы и на непостоянство счастья человѣческаго, Фукидидъ употребляетъ выраженіе: „познайте (γῶστε) это въ виду теперешнихъ бѣдъ нашихъ“ (IV, 18). Этимъ выраженіемъ онъ напоминаетъ извѣстное изреченіе одного изъ семи мудрецовъ, широко примѣненное къ дѣлу знаменитымъ современникомъ Фукидидовымъ — философомъ Сократомъ: „познай самого себя“ (γῶθι σαυτόν) <sup>1)</sup>, которому слѣдовалъ въ своемъ религіозно-философскомъ міросозерцаніи преемникъ Фукидида по исторіографіи, ученикъ Сократа, Ксенофонтъ. Изъ исторіи Геродота мы знаемъ, — знали, конечно, и Фукидидъ съ Ксенофонтомъ, — что ни на комъ такъ сильно не отразились эти превратности судьбы и непостоянство счастья, какъ на Лидійскомъ царѣ Крезѣ. И вотъ Ксенофонтъ въ своей „Киропедіи“ сообщаетъ, что когда Киръ, по взятіи въ плѣнъ Креза, спрашивалъ послѣдняго, какъ Аполлонъ (Дельфійскій оракулъ) опредѣлялъ судьбу его, Крезъ отвѣчалъ слѣдующее: „Прежде всего, я, вмѣсто того, чтобы спросить бога, чтó мнѣ нужно, захотѣлъ вы-

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 15, 1892 г.

1) См. у *Ксенофонта* въ „Воспоминаніяхъ о Сократѣ“ IV, 2, 24 и дал.

вѣдать, можетъ ли онъ сказать правду; но въ такихъ случаяхъ не только Богъ, но даже и честный человѣкъ, если узнаеть, что ему не вѣрять, не любить не вѣрящихъ. Такъ какъ онъ узналъ, что я дѣлалъ совершенно неумѣстное <sup>1)</sup>, хотя я находился далеко отъ Дельфъ, то я послалъ спросить его о дѣтяхъ. Сначала онъ даже не отвѣчалъ, но когда я наконецъ, какъ я думалъ, умилостивилъ его множествомъ приношеній золотыхъ и серебряныхъ, безчисленнымъ множествомъ жертвъ, тогда онъ отвѣтилъ на мой вопросъ, что мнѣ дѣлать, чтобы у меня были сыновья. Онъ сказалъ, что будутъ. Дѣйствительно, были сыновья,—богъ даже и въ этомъ случаѣ не солгалъ,—но они мнѣ ничѣмъ не помогли: одинъ былъ нѣмой <sup>2)</sup>, а другой, съ прекрасными качествами, погибъ во цвѣтѣ лѣтъ <sup>3)</sup>. Удрученный этимъ горемъ по сыновьямъ, я опять послалъ спросить бога, что мнѣ дѣлать, чтобы провести жизнь какъ можно счастливѣе; и онъ отвѣчалъ: *Узнай себя* <sup>4)</sup>, *Крезъ, и жизнь проведешь счастливо* (*ἑαυτὸν γινώσκων, εὐδαίμων, Κρέσσε, περάσεις*). Съ радостію я выслушалъ это прорицаніе. Я думалъ, что онъ даруетъ мнѣ счастье, требуя самаго легкаго, потому что другихъ можно знать и не знать, но всякій человѣкъ, думалъ я, знаетъ, кто онъ и что онъ самъ. И дѣйствительно, послѣ смерти сына, долгое время, когда я жилъ спокойно, я нисколько не жаловался на судьбу. Но когда я послушался Ассирійскаго царя и вступилъ въ войну съ вами, я подвергся было величайшей опасности, однакоже спасся, не испытывъ никакого несчастія. И въ этомъ случаѣ я не обвиняю бога: узнавъ свое безсиліе для борьбы съ вами, съ помощію Бога, и я самъ безопасно

<sup>1)</sup> По Геродоту (I, 46 и дал.), Крезъ, пославъ въ Дельфы спросить Аполлона, что онъ, Крезъ, въ такой-то день, дѣлаеть, сварилъ въ этотъ день мясо черепахи вмѣстѣ съ мясомъ агненка въ мѣдномъ сосудѣ, покрытомъ мѣдною крышкою, о чемъ намъ извѣстно изъ предшествующаго.

<sup>2)</sup> Срав. о немъ у Геродота въ I, 85 и 84.

<sup>3)</sup> Это—тотъ самый Атисъ, котораго нечаянно убилъ Фригіецъ Адрасть (Герод. I, 43).

<sup>4)</sup> Самое изреченіе: «познай самого себя» было начертано надъ входомъ въ храмъ Аполлона въ Дельфахъ, о чемъ см. у того же Ксенофонта въ его «Воспоминаніяхъ о Сократѣ», IV, 2, 24.

возвратился, и тѣ, что были со мной. Но вотъ опять, въ гордости отъ своихъ богатствъ, отъ просьбъ быть предводителемъ, отъ тѣхъ даровъ, которые мнѣ приносили, и отъ тѣхъ людей, которые съ лестью говорили мнѣ, что, если я соглашусь быть предводителемъ, всѣ будутъ мнѣ повиноваться, и я сдѣлаюсь величайшимъ человѣкомъ, однимъ словомъ — напыщенный тѣмъ, что вотъ всѣ окрестные цари избрали меня главнымъ начальникомъ въ этой войнѣ, я принялъ на себѣ это начальствованіе. Я думалъ, что въ состояніи сдѣлаться величайшимъ человѣкомъ; но, какъ оказалось, я не зналъ себя, что считалъ себя способнымъ воевать съ тобой, съ тѣмъ, который, прежде всего, есть потомокъ боговъ, затѣмъ, произошелъ отъ цѣлаго ряда царей и, наконецъ, изъ дѣтства упражняется въ добродѣтели, тогда какъ относительно моихъ предковъ говорить, что первый изъ нихъ, вступившій на царство, вмѣстѣ съ воцареніемъ сдѣлался и свободнымъ <sup>1)</sup>. Я не подумалъ объ этомъ, и несу наказаніе по справедливости. Теперь я знаю себя“ (γινώσκω ἐμαυτόν) <sup>2)</sup>. Равно также Ксенофонтъ и Эрасивула, возстановившаго демократію въ Аѳинахъ послѣ нисправверженія олигархіи, вводятъ говорящимъ въ рѣчи къ Аѳинскимъ гражданамъ: „граждане, совѣтую вамъ познать себя“ <sup>3)</sup> и проч. Вообще это изреченіе, очевидно, произвело сильное впечатлѣніе на образъ мысли и дѣятельности Ксенофонта, и тѣмъ болѣе, что оно, какъ мы замѣтили, нашло весьма широкое примѣненіе въ философіи глубокочтимаго имъ учителя его Сократа. Но между тѣмъ какъ у послѣдняго оно получило весьма широкое примѣненіе и въ теоретической области, у Ксенофонта оно главнымъ образомъ и даже почти исключительно примѣнялось къ области нравственно-практической, каковою областію ограничилось и вліяніе Сократа, какъ учителя, на него. Это зависѣло отъ особенностей природнаго склада мыслей и характера Ксенофонта, а отчасти ус-

1) О предкахъ Креза см. у Геродота въ I, 8.

2) «Киропедія» VII, 2, 17—25. Въ этихъ словахъ Креза видим и объясненіе мнимой зависти Божества къ его счастью, нами раньше представленное, и религіозность воззрѣній самаго Ксенофонта.

3) «Исторія Греціи» II, 4 40.

ловлялось и направлениемъ его умственной, нравственной и общественной дѣятельности, даннымъ ему воспитаниемъ и обстоятельствами жизни его. Родившись отъ богатыхъ родителей въ Атикѣ близъ Аѳинъ (по однимъ въ 440, по другимъ въ 430 году до Р. Хр.) и проведши здѣсь первые годы воспитанія среди самаго разгара Пелопоннесской войны, а между тѣмъ отъ природы обладая характеромъ живымъ, впечатлительнымъ, величайшею наблюдательностію и т. п., онъ не имѣлъ времени и возможности развить въ себѣ сосредоточенность, нужную для строгаго философскаго мышленія. Интересы дня поглощали все его вниманіе, смѣняясь новыми интересами на слѣдующій день. Къ тому же онъ обладалъ, въ противоположность Сократу <sup>1)</sup>, красивою наружностію и какъ человѣкъ состоятельныхъ родителей не имѣлъ недостатка въ средствахъ для развлеченій разнаго рода, которыми широко пользовался какъ большинство молодыхъ людей его времени и отечества. Короче сказать, Ксенофонтъ былъ истый Аѳинянинъ своего времени со всѣми его достоинствами и недостатками <sup>2)</sup>. И вотъ его-то, когда онъ былъ молодымъ человѣкомъ, какъ разсказывается у Діогена Лаэртія, однажды, во время прохожденія его по одной изъ улицъ Аѳинскихъ, остановилъ Сократъ, загородивъ ему путь палкой, причемъ спросилъ: „гдѣ продаются слѣстные припасы“; когда же Ксенофонтъ сказалъ ему необходимо въ отвѣтъ, Сократъ далъ ему вопросъ: „а гдѣ даются средства дѣлать людей честными?“ На это Ксенофонтъ затруднился отвѣтить. Тогда Сократъ сказалъ ему: „слѣдуй за мною, и узнаешь“. Правда, сильнаго вліянія Сократъ не произвелъ на Ксенофонта со стороны философскаго собственно образованія его; но, не говоря уже о томъ, что Ксенофонтъ, со времени первой встрѣчи своей съ Сократомъ, сдѣлался искреннимъ приверженцемъ послѣдняго и усерднымъ слушателемъ бесѣдъ его, наиболѣе силь-

1) О Сократѣ съ этой стороны см. у Ксенофонта же въ его соч. «Пиръ» IV, 19.

2) Ближайшую характеристику Аѳинянъ (по сравненію съ Лаведомоянами и независимо отъ такого сравненія) въ этомъ и другихъ отношеніяхъ даетъ Фукидидъ въ своей исторіи I, 70—71. 102. 141; III, 38; IV, 17; VIII, 96; срав. Ксенофонта Ист. Грец. VII, 5, 12. 16; Анавас. IV, 6, 14—16 и др.



ное вліяніе Сократа отразилось на Ксенофонтѣ въ религіозно-нравственномъ отношеніи. Изъ сказаннаго раньше о Сократѣ <sup>1)</sup> мы знаемъ, какъ ревностно Ксенофонтъ оправдывалъ Сократа отъ обвиненія въ безбожіи, нечестіи и развращеніи юношества. Когда Ксенофонтѣ другъ его Прокинъ письменно предложилъ отправиться изъ Аѣинъ въ Малую Азію для участія въ походахъ извѣстнаго еллинофила царевича Персидскаго Кира младшаго, то „Ксенофонтъ (какъ рассказываетъ послѣдній самъ о себѣ), прочитавъ его письмо, спросилъ совѣта объ этомъ путешествіи у Сократа аѣинскаго, но Сократъ, опасаясь, какъ бы предъ городомъ не было преступнымъ сдѣлаться другомъ Кира (извѣстно было, что Киръ ревностно содѣйствовалъ лакедемонянамъ въ ихъ войнѣ противъ аѣинянъ)—совѣтовалъ Ксенофонтѣ отправиться въ Дельфы и спросить бога объ этомъ путешествіи. Ксенофонтъ отправился и спросилъ Аполлона такимъ образомъ: *какому богу жертвуя и молясь, онъ со славою и съ пользою совершитъ задуманное путешествіе и возвратится благополучно?* Аполлонъ вѣщаль: *тѣмъ богамъ, которымъ (въ подобныхъ случаяхъ) слѣдуетъ жертвовать.* Возвратившись въ Аѣины, Ксенофонтъ рассказалъ этотъ отвѣтъ Сократу. Выслушавъ, Сократъ началъ упрекать его, за чѣмъ онъ сперва не спросилъ его, лучше ли отправиться или оставаться дома, между тѣмъ, какъ онъ, уже задумавъ итти, спрашивалъ, какъ лучше совершить путешествіе. Но если ты уже такъ спросилъ, сказалъ Сократъ, то остается дѣлать то, что указалъ Богъ“ <sup>2)</sup>. Изъ этого также ясно видно, какое вліяніе могъ производить и производилъ Сократъ въ разсматриваемомъ отношеніи вообще и въ частности на Ксенофонта. Не даромъ послѣдній и въ другомъ своемъ сочиненіи, подъ заглавіемъ: „Пиръ“, передаетъ также о Сократѣ слѣдующее. На пиру у молодаго богатаго аѣинянина Каллія въ числѣ приглашенныхъ, кромѣ Сократа и нѣкоторыхъ учениковъ его, былъ одинъ Сиракузянинъ съ своею труппою актеровъ и фокусниковъ. Сиракузянинъ, замѣтивъ, что за разговорами, въ

<sup>1)</sup> См. «Судьбы идеи о Богѣ» и пр. стр. 292 и дал. Харьковъ, 1890.

<sup>2)</sup> Анавасисъ, III, 1, 5—7.

которые вовлекъ приглашенныхъ Сократъ, „собесѣдники не обращаютъ вниманія на его искусство, завистливо спросилъ Сократа: не ты ли это извѣстный мыслитель? Да, а развѣ лучше было бы для меня, если бы я былъ извѣстный дуракъ? отвѣчалъ Сократъ.—Такъ-то такъ, но хорошо было бы, если-бы ты не мыслилъ объ этихъ высокихъ предметахъ <sup>1)</sup>. А ты знаешь, что-либо выше боговъ? спрашивалъ Сократъ. Нѣтъ; но говорить, что, ты не объ нихъ думаешь, а о томъ, что, такъ сказать, по верхамъ полезно. Значить думаю и о нихъ, потому что они сверху посылаютъ намъ полезное, сверху подаютъ свѣтъ“ <sup>2)</sup>. Каковъ былъ Сократъ въ своемъ религіозно-нравственномъ ученіи и вліяніи на учениковъ своихъ, это подробно раскрылъ Ксенофонтъ въ своихъ „Воспоминаніяхъ о Сократѣ“; и мы уже сообщали о томъ въ свое время <sup>3)</sup>. Теперь намъ предстоитъ изложить собственное религіозно-философское міросозерцаніе Ксенофонта по другимъ сочиненіямъ его, преимущественно историческимъ, каковы: „Исторія Греціи“ (Hellenica), обнимающая собой повѣствованіе о послѣднихъ событіяхъ Пелопоннесской войны (какъ продолженіе исторіи Фукидида) и дальнѣйшихъ событіяхъ въ исторической жизни Греціи почти до половины IV вѣка предъ Рождествомъ Христовымъ;—„Анабасисъ“, или отступленіе 10,000 грековъ изъ глубины Малой Азіи въ Европу послѣ пораженія Кира младшаго братомъ его, царемъ Артаксерксомъ;—„Киропедія“, изображающая жизнь, дѣянія и характеръ Кира старшаго, царя Персидскаго, и разныя мелкія сочиненія <sup>4)</sup>. Всѣ эти сочиненія написаны Ксенофонтомъ въ разное время, подъ вліяніемъ разныхъ впечатлѣній и соображеній частію до его отправления въ Малую Азію по вызову Проксена, частію же

<sup>1)</sup> Разговоръ шель о дружбѣ, красотѣ и т. п. предметахъ.

<sup>2)</sup> «Ширъ», VI, 6, 7.

<sup>3)</sup> См. указанное мѣсто и дальнѣйшія страницы въ нашемъ изслѣдованіи: «Судьбы вѣи о Богѣ» и проч. Срав. также Ксенофонта, Апол. Сокр. 11 и дал. 19, 22, 24, 32.

<sup>4)</sup> Въ подлинникѣ эти сочиненія его мы имѣли въ изданіи *Wells'a—Thieme—Ernesti* (voll. I—III. Lipsiae, 1763—1764); а на русскомъ языкѣ—въ переводѣ Г. А. Янчевскаго (выпуски I—V, разныхъ годовъ изданія, Кіевъ,—Митава,—Слб. 1878—1887).

и главнымъ образомъ по возвращеніи оттуда и по благополучномъ окончаніи упомянутого „Отступленія“, въ которомъ Ксенофонтъ принималъ самое живое и дѣятельное участіе. Особенный досугъ къ писанію этихъ сочиненій Ксенофонту доставляло его, отчасти невольное <sup>1)</sup>, пребываніе въ прелестномъ убѣжищѣ его, въ подаренномъ ему Лакедемонянами мѣстечкѣ Скиллѣ, не вдалекѣ отъ Олимпіа, гдѣ совершались знаменитыя Олимпійскія игры или состязанія, имѣвшія также религіозный характеръ и поддерживавшія его въ грекахъ, стекавшихся на эти игры съ разныхъ сторонъ. Въ этомъ убѣжищѣ Ксенофонтъ, съ живымъ интересомъ слѣдя за политическими и военными событіями своего времени, нисколько не измѣнялъ своему характеру. Предаваясь болѣе или менѣе невиннымъ развлеченіямъ, особенно же любя охоту, онъ посвящалъ много времени и различнаго рода религіознымъ упражненіямъ, что также было въ характерѣ Аѳинянъ его времени. Въ томъ же убѣжищѣ онъ и скончался, на закатѣ дней своихъ получивъ въ свое утѣшеніе вѣсть о томъ, что сынъ его умеръ, сражаясь за отечество—Аѳины.

1. Всѣ сочиненія Ксенофонта ясно свидѣтельствуютъ о его глубокой *религіозности*, выразившейся въ различныхъ видахъ и съ различною степенью интенсивности, что сближаетъ его съ Геродотомъ, отличая однако отъ послѣдняго тѣмъ, что религіозность Ксенофонта имѣетъ нравственный, этический характеръ, хотя не лишена и теоретическихъ особенностей. Это отличіе Ксенофонта отъ Геродота, по нашему мнѣнію, имѣло свои основанія, съ одной стороны, въ условіяхъ жизни и воспитанія обоихъ, а съ другой — въ задачахъ сочиненій того и другаго. Въ подробности изложенія этой мысли мы не вдаемся, такъ какъ она легко можетъ быть выяснена изъ предшествующаго указанія на таковыя условія и задачи въ отношеніи къ тому и другому историку.—Религіозность Ксе-

<sup>1)</sup> За передачу греческихъ войскъ Лакедемонянамъ въ концѣ «Отступленія» и вообще за сочувствіе Лакедемонянамъ и ихъ учрежденіямъ, Ксенофонтъ былъ изгнанъ изъ Аѳинъ—своего отечества и остатокъ жизни своей (до половины IV в. до Р. Хр.) провелъ внѣ отечества, въ Лакедемонскихъ владѣніяхъ.

нофонта выражается прежде всего въ его глубокомъ уваженіи къ религіознымъ преданіямъ еллинской древности и частомъ пользованіи этими преданіями для своихъ цѣлей. Изъ многихъ мѣстъ подобнаго рода въ сочиненіяхъ Ксенофонта <sup>1)</sup> мы приведемъ лишь одно, болѣе обширное по объему содержанія. Разсуждая объ охотѣ, которую самъ любилъ, Ксенофонтъ, въ доказательство важности ея, указываетъ на божественное происхожденіе ея и на сочувствіе къ ней со стороны боговъ, героевъ и славнѣйшихъ изъ смертныхъ. „Охота и собаки,—говоритъ онъ,—суть изобрѣтеніе боговъ, Аполлона и Артемиды, которые почтили этимъ Хирона за его справедливость. Хиронъ съ радостію принялъ даръ и пользовался имъ. Учениками его въ охотѣ и другихъ прекрасныхъ занятіяхъ были: Кефанъ, Асклепій, Меланіонъ Несторъ, Амфіарай, Пелей, Теламонъ, Мелеагръ, Өсей, Ипполитъ, Паламедъ, Одиссей, Менесей, Діомедъ, Касторъ, Полидевкъ, Махаонъ, Подаларій, Антилохъ, Эней, Ахиллъ, изъ которыхъ каждый по времени почтенъ былъ богами. Пусть никто не удивляется, что многіе изъ нихъ умерли, не сморя на то, что были угодны богамъ,—это дѣло природы,—но слава ихъ велика. Нѣтъ удивительнаго и въ томъ, что они жили не въ одно время: вѣка Хирона было достаточно для всѣхъ. Зевсъ и Хиронъ были братья—отъ одного отца, но отъ разныхъ матерей: первый—сынъ Рея, второй—нимфы Наяды, такъ что Хиронъ родился раньше ихъ, и умеръ послѣ, окончивъ воспитаніе Ахилла. За свои заслуги въ уходѣ за собаками, въ охотѣ и проч. они получили особенную признательность. Кефалъ взятъ богиней, а Асклепію (Эскулапу) дано еще большее: воскрешать умершихъ, исцѣлять больныхъ, вслѣдствіе чего онъ имѣетъ вѣчную память у людей. Меланіонъ достигъ такого превосходства, что, состязаясь съ лучшими изъ современниковъ, одинъ

<sup>1)</sup> См. напр. ист. Гр. VI, 3, 6; VI, 5, 46. 47; Анав. V, 10, 1. 2; Пиръ, VIII, 28—31 и др. Срав. также отношеніе къ религіознымъ преданіямъ историковъ: Тимей (у *Müller*. I, 203), Ефора (*ibid.* p. 255) и др. А. Өеопомпъ прямо говорить, что онъ «въ своей исторіи мнѣ сообщаетъ лучше, нежели какъ Геродотъ, Ктезій, Гелланикъ и писавшіе о дѣлахъ Индійскихъ» (*ibid.* 283).

получилъ въ невѣсты Аталанту. Добродѣтели Нестора до сихъ поръ живутъ между Еллинами, такъ что говорить о немъ излишне. Амфіарай, когда ходилъ противъ Фивъ, получилъ великую похвалу, а отъ боговъ—удѣлъ безсмертія. Пелей склонилъ боговъ не только дать ему съ супруги Фетиду, но и пѣть свадебныя пѣсни у Хирона. Теламонъ сталъ такъ великъ, что взялъ въ супруги изъ величайшаго города ту, которую желалъ самъ—Перивью, дочь Алкааа, а когда раздавалъ награды первый между Еллинами, завоеватель Трои Гераклъ, сынъ Зевса, то Теламону далъ Исіону. Слава Мелеагра извѣстна, а его несчастье произошло не по его винѣ, но отъ его отца, который въ старости забылъ богиню. Фисей одинъ истребилъ враговъ всей Еллады, и за возвышеніе своего отечества получаетъ признательность и доселѣ. Ипполить былъ чтимъ Артемидою и бесѣдовалъ съ нею, а за свою непорочность и праведность получилъ блаженную кончину. Паламедъ при жизни далеко превзошелъ мудростью современниковъ, а послѣ смерти боги отомстили за его обиду, какъ ни за кого другаго. И умеръ онъ не за то, какъ думаютъ нѣкоторые; иначе онъ не былъ бы въ одномъ лучшій, въ другомъ подобный лучшимъ. Злые люди устроили это дѣло. Менесеей на столько возвысился своими трудами по охотѣ, что первые изъ еллиновъ признавали себя ниже его, кромѣ Нестора; да и тотъ, говорятъ, въ военномъ дѣлѣ не превосходилъ его, но равнялся. Одиссей и Діомедъ, великіе мужи вообще, были виновники взятія Трои. Касторъ и Полидевкъ (Поллуксъ) за свою славу, которую стяжали выполненіемъ въ Елладѣ того, чему учились у Хирона, безсмертны. Махаонъ и Подалирій, воспитанные такимъ же образомъ, были великіе мужи въ искусствѣ, славѣ и войнѣ. Антилохъ, принесшій себя въ жертву за своего отца, достигъ такой славы, что онъ одинъ у еллиновъ признается „отцелюбцемъ“. Эней, спасшій отцевскихъ и материнскихъ боговъ, спасшій и своего отца, достигъ такой славы благочестія, что изъ всѣхъ плѣнныхъ троянцевъ враги его одного оставили безъ ограбленія. Ахиллъ, получившій это воспитаніе, оставилъ столько великихъ и прекрасныхъ памятниковъ, что никто не устанетъ говорить о

немъ или слушать <sup>1)</sup>. Вотъ каковы они были, благодаря направленію, полученному у Хирона. Добрые и теперь ихъ любить, злые завидуютъ; такъ что если въ Елладѣ кого-либо постигали бѣдствія—городъ или царя, они спасали, а если у еллиновъ была борьба со всѣми варварами, чрезъ нихъ еллины побѣждали и оставили Елладѣ непобѣдимость. Поэтому я совѣтую молодымъ людямъ не смотрѣть легко на охоту и прочее образованіе, потому что отъ этого они дѣлаются славными не только въ военномъ дѣлѣ, но и во всемъ иномъ, гдѣ требуется хорошо думать, говорить и дѣйствовать“ <sup>2)</sup>. Въ этомъ отрывкѣ, кромѣ религіозныхъ преданій греческой народности, къ которымъ авторъ отрывка относится съ очевиднымъ уваженіемъ, всюду проглядываетъ и общій религіозный тонъ, высокое религіозно-правственное (конечно, въ языческомъ духѣ) настроеніе автора. Но кромѣ общаго религіознаго преданія, Ксенофонтъ былъ хорошо знакомъ (подобно Геродоту) и съ таинственнымъ религіознымъ преданіемъ, съ мистеріями и съ полнымъ глубокимъ уваженіемъ относился къ нимъ. Излагая, напримѣръ, рѣчь афинянина Каллія, произнесенную въ Лакедемонѣ съ цѣлію склонить лакедемонянъ къ миру, Ксенофонтъ, между прочимъ, влагаетъ въ уста оратора такія слова: „Справедливость требовала бы, чтобы мы даже вовсе не поднимали оружія другъ на друга. Есть преданіе, что неизвѣстными таинствами (ἄρρητα ἱερά) Димитры и Кору нашъ прародитель Триптолемъ первый показалъ иностранцамъ: вашему началовождю Ираклу и вашимъ согражданамъ Діоскурамъ; что и сѣмя плода Димитры первому дано было Пелопоннесу. Но будетъ ли справедливо, когда вы станете опустошать плоды тѣхъ, отъ которыхъ получили сѣмена, мы же не станемъ желать изобилія тѣмъ, которымъ сами дали? Если же богами предопредѣлено быть на землѣ войнамъ, то нашъ

<sup>1)</sup> Главнѣйшимъ источникомъ всѣхъ преданій объ упомянутыхъ здѣсь лицахъ служатъ сочиненія Гомера; частію же они заключаются у другихъ поэтовъ древности.

<sup>2)</sup> «Охота», гл. 1. Это восхваленіе древнихъ мужей и героевъ живо напоминаетъ библейскія похвалы древнимъ, заключающіяся, напримѣръ, въ книгѣ Прем. I. С. Сирах. (гл. 44 и дал.), въ посл. къ евреямъ (11 гл.) и др.

долгъ какъ можно медленно начинать ихъ, а кончать какъ можно скорѣе“<sup>1)</sup>.—При всякомъ удобномъ случаѣ Ксенофонтъ обнаруживаетъ полное и глубокое уваженіе къ религіи, ея обрядамъ, требованіямъ и т. д., хвалить такое же обнаруженіе его въ другихъ людяхъ, съ сочувствіемъ перечисляетъ плоды благочестія и богопочтенія, въ противоположность нечестію и безбожію и т. п. Такъ, напр., во время отступленія десяти тысячъ грековъ съ Ксенофонтомъ нѣкоторые изъ начальниковъ отдѣльныхъ отрядовъ взвели на Ксенофонта обвиненіе, будто онъ хочетъ вести воиновъ обратно къ Фазису, т. е. въ глубь Малой Азіи. Оправдываясь отъ этого обвиненія и изобличая клеветниковъ въ ихъ собственныхъ неблаговидныхъ поступкахъ, Ксенофонтъ въ рѣчи своей къ воинамъ говоритъ: „Итакъ, если эти поступки хороши, то вы и признайте ихъ законными, чтобы, въ ожиданіи подобныхъ случаевъ, всякій поставилъ у себя стражу или же позаботился расположиться на высотахъ“<sup>2)</sup>. Но если вы признаете ихъ свойственными дивнымъ звѣрямъ, а не людямъ, то положите всему этому конецъ; въ противномъ случаѣ,—ради Зевса,—какъ намъ приступить съ жертвами къ богамъ, если мы сами дѣйствуемъ такъ преступно?“ и т. д. И когда всѣ согласились съ Ксенофонтомъ и рѣшили подвергнуть обвинителей наказанію, назначивъ лохаговъ судьями, то Ксенофонтъ, кроме этого, предложилъ,—и его предложеніе также было принято,—„чтобы все войско совершило обрядъ очищенія, что и было исполнено“<sup>3)</sup>. Или, изображая Кира, царя Персидскаго, какъ примѣрнаго государя, Ксенофонтъ говоритъ: „относительно тѣхъ, которые отдавали себя въ его распоряженіе, онъ думалъ, что болѣе всего можетъ побудить ихъ къ прекрасному тогда, когда будетъ самъ стараться показывать себя подчиненнымъ какъ человѣка, болѣе всѣхъ украшеннаго добродѣтелію. Конечно, онъ замѣчалъ, что люди дѣлаются

1) «Ист. Грец.» VI, 3, 6. Срав. также I, 4, 14, 20; II, 4, 20 и др.

2) Дѣло въ томъ, что обвинители Ксенофонта между прочимъ побили камнями пословъ, прибывшихъ къ грекамъ изъ одного города, вслѣдствіе чего положеніе еллинскаго войска стало еще менѣе безопаснымъ, чѣмъ прежде.

3) Анав. V, 7, 31. 32. 35.

лучше посредствомъ писанныхъ законовъ, но хорошаго правителя онъ считалъ зрячимъ закономъ для человѣка, потому что онъ можетъ не только приказывать, но и смотрѣть за неповинующимися и наказывать. Будучи такого образа мыслей, Киръ въ это время настолько болѣе выказывалъ своей преданности богамъ, насколько большимъ пользовался благополучіемъ. Тогда впервые учреждены были маги, и съ наступленіемъ дня онъ постоянно славилъ боговъ гимнами и, по указанію маговъ, ежедневно приносилъ жертвы... Въ этомъ отношеніи ему начали подражать прежде всего другіе персы, съ одной стороны, думая, что, оказывая почтеніе богамъ, они и сами будутъ счастливы, подобно тому какъ величайшимъ счастіемъ пользовался ихъ правитель, съ другой стороны, они этимъ надѣялись угодить Киру. Но эту набожность (εὐσεβείαν) окружающихъ Киръ считалъ и своимъ личнымъ благомъ, рассуждая такъ, какъ рассуждаютъ люди, предпочитающіе отправиться въ море съ людьми набожными (μετὰ τῶν εὐσεβῶν—благочестивыми), чѣмъ съ такими, о которыхъ извѣстно, что они въ чемъ либо поступили противъ боговъ <sup>1)</sup>. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ полагалъ, что если всѣ его сотрудники будутъ богобоязненными (θεοσεβεῖς), они не такъ скоро рѣшатся на какое-либо злодѣяніе, въ отношеніи ли другъ друга, или въ отношеніи его, своего благодѣтеля“ <sup>2)</sup>. Равнымъ образомъ, восхваляя охоту, какъ занятіе, и развивающее духовныя и физическія силы, нужныя для каждаго человѣка лично и для государства, и удерживающее отъ занятій нехорошихъ или отъ чрезмѣрнаго пользованія чувственными удовольствіями и увлеченія ими, Ксенофонтъ говоритъ: „Потому люди, предавшіеся постояннымъ трудамъ и ученію, имѣютъ знаніе и трудовыя упражненія для себя, и спасеніе для своихъ городовъ; а тѣ люди, которые не желаютъ учиться, и хотятъ проводить время въ предосудительныхъ удовольствіяхъ, тѣ по своей природѣ худы, потому что не повинуются ни законамъ, ни добрымъ прави-

<sup>1)</sup> Тотъ же примѣръ въ пользу благочестія или набожности приводитъ и Эсхилъ («семь противъ Эвры», ст. 599 и дал.) съ Антифономъ (рѣчь V, 82).

<sup>2)</sup> Кироп. VIII, 1, 21—25.



ламъ. При своемъ отвращеніи къ труду, они не имѣютъ никакого понятія о томъ, какимъ образомъ человѣкъ дѣлается хорошимъ, такъ что не могутъ быть ни благочестивыми, ни мудрыми, и объятые невѣжествомъ, служатъ только зломъ для образованныхъ. Отъ такихъ людей не можетъ быть ничего хорошаго, а отъ хорошихъ исходитъ все благо человѣчества; потому лучшіе тѣ, которые готовы трудиться. Это доказываетъ однимъ великимъ примѣромъ. Всѣ тѣ древніе мужи, которые въ юности учились у Хирона <sup>1)</sup> и о которыхъ я упомянулъ, начинать съ охоты и достигли многихъ прекрасныхъ знаній, которыя поставили ихъ на такую высоту добродѣтели, что мы и теперь имъ удивляемся... Добродѣтель повсюду присутствуетъ, потому что безсмертна, и своихъ хорошихъ послѣдователей награждаетъ, а дурныхъ безчеститъ <sup>2)</sup>. Или далѣе, выставляя добрыя качества занимающихся охотою и сопряженными съ ней трудами и дурныя стороны уклоняющихся отъ того и другаго, историкъ говоритъ: „Въ отношеніи Божественнаго тѣ благочестивѣйшіе, а этихъ ничто не сдерживаетъ быть безбожными. Древнія преданія говорятъ, что даже боги любятъ это занятіе, дѣйствуя или созерцая, такъ что молодые люди, занимаясь тѣмъ, что я предлагаю, и вдумавшись, будутъ благочестивы и любезны богамъ, потому что будутъ представлять себѣ, что на это смотритъ одинъ изъ боговъ; а такіе юноши будутъ хороши для родителей, для цѣлаго своего города и для каждаго отдѣльнаго гражданина и друга. Вообще же были хороши не только полюбившіе охоту мужчины, но и тѣ женщины, которымъ дала это богиня Артемида: Аталанта, Прокрида. Были и другія“ <sup>3)</sup>. Какъ Геродотъ выставляетъ свои примѣры благочестія, какъ Фукидидъ выставляетъ примѣръ благочестія въ Никіѣ, Ксанѣ Лидійскій—въ царѣ Лидійскомъ Алкимѣ <sup>4)</sup>, а другіе—въ дру-

<sup>1)</sup> Т. е. Кефалъ Аслепій и проч., о которыхъ выше было упомянуто нами со словъ Ксенофонта.

<sup>2)</sup> Охота, XII, 15—18. 21. 22.

<sup>3)</sup> Тамъ же, XIII, 16—18.

<sup>4)</sup> См. Müller. I, 38, гдѣ Алкимъ называется «благочестивѣйшимъ и кротчай-

гихъ, такъ Ксенофонтъ особенно живой и сильный примѣръ богопочтенія и благочестія представляетъ въ Спартанскомъ царѣ Агесилаѣ. Рассказывая о дѣйствіяхъ этого царя въ Малой Азіи, напр., Ксенофонтъ говоритъ: „хорошее вліяніе производило и то обстоятельство, что самъ Агесилай, а за нимъ и другіе возвращались изъ гимназій съ вѣнками на головѣ и эти вѣнки отдавали въ храмъ Артемиды, такъ какъ тамъ, гдѣ люди почитаютъ боговъ, упражняются въ военномъ дѣлѣ и стараются быть послушны начальникамъ, естественно, все будетъ исполнено самыхъ лучшихъ ожиданій“<sup>1)</sup>. Сообщая о побѣдѣ Агесилая надъ Фиванцами, стоившей ему глубокихъ ранъ, Ксенофонтъ говоритъ о немъ: „когда его, раненаго, отнесли на боевую линію, къ нему пріѣхали всадники съ извѣстіемъ, что около 80 непріятелей съ оружіемъ стоятъ подъ храмомъ, и спрашивали; что съ ними дѣлать. Не смотря на свои раны, Агесилай не забылъ о богѣ, и приказалъ не трогать ихъ и отпустить куда хотятъ“<sup>2)</sup>. Ксенофонтъ часто упоминаетъ о благочестивомъ обычаѣ Агесилая начинать всякое дѣло молитвою и жертвами<sup>3)</sup>, этою „величайшею святынею“<sup>4)</sup> и наконецъ даетъ слѣдующую общую характеристику его съ разсматриваемой стороны: „Агесилай былъ настолько благоговѣнъ къ богамъ (*τὰ θεῶα ἐσεβέτο*), что даже враги болѣе полагались на его клятву и уговоръ, чѣмъ на дружбу своихъ; они боялись приходить къ своимъ, а Агесилаю совершенно отдавались“. И затѣмъ, указавъ нѣсколько важнѣйшихъ случаевъ такого ему довѣрія со стороны малоазіатскихъ варваровъ, Ксенофонтъ заключаетъ: „вотъ какъ велико и прекрасно благочестіе и вѣрность у всѣхъ вообще и тѣмъ болѣе у полководца“<sup>5)</sup>. Свою религіозность, свою глубокую вѣру въ Божество Ксенофонтъ выражаетъ, между прочимъ, въ убѣжденіи, что во всемъ нуж-

нимъ человѣкомъ». Срав. также у Теопомпа примѣръ благочестія въ Магнетѣ (ibid. p. 326—327) и др.

1) Ист. Грец. III, 4, 18.

2) Тамъ же, IV, 3, 20. Срав. тоже и въ «Агесилаѣ», II, 18.

3) См. Ист. Гр. IV, 5, 1—3; 6, 6. 10; V, 1, 33; 4, 37. 41. 47 и др.

4) Ист. Гр. II, 4, 20.

5) Агесилай, III, 2 и дал.

но видѣть промыслительное дѣйствіе Бога, что совершается въ мірѣ и въ родѣ человѣческомъ. „Обыкновенно, когда наступаетъ поздняя осень,—говорить онъ, напримѣръ, съ одной стороны,—всѣ обращаютъ свои взоры къ Богу, когда онъ, оросивъ землю, позволить сѣять. По крайней мѣрѣ въ этомъ нежеланіи сѣять на сухую почву всѣ люди сходятся въ одномъ мнѣніи, очевидно, вслѣдствіе того, что, посѣявъ прежде приказанія Бога, они принуждены были бы бороться со многими потерями“<sup>1)</sup>. Съ другой стороны, рассказывая, напр., о пораженіи лакедемонянами сикіанцевъ и аргосцевъ во второй Коринтской войнѣ (393 г. до Р. Хр.) и о разрушеніи ими стѣнъ Коринѳа, Ксенофонтъ говоритъ: „лакедемонянамъ нечего было задумываться, кого бить: Богъ послалъ имъ такое дѣло, какого они и желать не могли. Дѣйствительно, можно ли не признать дѣломъ Божества то, что въ ихъ руки отдается множество непріятелей перепуганныхъ, разстроенныхъ, начѣмъ не прирывающихъ, когда никто не думалъ о сопротивленіи и всякій помогалъ всеобщей гибели?“<sup>2)</sup> Или, общая о славномъ дѣлѣ между лакедемонянами и ѳиванцами подъ самую Спартю (въ 362 г. до Р. Хр.), при чемъ со стороны лакедемонянъ вождемъ былъ сынъ Агесилая Архидамъ, царь Спартанскій, а со стороны ѳиванцевъ непобѣдимый полководецъ Эпаминондъ, Ксенофонтъ, упомянувъ о многочисленности ѳиванцевъ по сравненіи съ малочисленностію лакедемонянъ, о самомъ сраженіи подъ Спартю говоритъ: „что было дальше, то объ этомъ можно сказать, съ одной стороны, что это было дѣйствіемъ божественной силы (*ἔξῃστι μὲν τὸ θεῖον αἰτιῶσθαι*); съ другой, — что противъ отчаяннаго мужества ничто устоять не можетъ. Когда Архидамъ повелъ свой отрядъ, составлявшій менѣе 100 человѣкъ, и, преодолевъ видимыя препятствія, сталъ подниматься противъ непріятелей въ гору, то эти, огнемъ дышавшіе воины, эти побѣдители Лакедемонянъ, эти, во всемъ превосходившіе и

1) О хозяйствѣ, XVII, 2, 3. Срав. 4; XVI, 3; Аенн. гос. II, 6; Пиръ V, 6 и др.

2) Ист. Грец. IV, 4, 12.

занимавшіе возвышенныя мѣста Фиванцы не устояли противъ отряда Архидама и подались назадъ. Сражавшіеся въ переднихъ рядахъ войска Эпаминонда пали. Но такъ какъ Спартанцы, увлекшись побѣдой, зашли дальше чѣмъ слѣдовало, то и между ними оказались убитые: видно, само Божество назначило предѣлъ, до котораго простиралась ихъ побѣда<sup>1)</sup>. Изъ всего этого и подобнаго ясно видны какъ благочестіе, религіозность Ксенофонта, такъ и нравственная, этическая окраска его религіозно-философскаго міровоззрѣнія. Переходимъ къ изложенію его ученія о Божествѣ и Его свойствахъ.

2. „Богословское вѣроисповѣданіе“ Ксенофонта находятъ<sup>2)</sup> въ его небольшомъ трактатѣ: „Гишпархъ“ или „Объ обязанностяхъ начальника конницы“, которому авторъ на первыхъ же строкахъ внушаетъ: „Прежде всего ты долженъ принести жертву богамъ и просить ихъ подать такія мысли, слова и дѣйствія, которыя доставятъ наиболѣе пріятности богамъ, а тебѣ, твоимъ друзьямъ и городу наиболѣе любви, славы и пользы. Когда боги оказались милостивы, ты долженъ приступить къ набору всадниковъ“<sup>3)</sup> и т. д. Самое „вѣроисповѣданіе“ (Glaubensbekenntnisz) находятъ собственно въ IX, 8 и дал. сего трактата, гдѣ читаемъ: „Если кто удивляется, что я такъ часто пишу все дѣлать съ Богомъ, то пусть онъ знаетъ, что не станетъ удивляться, если нѣсколько разъ побываетъ въ сраженіи, и если подумаетъ, что во время войны противники составляютъ разные планы другъ противъ друга, но рѣдко предвидятъ, какъ окончатся ихъ замыслы. Въ подобныхъ вопросахъ не можетъ вѣрно сказать даже тотъ, съ кѣмъ происходило совѣщаніе. Одни боги знаютъ все, и кому желаютъ, предуказываютъ въ жертвахъ, птицахъ, человѣческомъ голосѣ и снѣ (οἱ δὲ θεοὶ πάντα ἴσασι καὶ προδημινοῦσι ᾧ ἄν

1) Тамъ же, VII, 5, 12. 13. Срав. также V, 2, 18; VI, 4, 2. 3. 7; 5, 41; VII, 1, 6; 5, 26; Киноп. II, 3, 4; III, 1, 6 и др. Анав. IV, 3, 13; V, 2, 24 и др.

2) Какъ, напр., *Линдеманъ* въ упомянутомъ раньше сочиненіи его, стр. 58 и дал.

3) Гипп. I, 1 и дал.

ἐθέλωσι καὶ ἐν ἱεροῖς καὶ ἐν οἰωνοῖς καὶ ἐν φήμας καὶ ἐν ὀνειράσιν). Естественно, что они болѣе желаютъ дать совѣтъ тѣмъ людямъ, которые не только въ нуждѣ вопрошаютъ ихъ, что имъ дѣлать, но и въ благополучіи чтутъ чѣмъ могутъ<sup>1)</sup>. Въ этихъ немногихъ словахъ, кромѣ подлинно вѣроисповѣданія самого Ксенофонта, видны и тѣ черты его ученія о Божествѣ, по которомъ послѣднее познается, какъ Существо, обладающее тѣми же духовными способностями, какими обладаютъ и люди, слѣдовательно въ извѣстномъ отношеніи человѣкообразное, но обладающее ими въ высшей по сравненію съ человѣкомъ мѣрѣ. Человѣкъ имѣетъ вѣдѣніе, а Божество обладаетъ всевѣдѣніемъ; человѣкъ предполагаетъ, а Богъ располагаетъ и настоящимъ и будущимъ такъ, какъ находитъ нужнымъ и какъ Ему угодно. Кромѣ ума всевѣдущаго, Божество, подобно человѣку, обладаетъ и волею, но опять такою, которую не могутъ стѣснить никакія желанія и дѣйствія людей, слѣдовательно также абсолютною. Наконецъ, если Божество, особенную оказывающее заботливость о тѣхъ людяхъ, которые не только въ нуждѣ, но и въ благополучіи обращаются къ Нему и чтутъ Его, по просьбѣ людей, можетъ подавать имъ „такія мысли, слова и дѣйствія, которыя доставляютъ величайшую пріятность богамъ“ (θεοῖς κευχαρισμῶντάτα): то стало бытъ оно обладаетъ и чувствомъ, иначе сказать, Оно есть Духъ совершеннѣйшій. Духовность существа Божественнаго ясно видна и изъ Его дѣйствій чисто духовныхъ, хотя обнаруживающихся и въ видимомъ, какъ напр., въ жертвахъ, птицахъ, человѣческомъ голосѣ. Обнаруженіе же ихъ во „снѣ“ прямо указываетъ на область чистаго духа, независимаго отъ тѣла и впечатлѣній, получаемыхъ чрезъ послѣднее; ибо и „душа человѣческая, по словамъ Ксенофонта,—именно въ это время наиболѣе близка къ Божеству (θειοτάτη) и въ это время нѣкоторымъ образомъ предвидитъ будущее, очевидно, потому, что въ это время она наиболѣе свободна“ (μάλις α ἐλευθεροῦται)<sup>2)</sup>.

1) Гипп. IX, 8. 9. Срав. подобное же въ Кироп. I, 6, 2—6, 46 и др.

2) Кироп. VIII, 7, 2, 1,

Какъ существо духовное, Богъ невидимъ, хотя и вездѣсущъ. Эту мысль Ксенофонтъ раскрываетъ по другому, но также знаменательному случаю. Именно, упомянувъ въ вышеприведенномъ мѣстѣ своего трактата „Объ охотѣ“, до какой высоты добродѣтели достигли тѣ, которые учились въ юношествѣ у брата Зевсова Хирона, Ксенофонтъ далѣе говоритъ: „Конечно, всѣ желаютъ такой добродѣтели, но такъ какъ ея можно достигнуть только трудами, то большею частію отступаютъ, такъ какъ достиженіе ея—предметъ сомнѣній, а сопровождающіе ее труды для всѣхъ ясны. Быть можетъ, люди менѣе небрегли бы ею, если бы она была видима тѣлесно, потому что знали бы, что какъ она видима для нихъ, такъ они видимы для нея: когда на любящаго смотреть любимый, то послѣдній дѣлается лучше, не говоритъ и не дѣлаетъ ничего дурнаго или предосудительнаго, что бы тотъ не замѣтилъ. Между тѣмъ, думая, что добродѣтель не смотритъ за ними, люди дѣлаютъ вопреки ей много дурнаго и предосудительнаго, потому что сами не видятъ ее. Но добродѣтель повсюду присутствуетъ, потому что бессмертна <sup>1)</sup>, и своихъ хорошихъ послѣдователей награждаетъ, а дурныхъ безчеститъ. Если бы они знали, что добродѣтель смотритъ на нихъ, бѣгомъ бросились бы въ ея училище труда, гдѣ она добывается трудами, и старались бы овладѣть ею“ <sup>2)</sup>. Здѣсь добродѣтель, очевидно, олицетворяется, какъ Божество, и образъ ея облекается такими чертами, которыя, какъ увидимъ и изъ дальнѣйшаго, прямо приложимы только къ Божеству, существу духовному, бессмертному, вездѣсущему и т. д. Нѣтъ сомнѣнія, что представленіе Ксенофонта о Божествѣ, какъ существѣ духовномъ, сильно омрачалось влияніемъ грубо чувственныхъ народныхъ религіозныхъ представленій о Немъ, однако, нашъ историкъ, воспитанный на возвышенномъ ученіи Сократа о Божествѣ, знавшій, конечно, также и не менѣе воз-

1) Считаю нужнымъ замѣтить, что и въ приведенномъ сейчасъ мѣстѣ о независимости души отъ тѣла во снѣ, рѣчь о ней идетъ въ виду мысли о бессмертіи души. Срав. Тимей у Müller I, 224, fragm. 124.

2) Охот. XII, 18—22.

вышнее учение о Немъ своего современника и сотоварища по обученію у Сократа философа Платона, стремился стать выше этихъ чувственныхъ о Немъ представлений, не отрѣшаясь отъ нихъ совсѣмъ, какъ человѣкъ благочестивый въ полномъ того времени смыслѣ слова. Поэтому-то въ своемъ трактатѣ „Пиръ“, разсуждая о красотѣ тѣлесной и духовной, равно какъ и о любви—той и другой, и, въ духѣ Сократа, отдавая преимущество послѣдней предъ первой, Ксенофонтъ говоритъ устами самого Сократа: „Я желаю доказать тебѣ, Киллій, что превосходство любви душевной надъ тѣлесной имѣетъ силу не только у людей, но и у боговъ и героевъ. Напримѣръ Зевсъ, съ кѣмъ только сближался изъ смертныхъ женщинъ ради ихъ красоты наружной, всѣхъ тѣхъ онъ оставлялъ смертными, но тѣхъ, чьей онъ душой плѣнялся, тѣхъ дѣлалъ бессмертными. Отсюда происходятъ Ираклъ, Діоскуры и многіе другіе. Я думаю даже, что и Ганимедъ взятъ Зевсомъ на Олимпъ не за тѣло, но за душу. На это указываетъ и самое имя Ганимеда. Напр., у Гомера говорится: γάνυται δὲ τ'ἀχοῖον <sup>1)</sup>). Это значитъ: *радостно слушающій*. А въ другомъ мѣстѣ говорится: πικρὰ φρεσὶ μῦθεα εἰδώς <sup>2)</sup>). Это значитъ: *питающій въ сердцѣ умные замыслы*. Слѣдовательно, по этимъ двумъ словамъ, Ганимедъ пользуется славою между богами не какъ имѣющій пріятное тѣло, но какъ имѣющій пріятные замыслы <sup>3)</sup>. Въ послѣднемъ приведенномъ отрывкѣ изъ сочиненій Ксенофонта видно и то значеніе, какое, по его представленію, имѣлъ Зевсъ въ ряду другихъ божествъ народной греческой религіи. Въ Зевсѣ грекъ видѣлъ самое высшее, совершеннѣйшее „человѣкообразное“ существо, которому принадлежать всѣ высшія божескія почести и свойства. Зевсъ, по Ксенофону, слѣдующему за своими предшественниками

<sup>1)</sup> Буквально такого мѣста нѣтъ у Гомера. Ср. подобное въ Илиадѣ XIII, 493; XX, 405. О Ганимедѣ см. V, 266; XX, 232 и др.

<sup>2)</sup> Ср. Ил. XVII, 325; XXIV, 282, 674 и др.

<sup>3)</sup> Пиръ, VIII, 28—30.

въ исторіи, есть „освободитель“<sup>1)</sup>, „милостивый“ (Милихій)<sup>2)</sup>, „страннопріимецъ“<sup>3)</sup>, „свѣдѣтель“ вѣрности въ чемъ-либо<sup>4)</sup>, по отношенію къ внѣшней природѣ—„громовержецъ“<sup>5)</sup>, „спаситель, вождь и побѣда“<sup>6)</sup> и т. д. Но этого мало. По взгляду Ксенофонта, выработавшемуся подѣ влияніемъ философствующаго направленія его и предшествующаго времени, Зевсъ есть „царь“<sup>7)</sup>, источникъ свѣта<sup>8)</sup> и наконецъ—„верховный богъ“—(μέγιστος θεός)<sup>9)</sup>. Само собою разумѣется, особенно важны для насъ два послѣднія наименованія. Находясь въ самомъ затруднительномъ положеніи, наравнѣ съ другими греками, принужденными къ „отступленію“ послѣ несчастной битвы при Кунаксѣ, окруженными отовсюду и непріятелями и непроходимыми мѣстностями, Ксенофонтъ, подобно другимъ грекамъ, не могъ заснуть въ первую, самую ужасную, ночь предъ „отступленіемъ“, и „лишь только вздремнулъ, видѣлъ сонъ. Ему снилось, будто ударилъ громъ, и молнія упала на его отцовскій домъ, который отъ этого весь засіялъ. Въ испугѣ, онъ тотчасъ же проснулся, и съ одной стороны находить этотъ сонъ хорошимъ, т. е. находясь въ затруднительномъ и опасномъ положеніи, онъ, очевидно, видитъ великій свѣтъ отъ Зевса (φῶς μέγα ἐκ Λιός (δεινὸν ἔδοξε); съ другой стороны, онъ боялся: свѣтъ, очевидно, происходилъ отъ Зевса царя (ἀπὸ Λιός μὲν βασιλέως... εἶναι), и со всѣхъ сторонъ, очевидно, блистала огонь, для того, чтобы не было возможности выйти изъ страны царя<sup>10)</sup>, и чтобы со всѣхъ сторонъ полу-

1) О хозяйствѣ, VII, 1.

2) Анав. VII, 8, 3, 4.

3) Анав. III, 2, 4.

4) Анав. V, 8, 21.

5) Анав. III, 4, 12. Ср. Кироп. I, 6, 1.

6) Кироп. III, 3, 58; VII, 1, 10; Анав. I, 8, 17; III, 2, 9 и др.

7) Ср. названіе Зевса «спасителемъ» (σωτήρ) у Филохора въ отрывкахъ 18 и 179 (Müller I, 387, 414) и др.

8) Анав. III, 1, 12.

9) Кироп. I, 6, 1.

10) Т. е., персидскаго.



чать противодѣйствія въ разнаго рода препятствіяхъ. Но что значить видѣть подобный сонъ, можно заключить изъ событий, послѣдовавшихъ за этимъ сномъ<sup>1)</sup>. Конечно, въ такомъ представленіи о Зевсѣ ближе всего выступаетъ на видъ натуралистическое представленіе о немъ, какъ молніеносномъ и громовержцѣ. Но, какъ изъ всего состава словъ Ксенофонта очевидно, нельзя отрицать присутствія въ его умѣ при семъ мысли и о свѣтовомъ значеніи Зевса, раньше раскрытомъ нами<sup>2)</sup>, почему Ксенофонтъ не разъ упоминаетъ съ уваженіемъ и о Персидскомъ божествѣ свѣта и солнца—Миорѣ<sup>3)</sup>. Не менѣе важно и наименованіе Зевса „верховнымъ Божествомъ“. Если въ выраженіи Ксенофонта, сказанномъ устами Сократа и уже извѣстномъ намъ изъ прежняго: „выше боговъ ничего нѣтъ“<sup>4)</sup>, проглядываетъ политеистическая окраска воззрѣнія на существо Божественное, какъ высшее всего, то еще знаменательнѣе въ этомъ отношеніи слѣдующее мѣсто изъ Киропедіи. По принятіи рѣшенія идти въ одинъ изъ походовъ, „прибывъ домой, Киръ,—говоритъ Ксенофонтъ,—помолился отечественной Гестіи<sup>5)</sup>, отечественному Зевсу<sup>6)</sup> и прочимъ богамъ и отправился въ походъ. Отецъ провожалъ его. Когда они были уже внѣ дома, то, говорятъ, показались благопріятныя для него знаменія—молнія и громъ. Послѣ такого явленія онъ уже продолжалъ путь, не обращаясь къ птицегаданію, въ томъ предположеніи, что ни для кого не были бы непонятными такія знаменія верховнаго Божества“ (τὰ τοῦ μεγίστου θεοῦ σημεῖα)<sup>7)</sup>. Здѣсь проявленія Божества—молнія и громъ принадлежать, очевидно, Зевсу, а

<sup>1)</sup> Анав. III, 1, 11—13.

<sup>2)</sup> «Судьбы идеи о Богѣ», вып. 1 (Харьковъ, 1890), стр. 24.

<sup>3)</sup> Кироп. VII, 5, 53; срав. VIII, 1, 12; хоз. IV, 24.

<sup>4)</sup> Иврѣ, VI, 7.

<sup>5)</sup> Гестія или Веста, греч. названіе персидскаго Божества высшаго свѣта, побѣждающаго всѣхъ демоновъ Веретрагна (*Dunkler*, II, 433). Примѣч. А. Г. Янчевскаго.

<sup>6)</sup> Т. е. Персидскому Ормузду. Срав. Θεοπομπη отрывокъ 71 (*Müller*, I, 289).

<sup>7)</sup> Кироп. I, 6, 1. Переводъ русскій *Янчевскаго*, очевидно, не вполне точный.

слѣдовательно, онъ именно и называется верховнымъ, величайшимъ Богомъ, какъ и прямо такъ онъ называется въ другомъ мѣстѣ Киропедіи (VII, 1, 3); и слѣдовательно, это наименованіе равносильно употребляемому у древнѣйшихъ поэтовъ и логографовъ наименованію: Ζεὺς ὑψίστος — высочайшій Зевсъ <sup>1)</sup>. Само собою разумѣется, что при такомъ понятіи о Зевсѣ, всѣ остальные божества греческой народной религіи, по Ксенофону, согласному и въ семь съ своими предшественниками, занимаютъ положеніе второстепенное и подчиненное Зевсу. Любопытно въ этомъ отношеніи одно мѣсто изъ Ксенофоновой „Исторіи Греціи“. Когда Агисиполиду, царю Спартанскому, пришлось итти въ походъ противъ Аргоса и „когда принесенныя имъ выступительныя жертвы оказались благопріятны, онъ отправился въ Олимпію и спрашивалъ Зевса, правъ ли онъ, не принимая перемирія съ Аргосцами, которые ссылались на священныя мѣсяцы не потому, что этого требовало самое время, но потому, что имъ грозило нападеніе Лакедемонянъ. Богъ указалъ въ жертвахъ, что *не принимая незаконно предложеннаго перемирія, онъ правъ*“. Тогда „изъ Олимпіи“ Агисиполидъ „отправился въ Дельфы и спросилъ Аполлона, думаетъ ли и онъ о перемирії такъ же, какъ Отецъ Его. Аполлонъ отвѣчалъ, что *совершенно такъ же*“ <sup>2)</sup>. Зевсъ занималъ такое господствующее положеніе въ представленіи древняго Грека о Божествѣ, что онъ переносилъ Его имя и на имена главныхъ божествъ другихъ народовъ. Ксенофонтъ, подобно Геродоту, также не чуждъ былъ этого, что мы отчасти видѣли уже въ приведенномъ мѣстѣ изъ Киропедіи. Въ этомъ смыслѣ Ксенофонтъ влагаетъ въ уста Кира, царя Персидскаго, даже военный пароль: „Зевсъ помощникъ и предводи-

<sup>1)</sup> О поэтахъ см. вт. 1 вып. нашего соч. «Судьбы идеи о Богѣ», стр. 26. 101 и др. Изъ логографовъ см. у Ксанова Лидійскаго (Müller. I, 41).

<sup>2)</sup> Ист. Грец. IV, 7, 2. Въ томъ же смыслѣ у другихъ историковъ древней Греціи говорится о Зевсѣ, какъ «повелѣвающемъ» тому или другому Божеству (см., напр., у Гелланика, отрыв. 136; у Ферекида, отрыв. 76 и др. Müller. I, 64, 90 и др.).

тель“ (*Zeus Sōtēr kai 'Hērōn*)<sup>1)</sup>, или: „Зевсъ Спаситель и вождь“ (*Zeus Sōtēr kai 'Hērōn*)<sup>2)</sup>, употребляя и самъ въ землѣ варварской подобный же пароль<sup>3)</sup>. Въ этомъ же смыслѣ онъ вводитъ и царевича персидскаго Кира младшаго говорящимъ: „Да, клянусь Зевсомъ“<sup>4)</sup>, и под. Короче сказать, у религіознаго Ксенофонта Зевсъ имѣеть то значеніе, какое у орфиковъ придается ему въ извѣстныхъ намъ стихахъ:

Зевсъ есть первый, Зевсъ—самый послѣдній, управляющій молніею,  
Зевсъ глава, Зевсъ—середина. Отъ Зевса все произошло<sup>5)</sup>, и пр.

*И. Корсунскій.*

(Продолженіе будетъ).

1) Кироп. III, 3, 58.

2) Тамъ-же, стр. VII, 1, 10.

3) Срав. Анавасисъ I, 8, 17; IV, 3, 26.

4) Анав. I, 7, 9.

5) См. «Судьбы иден о Богѣ» вып. I, стр. 27. По примѣру своихъ предшественниковъ въ историографіи Ксенофонтъ признаеть систему и 12-ти божествъ народной религіи (Гинн. III, 2). Какъ изъ этихъ 12-ти, такъ и изъ другихъ божествъ, кромѣ Зевса, упоминаеть онъ: Аполлона, Арел, Артемиду, Афродиту, Діониса, Эроса и др.

# ИЗЪ ЧТЕНІЙ ПО КОСМОЛОГІИ.

## ПРОИСХОЖДЕНІЕ МІРА.

(Продолженіе \*).

### IV.

#### Опыты примиренія теистическаго ученія о твореніи съ другими теоріями происхожденія міра.

Въ предыдущемъ нашемъ изслѣдованіи о происхожденіи міра мы остановились на теистической теоріи творенія, какъ на единственной, вполне соотвѣтствующей истинному понятію о Богѣ и мірѣ и свободной отъ тѣхъ противорѣчій, къ которымъ ведутъ другія теоріи. Но, съ одной стороны, мы не скрыли, что и теорія творенія заключаетъ въ себѣ нѣкоторыя таинственныя стороны и сама по себѣ, внѣ связи съ другими философскими понятіями, не устраняетъ окончательно различныхъ, вытекающихъ изъ нея недоразумѣній. Съ другой, каждая изъ одностороннихъ теорій мірообразования выставляетъ въ свою пользу нѣкоторыя преимущества сравнительно съ идеею творенія, чтѣ и служитъ причиною, что эти теоріи не исчезаютъ окончательно изъ исторіи философской мысли, но возникаютъ вновь при благоприятныхъ обстоятельствахъ, хотя въ видоизмѣненномъ и болѣе соотвѣтствующемъ научнымъ требованіямъ данной эпохи видѣ. Отсюда естественно, среди мыслителей, въ общемъ принципѣ держащихся теистическаго міросозерцанія, возникали попытки примирить этотъ принципъ

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», № 22-й, 1891 г.

*Примѣч.* Окончаніе этой статьи замедлено печатаніемъ по причинѣ болѣзни и смерти автора. Оно было изготовлено въ послѣдніе дни его жизни, найдено при разборѣ рукописей послѣ его смерти и прислано въ распоряженіе редакціи Братствомъ преподобнаго Сергія при Московской Духовной Академіи, коему по завѣщанію покойнаго профессора предоставлено право изданія его сочиненій. *Ред.*

съ тѣмъ, что казалось удобопріемлемымъ и заслуживающимъ вниманія въ другихъ теоріяхъ. Эти попытки представлялись тѣмъ болѣе желательными, что нѣкоторыя одностороннія теоріи (напр. матеріализмъ и идеализмъ) выдавали себя за необходимый результатъ или эмпирической науки или послѣдовательной философіи. Согласить теистическую теорію съ другими, выдающими себя за истинно-научныя и истинно-философскія,—значило не только придать ей новую силу, но и устранить тотъ часто выставлемый противъ нея упрекъ, что допускаемая ею идея творенія изъ ничего есть собственно не научная и не философская, а религіозная идея.

Мы указали на три главныя одностороннія теоріи происхожденія міра: матеріалистическую, дуалистическую и пантеистическую. Представимъ теперь опыты соглашенія теизма съ каждою изъ этихъ теорій.

I. Что между чистымъ матеріализмомъ, отрицающимъ самое существованіе Божества, и теизмомъ не можетъ быть никакой точки соприкосновенія и сближенія, это понятно само собою. Но мы замѣтили, что въ виду крайней несостоятельности матеріализма въ объясненіи начала міра и въ виду сближенія съ требованіями религіознаго сознанія и здраваго философскаго мышленія, матеріализмъ особенно въ настоящее время и въ кругу естествоиспытателей принимаетъ часто ту форму, которую мы назвали *натурализмомъ* и который отличается отъ матеріализма тѣмъ, что соглашается допустить для объясненія начала міра нѣкоторое трансцендентное начало, отличное отъ физическихъ силъ и матеріи. Что касается до дальнѣйшаго за тѣмъ, дѣйствительнаго хода мірообразованія, то и натурализмъ представляетъ его совершающимся по естественнымъ законамъ, ни чѣмъ уже не отличаясь здѣсь отъ матеріализма.

Начало такого примиренія между теизмомъ и матеріализмомъ, давашаго въ результатѣ натурализмъ, положено въ философіи такъ называемыми *деистами* прошлаго столѣтія <sup>1)</sup>. Оставимъ въ сторонѣ вопросъ: были ли вполнѣ искренними

<sup>1)</sup> Къ числу ихъ принадлежатъ англичане: Гербертъ, Болингброкъ, Толандъ, Колвинсъ, Тиндаль и др.; французскіе энциклопедисты: Вольтеръ, Дидро, Руссо и др.

дейсты въ своемъ, повидимому, коренномъ разногласіи съ матеріалистами относительно абсолютной и первой причины бытія, въ чемъ заставляеть иногда сомнѣваться ихъ явное сочувствіе матеріализму. отсутствіе сколько-нибудь ясной полемики противъ него и ожесточенная вражда многихъ изъ нихъ противъ христіанства,—или признаніе Бога высочайшею причиною міра было лишь уступкою общественному мнѣнію и силѣ внѣшнихъ обстоятельствъ, неблагоприятныхъ для открытой проповѣди матеріализма. Предположимъ самый лучший и истинно философскій мотивъ деизма: съ одной стороны, убѣжденіе въ несостоятельности матеріализма и въ необходимости признать высочайшую, разумную причину міра, съ другой, вынуждаемую будтобы состояніемъ современнаго естествознанія необходимость допустить естественный ходъ мірообразования безъ всякаго вмѣшательства какой-либо сверхъестественной силы. Какъ согласить эти требованія? Дѣло это казалось не труднымъ. Стоило только ограничить сколько возможно активную, творческую дѣятельность Бога, предоставить Ему лишь созданіе первоначальнаго вещества міра (матеріи) и коренныхъ ея законовъ и силъ, и отнести затѣмъ на долю „природы“ весь дальнѣйшій процессъ мірообразования,— допустить минимумъ творенія и максимумъ естественнаго происхожденія вещей. Міръ образовался механически, самъ собою, по своимъ естественнымъ законамъ, какъ скоро въ веществѣ и его движеніи были даны условія для этого образованія. Богъ нуженъ былъ только какъ исходная точка мірообразованія и затѣмъ отстранялся, какъ совершенно ненужная гипотеза, при объясненіи дальнѣйшаго хода его. Хотя самое названіе деизмъ и дейсты, повидимому, принадлежитъ уже исторіи философіи, но по своей основной мысли деистическое воззрѣніе на происхожденіе міра живо и до сихъ поръ, особенно въ кругу естествоиспытателей, чувствующихъ несостоятельность матеріализма и необходимость для объясненія факта существованія міра признать выходящую изъ ряда матеріальныхъ условій причину его происхожденія. Но вѣрный основной мысли прежняго деизма, современный естествознательный натурализмъ, не только не имѣеть предъ нимъ никакого

преимущества, но напротивъ, что касается до сближенія съ теизмомъ, отстоять отъ него гораздо дальше, чѣмъ прежній. Прежній деизмъ, говоря о Богѣ, какъ Творцѣ матеріи и ея силъ, имѣлъ въ виду дѣйствительное понятіе о Богѣ, какъ оно дано было въ религіозномъ и философскомъ сознаниіи того времени. Творческая причина міра есть существо личное, все-совершенное; оно такъ премудро и искусно заложило основы машины міра, что она затѣмъ и безъ его помощи сама собою организовалась въ настоящій міръ. Новѣйшій натурализмъ далекъ отъ такого понятія о Богѣ. Онъ соглашается допустить только совершенно неизвѣстную, туманную, неопредѣленную, трансцендентную причину міра, не входя въ дальнѣйшее разъясненіе сущности и свойствъ этой причины. Эта причина не доступна никакому „научному“ изслѣдованію, непознаваема и самая непознаваемость ея уже освобождаетъ нашъ умъ отъ всякой обязанности имѣть о ней какое-либо опредѣленное понятіе. И въ этой непознаваемости, къ удивленію, нѣкоторые (напр., Спенсеръ) думаютъ найти точку сближенія и соглашенія съ религіознымъ сознаниемъ, которое будто утверждаетъ тоже самое въ своемъ ученіи о непостижимости Божества!

Но самая существенная и характеристическая особенность теизма въ томъ и состоитъ, что началомъ и первопричиною всѣхъ вещей онъ ставитъ не неопредѣленное и непознаваемое нѣчто, но Существо живое, личное и все-совершенное, хотя и непостижимое въ его сущности. И если можетъ быть рѣчь о какомъ-либо примиреніи естествознательнаго натурализма съ теизмомъ, то не иначе какъ подъ условіемъ признанія такого именно Существа высочайшею причиною міра.

Но возможно ли такое примиреніе? На первый взглядъ оно кажется не только возможнымъ, но даже желательнымъ и необходимымъ въ виду существующаго антагонизма между современною наукою и религіею. Повидимому въ понятіи о Богѣ, какъ Существомъ все-совершенномъ, не измѣнится ничего, если мы будемъ понимать твореніе какъ единственный и первоначальный только актъ созданія матеріи съ ея силами, предоставивъ затѣмъ дальнѣйшее мірообразование ходу естественныхъ

законовъ природы. Между тѣмъ и наука будетъ вполне удовлетворена, если мы въ область таинственнаго и сверхчувственнаго отнесемъ только происхожденіе первыхъ основъ міроваго бытія (матеріи и силы), о происхожденіи которыхъ она ничего не знаетъ и ничего сказать не можетъ, а затѣмъ все остальное предоставимъ чисто научному, свободному отъ всякаго сверхчувственнаго элемента, знанію...

Но при болѣе внимательномъ взглядѣ на дѣло оказывается, что эта надежда на примиреніе научнаго и теистическаго воззрѣнія на происхожденіе міра не осуществима. Прежде всего, для такого примиренія мы должны бы пожертвовать истиннымъ понятіемъ о Богѣ. Съ точки зрѣнія этого примиренія твореніе мы должны понимать какъ единичный, моментальный, такъ сказать, актъ въ жизни Божества, послѣ котораго, Богъ по отношенію къ міру оставался бы совершенно недѣятельнымъ, предоставившимъ образованіе міра естественному дѣйствию матеріи съ ея силами. Что такое понятіе о Богѣ недѣяльномъ, праздномъ зрителѣ естественнаго мірообразованія несогласно съ понятіемъ о вѣчно живой и вѣчно дѣйствующей природѣ Божества, само собою понятно. Богъ проявляетъ свойство творчества только на одинъ, опредѣленный и неповторяющійся послѣ, моментъ своего бытія. Правда, во многихъ системахъ теизма допускается та мысль, что творческой дѣятельности Бога положенъ предѣлъ съ окончательнымъ созданіемъ настоящаго міра и что затѣмъ эта дѣятельность перешла въ промыслительную, состоящую въ сохраненіи созданнаго и управленіи имъ; отсюда промыслъ называютъ иногда „продолжающимся твореніемъ“. Но эта мысль, очевидно, не можетъ говорить въ пользу деизма и натурализма, такъ какъ она имѣетъ въ виду лишь дѣятельность Бога *по окончаніи* творенія существующаго міра, а нисколько не предрасполагаетъ къ мысли, что самый процессъ мірообразованія можетъ быть ограничиваемъ созданіемъ только первыхъ основъ міроваго бытія,—матеріи и силы, безъ дальнѣйшаго участія Божества въ дѣлѣ міротворенія. Не говоримъ о томъ, что ограничивая творческую, въ собственномъ смыслѣ, дѣятельность Божества созданіемъ настоящаго



міра, теизмъ, въ виду понятія о Богѣ, какъ вѣчно живомъ и дѣятельномъ Существовѣ, необходимо долженъ допустить продолженіе этой дѣятельности („продолжающееся твореніе“) въ формѣ промысла. Но отъ такого представленія, какъ извѣстно, съ полною рѣшительностію отзываются деизмъ и натурализмъ, считая несомнѣстимымъ съ понятіемъ естественной законосообразности міра вліяніе на его жизнь какого-либо сверхчувственного начала. Такимъ образомъ Богъ, во всякомъ случаѣ, остается „празднымъ зрителемъ“ сотвореннаго имъ міра, — точка зрѣнія, при которой невозможно соглашеніе между натурализмомъ и теизмомъ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Впрочемъ мысль о совершенномъ прекращеніи творческой (въ собственномъ смыслѣ) дѣятельности Божества съ созданіемъ настоящаго міра и о переходѣ ея въ промыслительную, — мысль, основанная преимущественно на богословскомъ ученіи о твореніи міра, требуетъ нѣкотораго разъясненія. Какъ извѣстно, основаніемъ для этой мысли служитъ свидѣтельство Бытописателя, что въ день седьмій Богъ почивъ *отъ всѣхъ дѣлъ своихъ, которыя дѣлалъ* (Быт. 2, 2). На этомъ основаніи богословская мысль въ сотвореніи существующаго міра видать «последній предѣлъ творенія». Впослѣдствіи же Богъ, хотя а) производитъ новыя твари, но не новыя виды твореній; б) продолжаетъ твореніе сохраненіемъ законовъ естества, но не постановленіемъ новыхъ; в) новотворитъ въ царствѣ благодати (2 Кор. 5, 17), промышляетъ въ царствѣ природы (Митр. Филарета, Записки на книгу бытія. 1819, стр. 43. 44). Эмпирическимъ доказательствомъ въ пользу прекращенія творческой дѣятельности Божества, въ точномъ смыслѣ можетъ служить то, что по созданіи міра не появляется на землѣ никакихъ новыхъ существъ и твореній и даже возможность появленія ихъ въ будущемъ, при существующихъ законахъ природы, представляется невѣроятною. Но выраженіе въ прошедшемъ времени: *отъ всѣхъ дѣлъ, которыя дѣлалъ* (ст. 3, *которыя Богъ творилъ и создалъ*), не дозволяетъ ли отнести понятіе о прекращеніи творческой дѣятельности Божества лишь къ созданному міру съ его существующими твореніями, не предѣшая вопроса о возможности или невозможности проявленія творческой дѣятельности въ послѣдующее за тѣмъ и будущее время? При томъ же, священное писаніе, свидѣствуя о покоѣ Божіемъ по созданіи міра, въ тоже время ясно учитъ о созданіи новаго неба и новой земли. *Прежнее небо и прежняя земля, говорить тайновидѣць, миновали и моря уже нѣтъ... се творю все новое.* (Апол. 21, 1. 4. 5). Трудно предположить, чтобы это явленіе новаго неба и земли было только естественнымъ видоизмѣненіемъ настоящаго строя природы съ теченіемъ времени, безъ участія особаго, *таорческаго*, въ собственномъ смыслѣ, акта. Что касается до эмпирическаго доказательства невозможности возникновенія во вселивной новыхъ существъ, то оно далеко не имѣетъ рѣшающаго значенія. Оно, конечно, вѣроятно по отношенію къ нашей землѣ и къ данному состоянію земнаго шара. Но если согласиться съ астрономіей, что вселенная не представляетъ собою совершенно законченнаго цѣлага, что въ необозримомъ множествѣ небесныхъ тѣлъ

Но можетъ быть мы становимся на ложную точку зрѣнія, когда думаемъ рѣшать вопросъ о способѣ творенія міра Богомъ, исходя изъ апріорной идеи Божества и отсюда устраняя возможность вполне естественнаго мірообразования за исключеніемъ основныхъ только и простыхъ элементовъ, служащихъ только исходными его началами? Не правильнѣе ли будетъ, если мы обратимъ вниманіе на дѣйствительное происхожденіе вещей въ мірѣ и наблюдаемый нами способъ этого происхожденія аналогически перенесемъ и къ происхожденію всего міра вообще? Что же говорятъ намъ факты дѣйствительнаго происхожденія вещей? Мы видимъ, что возникающія существа міра не творятся каждый разъ Богомъ непосредственно, но происходятъ или рождаются сами собою по установленнымъ законамъ природы. Конечно, такое происхожденіе вещей необходимо предполагаетъ данныя, суще-

многія находятся въ процессѣ образованія и на различныхъ стадіяхъ его, если предположимъ далѣе, что для каждаго изъ этихъ образующихся небесныхъ тѣлъ можетъ настать моментъ, въ который сложатся благопріятныя условія для возникновенія какихъ либо новыхъ, можетъ быть, живыхъ и разумныхъ существъ, если за тѣмъ далѣе, въ самомъ разнообразіи строенія небесныхъ тѣлъ, мы можемъ предположить возможность появленія на нихъ не только подобныхъ земнымъ, но и совершенно новыхъ *видовъ* существъ,—то вмѣстѣ съ этимъ мы принуждены будемъ признать и возможность новаго проявленія творческой силы Божества, если не желаемъ допустить матеріалистической теоріи механическаго мірообразованія и самопроизвольнаго зарождепія (*gen. aequivoce*). Впрочемъ согласить высказанную нами мысль о возможности новыхъ актовъ творческой дѣятельности Божества съ мыслью о невозможности появленія во вселенной *новыхъ видовъ* тварей, не представится затруднительнымъ, если допускаемое и богословіемъ произведеніе *новыхъ тварей* будетъ понимать не въ узкомъ смыслѣ простаго повторенія существующихъ типовъ ихъ (напр. созданіе душъ по теоріи креацианизма), но въ смыслѣ преобразованія и видоизмѣненія данныхъ типовъ творческою силою,—преобразование, настолько значительное, что по своему несходству съ настоящимъ они въ несобственномъ смыслѣ могутъ назваться новыми твореніями; таково, напр. новое небо и новая земля грядущихъ временъ. Что же касается до мысли о возможности возникновенія новыхъ тварей во вновь организующихся астральныхъ мірахъ, то мысль о такого рода мірахъ есть не болѣе какъ гипотеза, которая не можетъ служить сильнымъ возраженіемъ противъ мысли о невозможности появленія во вселенной *новыхъ видовъ* тварей. Противъ этой гипотезы можетъ быть выставлена другая, что при единствѣ законовъ природы, вновь возникающія на астральныхъ тѣлахъ существа, будутъ не совершенно новые виды ихъ, но только видоизмѣненія тѣхъ же типовъ, какіе и нынѣ существуютъ во вселенной.

ствующія первоначально условія этого происхожденія — матерію, силы и законы природы. О происхожденія этихъ коренныхъ и первичныхъ условій мы ничего не знаемъ и объяснить ихъ происхожденіе естественнымъ путемъ не можемъ; поэтому мы вправѣ предположить, что эти первичныя условія всякаго бытія и происхожденія вещей обязаны своимъ возникновеніемъ какой либо трансцендентной причинѣ, иначе, — созданы Богомъ. Но что касается до дальнѣйшаго происхожденія міра изъ этихъ условій, то допускать послѣдующее участіе творческой силы въ процессъ мірообразованія представляется дѣломъ излишнимъ. Такой процессъ, по аналогіи съ дѣйствительнымъ процессомъ происхожденія вещей одной отъ другой, мы должны понимать какъ вполне естественный процессъ, — допуская начало творенія міра, мы, какъ говорятъ, должны допустить послѣдующее самотвореніе его.

Подобнаго рода разсужденіе мы могли бы признать вѣрнымъ, еслибы въ немъ не смѣшивалось послѣдующее происхожденіе вещей — одной отъ другой съ первоначальнымъ ихъ возникновеніемъ; но здѣсь есть существенная разница, недозволяющая аналогіи между тѣмъ и другимъ. Въ обыкновенномъ естественномъ происхожденіи однѣхъ вещей изъ другихъ, каждая вновь возникающая вещь не есть какое либо абсолютно новое существо или новая вещь, возможность которой не была дана въ предыдущихъ; здѣсь въ сущности не появленіе новаго, но только повтореніе прежняго, совершающееся по законамъ. Для объясненія такого разъ установившагося теченія жизни природы нѣтъ нужды прибѣгать каждый разъ къ особому акту творческой дѣятельности. Растеніе, напр. образуется изъ сѣмени, повторяя типъ прежняго растенія; животное рождается отъ подобнаго себѣ; различныя явленія въ мірѣ неорганическомъ чередуются одно за другимъ, не представляя собой ничего новаго, чего бы и прежде не встрѣчалось въ жизни природы, — по крайней мѣрѣ ничего такого, что было бы абсолютно новымъ явленіемъ, а не новою комбинаціею только извѣстныхъ феноменовъ природы. Но какъ *первоначально* возникли тѣ существа природы, которыя за тѣмъ продолжаютъ свое бытіе, повторяясь въ пре-

емственности индивидуумовъ, по законамъ природы? Откуда появилось первое сѣмя, первое растеніе, первое животное даннаго типа? Откуда первоначально образовались тѣ законосообразныя взаимоотношенія силъ и законовъ природы, которыя сдѣлали возможнымъ повтореніе тѣхъ или иныхъ аналогичныхъ явленій природы, при тѣхъ же условіяхъ? Здѣсь очевидно неумѣстна смутная аналогія съ дѣйствительнымъ происхожденіемъ существъ въ настоящее время; мы не имѣемъ права сказать, что и первоначально существа произошли такъ же, какъ они происходятъ теперь, т. е. одно отъ другаго. Здѣсь нужно положительно *доказать*, что и первоначальное возникновеніе существъ происходило такимъ же или подобнымъ образомъ одно отъ другаго, какъ и теперь они происходятъ.

Но критика матеріализма ясно показала намъ всю невозможность объясненія происхожденія міра естественнымъ путемъ даже при томъ предположеніи, что даны первоначальныя условія мірообразования—матерія и сила. То обстоятельство, что эти условія не самобытно существуютъ (какъ допускаетъ матеріализмъ), но созданы Богомъ, нисколько не можетъ помочь дѣлу. Что бы изъ этихъ условій, самъ сабою, естественно могъ образоваться міръ нужно предположить, что въ самой матеріи и первоначальной силѣ механическаго движенія заключалась уже возможность дальнѣйшаго самостоятельнаго развитія и преобразованія въ безконечно различныя существа и явленія природы, какія мы теперь видимъ. Но это немислимо. Сила механическаго движенія не могла сама собою дифференцироваться въ различныя нынѣ дѣйствующія силы природы, постепенно выступавшія въ исторіи міра, въ силы, напримѣръ, свѣта, тепла, электричества и пр. Тѣмъ менѣе могла она дать себѣ тѣ разнообразныя законы дѣйствія каждой изъ нихъ, какіе мы теперь видимъ. Мы не можемъ обойтись безъ того, чтобы въ первоначальномъ возникновеніи каждой изъ этихъ силъ съ спеціальными законами ея дѣйствія не видѣть творческаго акта высочайшаго Существа. Конечно, въ видахъ сближенія естествознательнаго натурализма съ теизмомъ мы могли бы допустить, что первоначально созданъ Богомъ не

одинъ общій субстрактъ міроваго бытія,—матерія и не одна какая-либо универсальная первичная сила, но множество качественно различныхъ элементовъ природы и разнообразныхъ силъ ея. Но на такую мирную уступку въ пользу тезиса едвали согласится натурализмъ. При томъ же, допустивъ это, мы могли бы, и то не безъ труда, объяснить естественное происхожденіе неорганической природы. Говоримъ—не безъ труда, потому что одного простаго факта существованія различныхъ элементовъ, силъ и законовъ природы далеко недостаточно для объясненія того порядка вещей, какой мы теперь видимъ. Нужна нѣкоторая высшая ихъ, *единная* и разумная сила, которая такъ скомбинировала и уравнировала эти элементы и силы, чтобы отсюда образовалось то стройное и цѣлесообразно устроенное цѣлое, которое мы называемъ міромъ. Безъ этого случайное взаимодействіе и борьба силъ природы могла бы разрѣшиться нестройнымъ хаотическимъ движеніемъ, безъ всякой возможности законнообразнаго развитія. Но кромѣ природы неорганической существуетъ органическая и духовная, заключающая въ себѣ чрезвычайно разнообразные виды живыхъ и одушевленныхъ существъ. Такъ какъ эти существа не могли первоначально образоваться изъ однихъ элементовъ неорганической природы, то происхожденіе ихъ мы можемъ объяснить не иначе, какъ посредствомъ особаго акта творческой силы. А такъ какъ, по свидѣтельству естествознанія, эти существа появились не всѣ вдругъ, но постепенно и при томъ черезъ долгіе промежутки времени, то мы очевидно должны допустить не одинъ первоначальный, но нѣсколько послѣдовательныхъ творческихъ актовъ, по мѣрѣ появленія во вселенной живыхъ существъ, мы должны признать созданіе Богомъ не однихъ только первичныхъ элементовъ вселенной, но послѣдовательное твореніе опредѣленныхъ міровыхъ существъ.

Конечно, утверждая мысль о неоднократномъ послѣдовательномъ проявленіи творческой силы Божества въ созданіи міра, мы идемъ вопреки той широко распространенной естествознательной теоріи новѣйшаго времени, которая извѣстна подъ именемъ эволюціонизма и самымъ блестящимъ пред-

ставителемъ которой служить Дарвинъ. По крайней мѣрѣ въ области органической природы она рѣшительно отвергаетъ необходимость допускать актъ сверхъестественнаго творенія для каждой вновь возникшей на землѣ породы органическихъ существъ, объясняя ихъ происхожденіе крайне медленнымъ и постепеннымъ преобразованиемъ одной породы въ другую. Не входя здѣсь въ критическій разборъ этой теоріи <sup>1)</sup>, что отклонило бы насъ отъ ближайшаго предмета нашего изслѣдованія, скажемъ лишь нѣсколько словъ о попыткѣ примиренія ея съ теистическимъ воззрѣніемъ на происхожденіе міра.

Начало этой попытки положено уже самимъ Дарвиномъ. Утверждая вполнѣ естественное образованіе органическихъ существъ онъ однакоже соглашается допустить, что „всѣ органическія существа, когда-либо жившія на землѣ, вѣроятно, произошли отъ одной первичной формы, въ которую впервые вдохнулъ жизнь Творецъ“ <sup>2)</sup>. Серьезно ли высказалъ эту мысль Дарвинъ или въ видѣ аккомодациі къ религіозному ученію о твореніи <sup>3)</sup>, во всякомъ случаѣ можно представить, что эволюціонная теорія не до такой степени идетъ въ разрѣзъ съ этимъ ученіемъ, чтобы невозможно было примиреніе съ нимъ. Если мы допускаемъ, напр., вполнѣ естественное развитіе человѣческаго организма изъ простаго, безформеннаго, микроскопическаго зародыша, то почему не можемъ мы допустить подобнаго же естественнаго развитія и для всѣхъ органическихъ существъ въ совокупности, признавая, конечно, что первая сила такого развитія, первая органическая форма создана Богомъ. Но на самомъ дѣлѣ скоро оказывается, что подобное примиреніе теизма и эволюціонизма не можетъ удовлетворить ни защитниковъ перваго, ни приверженцевъ послѣдняго.

Дѣйствительно, для тѣхъ, кто признаетъ одно твореніе,

1) Этотъ разборъ сдѣланъ нами въ нашемъ изслѣдованіи: «О происхожденіи органическихъ существъ. Теорія трансформациі». Приб. къ изданію Твореній св. Отцевъ, за 1883 г.

2) О происхожденіи видовъ. Пер. Рачинскаго. 382.

3) Говорятъ, что въ послѣднемъ изданіи своего сочиненія Дарвинъ выпустилъ слова: «въ которую вдохнулъ жизнь Творецъ».

самъ собою представляется вопросъ: если для объясненія происхожденія органическаго царства необходимо допустить сверхъестественный актъ твореній силы, то почему мы должны ограничивать этотъ актъ созданиемъ только одной первичной органической формы? Почему не могли быть созданы изначала и многія органическія существа? Ограничивать творческую дѣятельность Божества созданиемъ одного или не многихъ простыхъ первоорганизмовъ и не признавать созданія многихъ, болѣе совершенныхъ, значить допускать логическую непослѣдовательность. Напротивъ, принимая первоначальное созданіе Богомъ многихъ органическихъ существъ, — родоначальниковъ извѣстныхъ породъ растений и животныхъ, мы не только не повредимъ тому, что есть вѣрнаго въ дарвинизмѣ (объясненіе происхожденія разновидностей въ предѣлахъ данной породы), но и устранимъ тѣ неразрѣшимыя затрудненія, въ которыхъ запутывается эта теорія.

Еще менѣе представленный нами способъ примиренія тезиса съ эволюціонизмомъ можетъ удовлетворить защитниковъ послѣдней теоріи. И они вправѣ съ своей точки зрѣнія видѣть въ этомъ примиреніи логическую непослѣдовательность. Дарвинъ, замѣчали они, былъ не вѣренъ себѣ, когда, признавая естественное образованіе всѣхъ породъ, допускалъ сверхъестественное происхожденіе одной, первоначальной. И эта первоначальная форма произошла также естественнымъ путемъ, чрезъ самопроизвольное зарожденіе изъ неорганической матеріи. Хотя такое происхожденіе и не есть несомнѣнно удостовѣренный для настоящаго времени фактъ, но оно должно быть принято какъ необходимый постулатъ всей теоріи естественнаго образованія органическаго царства <sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ стоило сдѣлать въ теоріи Дарвина только ничтожную перемѣну, которую, вѣроятно, не сталъ бы оспаривать слишкомъ и самъ Дарвинъ, и которая вытекала сама собою послѣдовательно изъ его собственной теоріи, чтобы она потеряла то, слабое впрочемъ, примирительное зна-

<sup>1)</sup> Таково мнѣніе Негелли, Фохта, Генкеля и др. I. В. Meyer. Phil. Zeitfragen, 92, 93.

ченіе между теизмомъ и атеизмомъ въ объясненіе природы, какое оставляла за собою, допуская актъ творенія въ самомъ началѣ органической жизни, и оказалась чисто матеріалистическою гипотезою. Повятно поэтому, отчего она съ такимъ торжествомъ и сочувствіемъ была встрѣчена при своемъ появленіи именно матеріалистами <sup>1)</sup>.

Вообще, примиреніе теизма съ натурализмомъ, частнѣе, съ тою его формою, которая преобладаетъ въ настояще время—съ эволюціонизмомъ, невозможно, пока онъ будетъ сохранять свой матеріалистическій характеръ, какой онъ принялъ въ ближайшее къ намъ время <sup>2)</sup>. Для такого примиренія кромѣ того необходимо существенное видоизмѣненіе эволюціонной гипотезы происхожденія органическихъ породъ и ограниченія ея предѣлами естественнаго возникновенія лишь разновидностей данной природы. Такое видоизмѣненіе нисколько не противорѣчитъ ни теистическому воззрѣнію на происхожденіе міра, ни тому, что есть вѣрнаго и научно обоснованнаго въ этой гипотезѣ. Съ точки зрѣнія теизма вполнѣ допустимо, что первоначально созданы Богомъ, послѣдовательно по мѣрѣ образованія земнаго шара и благопріятныхъ физическихъ условій для жизни той или другой органической породы, различные основные

<sup>1)</sup> Такъ напримѣръ К. Фохтъ такъ оцѣниваетъ значеніе изслѣдованій Дарвина: «Слѣдствія этого ученія во всякомъ случаѣ страшны для извѣстнаго направленія. Не подлежитъ никакому сомнѣнію: Дарвинова теорія совершенно изгоняетъ личнаго Творца и его повременное вторженіе въ ходъ творенія и въ происхожденіе породъ, такъ какъ она дѣйствию Творца не даетъ ни малѣйшаго мѣста. Какъ скоро дана первая исходная точка,—первый организмъ, то изъ нея посредствомъ естественнаго подбора, сама собою развивается органическая жизнь чрезъ всѣ геологическіе періоды по простымъ законамъ наслѣдственности. Не возникаетъ никакой новой породы и не исчезаетъ старой вслѣдствіе творческаго вѣншательства; естественное теченіе вещей достаточно для произведенія всѣхъ явленій». Vorles. üb. d. Menschen. 1863. См. Fabri, Briefe g. d. Materialismus, 245.

<sup>2)</sup> Хотя такой характеръ навязанъ ей матеріалистами, желавшими эксплуатировать ее въ свою пользу, но вовсе не вытекаетъ изъ сущности эволюціонной гипотезы. Въ своемъ изслѣдованіи «О происхожденіи органическихъ существъ». (М. 1883 г.) мы старались показать, что эволюціонная гипотеза, въ томъ видѣ, какъ она изложена у Дарвина, только по недоразумѣнію можетъ быть названа матеріалистическою, такъ какъ она невозможна безъ скрытаго предположенія телеологически дѣйствующаго въ природѣ разума. (Стр. 93—96).



типы или породы растеній и животныхъ. Но за тѣмъ каждая порода, будучи неизмѣнною въ своихъ типическихъ особенностяхъ, можетъ претерпѣвать различныя несущественныя видоизмѣненія отчасти въ силу измѣняющихся внѣшнихъ вліяній,—климата, перемѣны мѣста жительства, пищи и пр., отчасти въ силу присущей организмамъ способности самостоятельно развиваться до извѣстныхъ предѣловъ и примѣняться къ данной средѣ. Отсюда и могутъ возникать, безъ особаго каждый разъ творческаго акта, различныя видоизмѣненія одной и той же породы. Такъ, напр., единый по природѣ человѣческой родъ, первоначально созданный Богомъ, вслѣдствіе вліянія климатическихъ и другихъ условій, могъ образовать различныя расы, отличающіяся каждая особымъ цвѣтомъ кожи, строеніемъ черепа, формою волосъ и пр.

Что касается до эволюціонной гипотезы, то освободившись отъ явно несостоятельныхъ попытокъ во что бы то ни стало произвести всѣ роды животныхъ и растеній отъ одной органической первоформы, она сохранить свое научное значеніе въ гораздо болѣе скромной и тѣсной области, именно—въ области происхожденія разновидностей въ предѣлахъ данной породы. Въ этой ограниченной области могутъ пригодиться, въ случаѣ подтвержденія наукою, и столь тщательно собранные Дарвиномъ и его послѣдователями факты и наблюденія надъ измѣнчивостію организмовъ, и его ученіе о естественномъ и половомъ подборѣ и о борьбѣ за существованіе.

Правда, противъ такой попытки ограничить гипотезу Дарвина и согласить ее съ теизмомъ указываютъ иногда на ея неосуществимость. Ссылаются на то обстоятельство, что понятія рода, вида, разновидности, далеко не установлены наукою, что границы ихъ не могутъ быть опредѣлены съ точностью. Отсюда, съ одной стороны, никакъ нельзя научнымъ образомъ указать—какія породы принадлежать къ первоначальнымъ (слѣдовательно созданнымъ Богомъ) и какія къ производнымъ; съ другой—при неустойчивости границъ между родомъ, видами, разновидностями, невозможность перехода ихъ одного въ другой не можетъ быть доказана научно. Все это отчасти справедливо; въ этомъ отношеніи можно согласиться съ тѣми естествоиспы-

тателями, которые одною изъ заслугъ Дарвина считаютъ ту, что онъ съ особенною тщательностью выяснилъ неудовлетворительность существующихъ понятій о родѣ, видѣ, разновидности. Очень можетъ быть и то, что именно вслѣдствіе изслѣдованій Дарвина и возбужденныхъ имъ сомнѣній многія породы или виды животныхъ и растеній будутъ признаны не болѣе, какъ разностями одного первоначальнаго вида. Но недостатокъ научной точности въ классификаціи родовъ и видовъ въ настоящее время можетъ говорить только о необходимости исправить его, но нисколько не опровергаетъ подтверждаемой несомнѣнными фактами мысли о существованіи неизмѣнныхъ, не производныхъ органическихъ типовъ, назовемъ ли мы ихъ породами, родами или видами. Опредѣлить точное число ихъ дѣло естествознанія. Во всякомъ случаѣ исправленіе частныхъ ошибокъ въ этомъ отношеніи, посредствомъ перенесенія нѣкоторыхъ родовъ или видовъ въ разрядъ разновидностей или наоборотъ, не можетъ поколебать того основнаго факта, что существующія неизмѣнныя породы растеній и животныхъ не могутъ сами собою произойти изъ одной, даже изъ нѣсколькихъ не многихъ, простѣйшихъ органическихъ формъ; для объясненія ихъ возникновенія мы должны допустить сверхъестественный творческій актъ.

*В. Кудрявцевъ-Платоновъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

## ОЧЕРКЪ ИСТОРИИ ФИЛОСОФІИ.

(Продолженіе \*).

**Энциклопедисты.** — *Общій характеръ французской философіи XVIII вѣка.*—Въ теченіе XVIII вѣка состояніе политической и общественной жизни во Франціи было таково, что оно какъ нельзя болѣе способствовало развитію здѣсь всякихъ крайнихъ ученій. Это было время, когда во Франціи царилъ какой-то общій беспорядокъ,—когда всякая власть, и государственная, и духовная, обратилась въ произволь, тираннію, насиліе,—когда, вмѣсто уваженія къ закону и служенія идеалу, всюду господствовали только своекорыстіе, ложь и лицемеріе, когда высшее, образованное и изящное общество было глубоко испорчено и преслѣдовало только одну цѣль жизни—наслажденіе, а низшее сословіе находилось въ жалкомъ, угнетенномъ состояніи. Такое положеніе дѣла, рано или поздно, не могло не вызвать протеста со стороны здраваго человѣческаго разума, и вотъ во Франціи явился цѣлый рядъ смѣлыхъ мыслителей-писателей, которые, при всемъ разногласіи между собою во многихъ частныхъ вопросахъ, всѣ соединялись подъ одно знамя—общей борьбы противъ господствующаго порядка вещей. Съ ѣдкой, беспощадной критикой они нападали на весь существующій строй жизни, на всѣ формы ея, на всѣ господствующія вѣрованія и воззрѣнія; становясь въ рѣшительную оппозицію противъ существующаго порядка вещей, они стремились указать новыя начала жизни, прове-

---

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», за 1892 г., № 16.

сти во всеобщее сознание новый образъ пониманія и рѣшенія коренныхъ жизненныхъ вопросовъ, и своимъ вліяніемъ произвели тотъ переворотъ въ образѣ возрѣвнїи своей націи, который обыкновенно обозначается именемъ *вольномысленнаго французскаго просвѣщенія XVIII в.* Всѣ дѣятели и представители этого просвѣщенія,—всѣ такъ называемые французскіе философы этой эпохи, строго говоря, не могутъ быть названы философами въ собственномъ смыслѣ слова: ни самобытности и глубины возрѣвнїи, ни основательности и послѣдовательности изслѣдованія какихъ-либо вопросовъ мы у нихъ не находимъ; затрогивая самыя существенныя вопросы жизни, они мало углублялись въ нихъ, относились къ нимъ поверхностно, часто самыя глубокіе вопросы рѣшали смѣло одной остроумной, блестящей фразой. Но всѣ они были необыкновенно талантливые писатели, обладавшіе выдающимся даромъ общедоступнаго и блестящаго изложенія, благодаря чему имѣли рѣшительное вліяніе на умы своего времени. Создавая общественное мнѣніе и управляя имъ, въ нравственномъ отношеніи они не стояли выше нравственнаго уровня своего общества; выросшіе въ испорченной нравственной атмосферѣ своего вѣка, они сами платили дань вѣку. Одною изъ главныхъ отличительныхъ особенностей ихъ было то, что они преклонялись только предъ силой и требованіями разума, разумъ ставили выше всего и мало вникали въ могучую силу и живыя потребности человѣческаго сердца; ведя борьбу противъ всѣхъ предрасудковъ, противъ фальши и всѣхъ злоупотребленій своего времени, въ своей критикѣ и насмѣшкѣ они не щадили ничего священнаго, какъ скоро это, по ихъ взгляду, не могло оправдать своего существованія передъ судомъ разума; стремясь улучшить состояніе человѣческой жизни, они искали средствъ для этого во всемъ, но только не въ ученіи религіи и нравственности, которое, вслѣдствіе злоупотребленій тогдашняго католическаго духовенства, потеряло для нихъ всякое довѣріе,—и лучшій путь къ избавленію отъ господствующей порчи находили въ возвращеніи человѣчества къ „естественной“ жизни,—къ жизни по законамъ и требованіямъ разума и естественной природы. На этой удобной

почвѣ и не замедлили развиться самыя крайнія матеріалистическія ученія. Таковъ общій характеръ французской вольнодумной философіи XVIII в.—Всѣ главные представители этой философіи обыкновенно называются общимъ именемъ *энциклопедистовъ*. Такое названіе усвоено имъ потому, что они или принимали сотрудничество въ изданіи „Энциклопедіи“<sup>1)</sup>—обширнѣйшаго словаря, который по задачѣ своей долженъ былъ заключать въ себѣ итоги всѣхъ человѣческихъ знаній,—или хотя и не принимали прямого участія въ этомъ изданіи, но прямо примыкали къ тому матеріалистическому направленію, въ какомъ издавалась „Энциклопедія“. Какъ болѣе выдающіеся и болѣе вліятельные изъ энциклопедистовъ могутъ быть названы: *Вольтеръ, Дидро, Ля-Метри, Гольбахъ*.

*Вольтеръ* (это собственно литературное имя, а настоящее имя было François Marie Arouet, род. 1694 г., ум. 1778 г.) былъ самымъ блестящимъ и самымъ вліятельнымъ дѣятелемъ эпохи французскаго просвѣщенія XVIII в. Хотя онъ принималъ прямое участіе въ изданіи „Энциклопедіи“, но не раздѣлялъ того общаго матеріалистическаго направленія, въ какомъ издавалась она, и выдѣляется изъ ряда другихъ энциклопедистовъ своимъ сравнительно умѣреннымъ образомъ воззрѣній. Вольтеръ былъ и поэтъ, и самый разносторонній писатель; собственно въ исторіи философіи онъ имѣетъ значеніе, какъ представитель чистаго деизма. Признавая всѣ существующія религіозныя вѣрованія, не исключая и христіанской религіи, суевѣріемъ, Вольтеръ, однако, считалъ вѣру въ Бога необходимою потребностію человѣка. По Вольтеру, если существуетъ нѣчто, то должно быть и нѣчто вѣчное, первичное и самосущее, какъ причина всего существующаго, ибо изъ ничего ничего не можетъ быть. Эта причина не можетъ быть веществомъ, потому что вещество не мыслить, а изъ слѣпо дѣйствующей причины нѣтъ возможности объяснить мудраго устройства міра, порядка и цѣлесообразности вещей.

<sup>1)</sup> «Энциклопедія» издавалась съ 1751 по 1772 гг. и состояла изъ 28 томовъ; позже къ этому прибавилось еще 7 томовъ дополнительныхъ.

Слѣдовательно, необходимо признать бытіе Бога, какъ могущественнаго и разумнаго Существа. Въ вѣрѣ въ Бога, который награждаетъ и караетъ, Вольтеръ видѣлъ, притомъ, необходимую опору нравственнаго порядка; въ этомъ смыслѣ онъ говоритъ: „если бы Бога не было, его нужно было бы выдумать“. Вольтеръ твердо стоитъ и за вѣру въ безсмертіе души, сознавая высокое практическое значеніе этой истины, хотя и не берется ее доказать. Но мрачнымъ пятномъ въ дѣятельности Вольтера, какъ писателя и философа, является его какая-то безразсудная вражда противъ христіанства, какъ и вообще противъ всякой положительной религіи. Не умѣя отличить истиннаго духа христіанства отъ остатковъ средне-вѣковыхъ заблужденій католической іерархіи, Вольтеръ считалъ христіанство опорой свѣтскаго и духовнаго деспотизма, источникомъ суевѣрія и гонительства, и потому на борьбу противъ господствующей церковной вѣры смотрѣлъ какъ на свое жизненное призваніе.

*Дидро* (1713—1784) былъ основателемъ „Энциклопедіи“ (въ товариществѣ съ математикомъ д’Аламберомъ) и главнымъ редакторомъ этого труда. Воспитанный іезуитами, Дидро сначала вѣрилъ въ откровенную религію, потомъ перешелъ къ деизму и наконецъ пришелъ къ натуралистическому пантеизму. По воззрѣнію Дидро, природа есть одинъ *живой* организмъ, представляющій въ себѣ вѣчный круговоротъ жизни: ничто въ немъ не возникаетъ и не умираетъ, но все только измѣняется; всѣ индивидуумы суть только части этого великаго, единаго цѣлаго, — ихъ рожденіе, жизнь и смерть есть только перемѣна формъ существованія. Въ основаніи всего существующаго лежитъ вѣчная матерія, состоящая изъ недѣлимыхъ частицъ или атомовъ. Существенное свойство всѣхъ матеріальныхъ частицъ есть *чувствительность*, которая есть не что иное, какъ особая форма движенія; чувствительность бываетъ или скрытая, недѣятельная, или явная, дѣятельная, — первая свойственна неорганической матеріи, а вторая — органической природѣ. Поэтому между человѣкомъ и растеніемъ, какимъ нибудь мраморомъ и живымъ тѣломъ въ сущности нѣтъ

различія, ибо матерія, которая движется, не различна отъ той, которая не движется, но имѣетъ движеніе въ себѣ самой. — Человѣкъ есть только высшее органическое существо, т. е. высшее проявленіе чувствительности. Чувствительность въ человѣкѣ переходитъ въ сознание и память, а обладая этими способностями, онъ можетъ связывать воспринятые имъ впечатлѣнія, отрицать, утверждать, т. е. мыслить; слѣдовательно въ человѣкѣ мыслить та же матерія. Словомъ, все міровоззрѣніе Дидро сводится къ тому, что „если поставить на мѣсто Бога матерію, способную чувствовать, такъ чтобы эта способность сначала была скрытою, а потомъ явною, то мы будемъ имѣть все, что произошло въ мірѣ—отъ камня до человѣка“.

*Ламетри* (по профессіи врачъ, 1709—1751) въ своемъ сочиненіи: „Человѣкъ-машина“ проводитъ тотъ взглядъ, что между человѣкомъ и животнымъ нѣтъ никакого специфическаго различія,—и животныя и человѣкъ образованы изъ однихъ и тѣхъ же матеріальныхъ элементовъ, соединенныхъ по однимъ и тѣмъ-же механическимъ законамъ; человѣкъ сравнительно съ животными есть только болѣе сложная и болѣе искусно устроенная машина. На основаніи фактовъ зависимости душевныхъ состояній отъ тѣла Ламетри доказываетъ, что нѣтъ души какъ особой сущности, отличной отъ тѣла, что душа—это пустое слово. Какъ скоро въ тѣло вложено малѣйшее начало движенія, то этого уже достаточно, чтобы живыя тѣла могли двигаться, чувствовать, мыслить, однимъ словомъ управлять собою и въ физическихъ и въ зависимыхъ отъ нихъ моральныхъ дѣйствіяхъ. Главная движущая причина въ тѣлѣ заключается въ головномъ мозгу, и въ немъ источникъ всѣхъ нашихъ чувствъ, нашихъ удовольствій, страстей, всѣхъ мыслей; ибо мозгъ также имѣетъ свои мускулы для того, чтобы мыслить, какъ ноги обладаютъ мускулами для того, чтобы ходить. Итакъ, говорить Ламетри, смѣло выведемъ то заключеніе, что человѣкъ есть машина и что во всемъ мірѣ есть только одна субстанція—матерія.

*Гольбахъ* (баронъ, по происхожденію нѣмецъ, 1723—1789) въ своемъ сочиненіи: „Система природы“ даетъ цѣлое систематическое изъясненіе природы вещей и человѣка на началахъ чистаго матеріализма. По воззрѣнію Гольбаха, все существующее сводится къ двумъ принципамъ: *матеріи* и *движенію*. Матерія состоитъ изъ атомовъ, качественно различныхъ и движущихся по внутреннимъ законамъ. Главнымъ изъ этихъ законовъ является стремленіе къ сохраненію своего бытія; вслѣдствіе этого стремленія каждое тѣло притягиваетъ все, что содѣйствуетъ ему, и отталкиваетъ то, что препятствуетъ ему. Въ области физическаго бытія эти три условія движенія называются: козностию, притяженіемъ и отталкиваніемъ, а въ области моральныхъ проявленій: себялюбіемъ, любовью и ненавистію. Нравственный міръ есть только другая (скрытая или внутренняя) сторона физическаго; въ той и другой области все происходитъ и все изъясняется изъ различныхъ сочетаній матеріи вслѣдствіе ея движенія; и здѣсь и тамъ царитъ одна и та же необходимая связь причинъ и слѣдствій. Человѣкъ составляетъ часть природы и его жизнь складывается также изъ различныхъ движеній, которыя происходятъ или отъ причинъ, заключенныхъ въ немъ самомъ (каковы: кровь, нервы и т. д.), или отъ причинъ внѣшнихъ (каковы: воздухъ, пища и т. п.). Всѣ проявляемыя человѣкомъ способности и свойства зависятъ отъ чувствительности и суть ея послѣдствія, а чувствительность есть только особый видъ движенія. Сила ощущенія, вѣроятно, подобна магнетизму и электричеству и связана съ нервами въ нашемъ мозгу. Вообще всѣ ощущенія, мысли, поступки человѣка суть результаты устройства его организма въ его взаимодействіи съ впечатлѣніями внѣшняго міра; разрушается этотъ организмъ,— вмѣстѣ съ нимъ гаснетъ и личная жизнь. Поэтому человѣкъ заблуждается, когда воображаетъ, что обладаетъ бессмертною душой. Заблуждается онъ также, когда воображаетъ, что выше міра существуетъ Божество,—ничто не существуетъ кромѣ матеріи и разнообразныхъ ея движеній.



### Новѣйшая философія.

Новѣйшая философія (третій періодъ философіи христіанскаго міра) начинается критической философіей Канта. Необходимой основой всякаго строга научнаго философствованія эта философія признала изслѣдованіе самыхъ условій происхожденія человѣческаго знанія и пришла къ тому результату, что въ знаніи нужно различать двѣ стороны: содержаніе, которое пріобрѣтается путемъ пассивнаго усвоенія изъ опыта, и форму, которая составляетъ необходимую и данную прежде всякаго опыта (апріорную) принадлежность самой познавательной способности. Признавши, что содержаніе знанія, получаемое отъ него—изъ опыта, вполне подчиняется апріорнымъ и субъективнымъ формамъ познающаго разума, Кантъ долженъ былъ придти отсюда къ тому выводу, что разумъ человѣческій не въ состояніи познать дѣйствительность (вещь) какъ она есть сама въ себѣ, но ограниченъ въ своемъ познаніи только міромъ явленій. Эти основныя положенія критической философіи Канта представляютъ собою тотъ фундаментъ, на которомъ закладываются всѣ разнообразныя постройки всего періода новѣйшей философіи. Всѣ главнѣйшія послѣдующія философскія системы вышли изъ этихъ основаній Кантовой философіи и направлялись главнымъ образомъ къ тому, чтобы переступить ту границу, какую эта философія положила для знанія, и дойти до познанія вещи въ себѣ самой. Въ основу разрѣшенія этой задачи полагаемы были: съ одной стороны—анализъ человѣческаго познанія и съ другой стороны—факты внѣшняго опыта. Въ своемъ философскомъ ученіи Кантъ соединилъ вмѣстѣ и идеалистическій элементъ, признавши апріорное, субъективное происхожденіе формъ познанія, и элементъ реалистическій (эмпирический), признавши данность содержанія познанія изъ опыта. Такъ какъ у Канта оба эти элемента не были приведены въ согласіе, свободное отъ противорѣчій, то послѣ Канта философскія ученія стали развиваться въ двухъ главныхъ направленіяхъ: одни изъ философовъ приняли чисто идеалистическое направленіе и въ

своихъ изслѣдованіяхъ и построеніяхъ усвоили исключительно умозрительный методъ (философы идеалисты); другіе (какъ позитивисты и матеріалисты) приняли чисто реалистическое направленіе и усвоили исключительно опытный методъ. Были попытки примѣнить въ философскихъ изслѣдованіяхъ и опытъ и умозрѣніе въ ихъ соединеніи (какъ это мы видимъ у такъ называемыхъ идеалреалистовъ: Гербарта, Шопенгауера, Гартмана и др.), при чемъ или опытъ подчинялся умозрѣнію, или умозрѣніе опыту. Таковы общія черты новѣйшей философіи.

**Кантъ.**—Иммануиль Кантъ родился въ Кёнигсбергѣ 1724 г. въ семьѣ простаго ремесленника. Отецъ Канта былъ человѣкъ испытанной честности и очень трудолюбивый, а мать была очень набожная женщина. Отъ отца Кантъ унаслѣдовалъ любовь къ труду и строгую нравственность, а отъ матери набожность. Научное образованіе Кантъ получилъ въ университетѣ своего родного города, гдѣ занимался преимущественно философіей, математикой и физикой, а также богословіемъ. На раннее философское направленіе Канта оказала сильное вліяніе философія Вольфа, почему Кантъ въ первый періодъ своей философской дѣятельности заявилъ себя приверженцемъ Вольфіанскаго догматизма. По окончаніи университета Кантъ, вынужденный внѣшними обстоятельствами, нѣкоторое время занималъ мѣсто домашняго учителя. Послѣ девяти-лѣтней дѣятельности домашняго учителя онъ началъ дѣйствовать въ качествѣ университетскаго преподавателя и не оставлялъ этой дѣятельности до 1797 года, когда старческая слабость принудила его прекратить лекціи. Въ теченіе своей продолжительной профессорской дѣятельности Кантъ преподавалъ почти всѣ отрасли наукъ, какія въ Германіи входятъ въ составъ философскаго факультета.—онъ читалъ лекціи въ разное время: по математикѣ и физикѣ, этикѣ и философской энциклопедіи, по физической географіи, по естественному богословію и антропологіи, но большую часть времени по логикѣ и метафизикѣ. Вполнѣ самостоятельнымъ мыслителемъ, проложившимъ совершенно новое направленіе въ философіи, Кантъ заявилъ себя своимъ сочиненіемъ: „Критика чистаго разума“,

вышедшимъ въ первый разъ въ 1781 г. Скоро послѣ этого извѣстность Канта, какъ новатора въ философіи, сдѣлалась повсемѣстною; вся Германія огласилась панегириками въ честь новой философіи и почти каждая философская кафедра въ университетахъ Германіи занята была послѣдователемъ Канта. Слава Канта была такъ велика, что почитатели его и любопытные предпринимали далекія путешествія единственно съ тѣмъ, чтобы видѣть и слышать „Кенигсбергскаго мудреца“. Университеты въ Галле, Эрлангенѣ и Іенѣ дѣлали Канту лестныя предложенія принять тамъ профессуру; но онъ ни за что не рѣшался оставить Кенигсбергъ, который вполнѣ отвѣчалъ всѣмъ его желаніямъ, и вообще Кантъ никуда и никогда не выѣзжалъ изъ Кенигсбергской провинціи. Кантъ всю жизнь оставался глубоко убѣжденнымъ мыслителемъ, который съ полнымъ правомъ могъ сказать о себѣ: „никогда я не скажу чего нибудь, чего я не мыслю“. Безусловная любовь къ истинѣ, строгая добросовѣстность и справедливость, необыкновенная точность и аккуратность во всемъ и неослабная вѣрность долгу были выдающимися чертами его характера. Онъ умеръ отъ старческой слабости въ 1804 г., въ то время, когда ученіе его съ блескомъ царило въ большей части нѣмецкихъ университетовъ.

Важнѣйшія сочиненія Канта, исчерпывающія всѣ главнѣйшіе пункты его критической философіи, суть: „Критика чистаго разума“, „Критика практическаго разума“, „Критика силы сужденія“ и „Религія въ предѣлахъ одного только разума“<sup>1)</sup>.

*Общій характеръ философіи Канта.*—Философія Канта по своему общему характеру и направленію называется „критическимъ трансцендентальнымъ идеализмомъ“. Она называется „критической“ — потому, что Кантъ всякое философствованіе

1) Пока Кантъ не выработалъ критическаго направленія философіи, онъ, какъ замѣчено было, сначала стоялъ на почвѣ Вольфіанской догматической философіи, затѣмъ склонился къ эмпиризму и скептицизму. Въ этотъ періодъ, предшествовавшій критицизму, Кантъ написалъ очень много сочиненій по самымъ разнообразнымъ отраслямъ знанія; навбогѣ выдающимися изъ нихъ являются: „Всеобщая естественная исторія и теорія неба“, „Грезы духовидца“.

ставитъ въ зависимость отъ предварительнаго критическаго испытанія познавательныхъ и вообще духовныхъ силъ чело-вѣка и философія его сама главнымъ образомъ хочетъ быть этимъ испытаніемъ. Она называется „трансцендентальнымъ идеализмомъ“—потому, что имѣетъ дѣло не столько съ самими вещами, сколько съ отношеніемъ разума къ вещамъ, т. е. съ познаніемъ вещей, насколько познаніе ихъ возможно а priori. Кантъ называетъ вниканіе разума въ свое отношеніе къ вещамъ „трансцендентальнымъ созерцаніемъ“. Онъ отрицаетъ возможность познанія, переступающаго за предѣлы всякаго опыта, но въ то же время признаетъ, что элементы, требующіеся для опытнаго знанія, а priori принадлежатъ душѣ, т. е. субъективны или „идеальны“.

„Критика чистаго разума“.—Ученіе Канта о формахъ чувственнаго воззрѣнія—пространствъ и времени, о категоріяхъ и идеяхъ.—Въ „Критикѣ чистаго разума“ Кантъ рѣшаетъ вопросъ о происхожденіи и границахъ нашего знанія, изслѣдуя „чистый“ теоретическій разумъ, т. е. разумъ независимый отъ всякаго опыта. Основныя положенія „Критики чистаго разума“ суть слѣдующія. Для познанія нужны матеріаль и познающая дѣятельность; матеріаль для познанія дается отъ внѣ—изъ опыта, а познающая дѣятельность приводитъ въ порядокъ, объединяетъ или синтезируетъ данный матеріаль, для чего познающей субъектъ обладаетъ присущими ему прежде всякаго опыта различными формами синтеза. Единственный способъ, ка-кимъ можетъ быть данъ матеріаль для познанія, есть чувственное воззрѣніе или воспріятіе, — оно есть необходимая исходная точка всякаго познанія. Но матеріаль, получаемый въ чувственномъ воспріятіи, уже самъ по себѣ имѣетъ извѣстный опредѣленный видъ, и этотъ опредѣленный видъ могла дать ему сама наша воспринимающая способность, т. е. эта способность доставляетъ разсудку нужный матеріаль не безъ нѣкоторыхъ прибавленій отъ себя,—она имѣетъ свои собственныя формы, которыя налагаетъ на данный отъ внѣ матеріаль. Поэтому въ чувственномъ воспріятіи нужно различать два элемента: *содержаніе*, данное отъ внѣ (элементъ апо-

стеріорный), и *формы* воспріятія, чрезъ которыя данное отвѣдѣляется предметомъ для насъ или явленіемъ (элементъ апріорный). Этихъ формъ воспріятія двѣ: *пространство*—форма воспріятія внѣшнихъ предметовъ и *время*—форма воспріятія собственной жизни души. Что эти формы (т. е. представленія пространства и времени) не заимствуются извнѣ, но составляютъ апріорную принадлежность самой воспринимающей способности, это доказывается тѣмъ, что 1) онѣ служатъ условіемъ самаго опыта,—всякій опытъ, чтобы онъ могъ быть сдѣланъ, предполагаетъ всегда представленія пространства и времени какъ уже напередъ данныя: если я въ опытѣ воспринимаю что-либо какъ существующее *внѣ* меня, то это предполагаетъ пространство; если я воспринимаю что-либо *вмѣстѣ* или одно *послѣ* другого, то это предполагаетъ время. 2) Представленія пространства и времени всеобщи и необходимы,—мы никогда не можемъ отвлечься отъ нихъ; мы можемъ мысленно отбросить все, что наполняетъ пространство и время, но не можемъ уничтожить въ себѣ представленій о самомъ пространствѣ и самомъ времени. Необходимость и строгая (т. е. не „сравнительная“ только) всеобщность этихъ представленій суть, по Канту, вѣрные признаки ихъ не эмпирическаго происхожденія, ибо что заимствовано изъ опыта, то имѣетъ только сравнительную всеобщность. Итакъ, пространство и время суть апріорныя и чисто субъективныя формы чувственнаго воззрѣнія.

Чувственное воззрѣніе, какъ сказано, есть необходимая исходная точка всякаго знанія, но оно не есть еще знаніе. Знаніе собственно состоитъ въ синтезѣ воспріятій, выражаемомъ въ сужденіяхъ, запечатлѣнныхъ характеромъ всеобщности и необходимости, а этотъ синтезъ есть дѣло самостоятельности познающаго субъекта (и именно той его способности, которая называется разсудкомъ). Познающая дѣятельность по самому существу своему есть синтезирующая дѣятельность и основныя формы синтеза, выражаемая въ различныхъ сужденіяхъ, суть основныя формы познающей дѣятельности. Этими основными формами познающей дѣятельности, т. е. формами

синтеза, являются *категоріи*, какъ чистыя понятія разсудка. Всѣхъ категорій Кантъ насчитываетъ 12, сводя ихъ съ 4 группамъ. Категоріи эти суть слѣдующія: категоріи *количества*—единство, множество, всеобщность; категоріи *качества*—реальность (утвержденіе), отрицаніе, ограниченіе; категоріи *отношенія*—субстанція и акциденція, причина и дѣйствіе, взаимодѣйствіе; категоріи *модальности*—возможность, дѣйствительность и необходимость. Въ этихъ категоріяхъ ничто не можетъ быть познано, какъ внѣ формъ пространства и времени ничто не можетъ быть воспринято, и эта всеобщность и необходимость категорій есть вѣрный признакъ ихъ апіорнаго происхожденія.

Изъ изложеннаго взгляда Канта на формы чувственнаго воззрѣнія—пространство и время и на категоріи вытекаетъ слѣдующее общее заключеніе. Такъ какъ пространство и время суть чисто субъективныя формы воспріятія, а въ опытахъ мы воспринимаемъ все не иначе, какъ въ этихъ формахъ, то, слѣдовательно, мы воспринимаемъ все не такъ, какъ это существуетъ само по себѣ, а какъ это преобразуется нашимъ воспріятіемъ, налагающимъ на все свои собственныя формы,—мы воспринимаемъ не вещи—каковы онѣ сами по себѣ, а только явленія <sup>1)</sup>. Такъ какъ, далѣе, наше познаніе состоитъ въ синтезѣ явленій, а этотъ синтезъ совершается по категоріямъ, которыя опять суть не что иное, какъ только чисто субъективныя формы нашей мысли, то, слѣдовательно, мы познаемъ не то, что объективно (въ нашей мысли) существуетъ само по себѣ; вещи сами по себѣ не имѣютъ ни единства, ни множественности, вообще не имѣютъ того, что мы мыслимъ въ категоріяхъ,—мысля ихъ по своимъ категоріямъ, разумъ нашъ самъ предписываетъ чувственному міру свои законы. Что такое этотъ міръ самъ по себѣ, для насъ это остается совсѣмъ неизвѣстнымъ. Но при всемъ томъ только этотъ міръ, какъ подлежащій нашему опыту, есть область

<sup>1)</sup> Т. е. представленія вещей, облекшихся въ формы нашего чувственнаго воспріятія.

нашего познанія и нѣтъ знанія о сверхчувственномъ; познание сверхчувственного невозможно.

Правда, въ *идеяхъ* о Богѣ (какъ наиреальнѣйшемъ Существовѣ и безусловномъ основаніи всего существующаго), о душѣ (какъ духовной субстанціи) и о мірѣ (какъ совокупности всѣхъ явленій) мы имѣемъ, повидимому, предметы знанія, лежащіе за предѣлами всякаго опыта. Но эти идеи ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть признаны за представленія о дѣйствительно существующихъ сверхчувственныхъ предметахъ; онѣ имѣютъ такое же чисто формальное значеніе, какое имѣютъ и категоріи, только относятся онѣ не къ разсудку, какъ способности сужденій, а къ разуму, какъ способности умозаключеній. Въ основаніи этой способности лежитъ законъ, требующій для всего условнаго мыслить цѣлость всѣхъ его условій, или—что то же—безусловное, какъ высшій принципъ, который завершилъ бы единство знанія. Но хотя разумъ и необходимо требуетъ мыслить безусловное, это однако не значитъ, что мыслимое безусловное есть дѣйствительно существующій предметъ и что познаніе его возможно. Въ названныхъ трехъ идеяхъ (души, міра и Бога) требованіе безусловной цѣлости и единства знанія безъ всякаго права реализуется и принимаетъ видъ дѣйствительно существующихъ предметовъ: въ этомъ случаѣ нашъ разумъ совершенно обманчиво возводитъ на степень существующаго объекта то, что имѣетъ значеніе только формальнаго требованія. Все значеніе идей разума состоитъ единственно въ томъ, что онѣ, указывая идеальную и потому никогда вполне не осуществимую цѣль познанія, тѣмъ самымъ заставляютъ насъ никогда не останавливаться на достигнутомъ уже познаніи, но идти въ своей познавательной дѣятельности все далѣе и далѣе; слѣдовательно, все значеніе идей единственно только *регулятивное* или направляющее. Поэтому всѣ попытки построить на этихъ идеяхъ научное знаніе всегда должны оказаться бесплодными, и потому всѣ науки, пытавшіяся обратить эти идеи въ предметъ такого же знанія, до какого мы доходимъ относительно предметовъ опыта, всегда оказывались несостоятельными. Эти на-

уки суть: раціональная психологія, раціональная космологія и раціональная теологія, въ совокупности своей образующія такъ называемую метафизику. Раціональная психологія всегда приходила къ однимъ только паралогизмамъ (т. е. къ выводамъ обманчивымъ, — такимъ, истинность которыхъ не можетъ быть доказана); раціональная космологія всегда вела только къ антиноміямъ (т. е. противорѣчащимъ положеніямъ); раціональная теологія состояла въ попыткахъ доказать бытіе Божіе, но она только запутывалась въ однихъ ни къ чему не ведущихъ хитросплетѣніяхъ. Итакъ метафизическое познаніе (т. е. познаніе, обращающееся къ сверхчувственному, къ сущности бытія) совсѣмъ невозможно.

Но Кантъ не былъ, подобно Юму, такимъ мыслителемъ, у котораго этотъ скептический выводъ былъ бы послѣднимъ его словомъ; онъ не остановился, подобно Юму, на одномъ лишь ограниченіи познанія областію представленій данныхъ чрезъ опытъ, но указалъ важное восполненіе недостаточности теоретическаго познанія въ практическомъ проявленіи человѣческаго разума.

*„Критика практическаго разума“.* — Главныя положенія нравственной философіи Канта. — Въ „Критикѣ практическаго разума“. Кантъ рѣшаетъ вопросъ объ основаніяхъ нравственно-практической дѣятельности человѣка и выходитъ изъ того, что въ нашемъ разумѣ различаетъ, кромѣ способности теоретическаго познанія, еще способность посредствомъ представленій и познаній опредѣлять нашу волю къ такой или иной сознательной дѣятельности; эту способность Кантъ и называетъ „практическимъ разумомъ“. Кантъ признаетъ, что мотивы, опредѣляющіе нашу волю къ дѣятельности, суть прежде всего чувственные, — это суть: удовольствіе и неудовольствіе, влеченія, наклонности. Но эти мотивы не единственные; у человѣка есть нѣчто, что направляетъ его волю независимо отъ всякаго чувственнаго побужденія, — это есть присущій разумной природѣ человѣка *нравственный законъ*, на существованіе котораго указываетъ наше непосредственное нравственное сознаніе. Нравственный законъ имѣетъ безу-



словно обязательную силу для нашей воли, его требованія безусловно категоричны; поэтому Кантъ называетъ его *категорическимъ императивомъ*, въ отличіе отъ гипотетическихъ императивовъ, т. е. условныхъ и измѣнчивыхъ эмпирическихъ правилъ воли, которыя имѣютъ значеніе только по отношенію къ извѣстнымъ частнымъ случаямъ, для частныхъ эмпирическихъ цѣлей. Какъ категорическое повелѣніе, нравственный законъ можетъ происходить только изъ чистаго разума (а не эмпирически-условнаго), онъ можетъ вытекать только изъ автономіи (самоузаконовенія) воли разумнаго существа. Воля разумнаго существа, подчиняясь нравственному закону, подчиняется ему не какъ внѣшнему для себя, а какъ такому закону, источникомъ котораго является она сама. Вслѣдствіе этого нравственный законъ по своему дѣйствию существенно отличается отъ всякаго физическаго закона: физическій законъ дѣйствуетъ принудительно, непреодолимо; нравственный законъ не принуждаетъ, онъ только *обязываетъ* (онъ говоритъ: „ты можешь, потому что ты долженъ“); слѣдовательно онъ предполагаетъ *свободу*, ибо только свобода можетъ дать и исполнить нравственный законъ.—Чему же обязываетъ насъ этотъ законъ? Самъ по себѣ, какъ законъ, который протстекаетъ изъ чистаго разума, онъ не можетъ опредѣлять самаго содержанія для дѣятельности воли, онъ можетъ проявляться только какъ чисто формальное требованіе и, какъ формальный только законъ, можетъ проявлять свое дѣйствіе только по отношенію къ данному эмпирическому содержанію нашей практической дѣятельности, т. е. по отношенію къ эмпирическимъ правиламъ, руководящимъ нашею волею; въ этомъ случаѣ нравственный законъ, какъ имѣющій всеобщее и безусловное значеніе, можетъ проявляться какъ требованіе, чтобы изъ эмпирическихъ правилъ воли были избираемы только такія, которыя могутъ быть отрѣшены отъ своей условной ограниченности и расширены до формы всеобщихъ законовъ разума. Отсюда требованіе нравственнаго закона Кантъ формулируетъ такимъ образомъ: „поступай такъ, чтобы правило твоей воли могло вмѣстѣ имѣть

значеніе принципа всеобщаго законодательства“, иными словами: „поступай по такому правилу, относительно котораго ты могъ бы желать, чтобы оно было закономъ природы“.— Единственнымъ побужденіемъ къ исполненію этого требованія нравственнаго закона должно быть только *уваженіе* къ послѣднему (которое является у насъ какъ чувство *долга*), потому что только тогда, когда дѣятельность воли выходитъ единственно изъ этого побужденія, воля бываетъ истинно свободной и ея дѣятельность потому является истинно нравственной; когда дѣйствія воли бываютъ согласны съ нравственнымъ закономъ, но опредѣляются чувственными побужденіями, т. е. совершаются *не единственно ради самаго закона*, то они бываютъ только *законными* (легальными), ‘но не нравственными. Высочайшая цѣль, къ которой въ концѣ всего должна направляться вся нравственная жизнь человѣка, есть *высшее благо*, подъ которымъ нужно разумѣть сумму всего того, чего человѣкъ долженъ достигать и къ чему онъ долженъ стремиться. Какъ существо нравственное, въ силу присущаго ему нравственнаго закона, человѣкъ долженъ достигать высшаго возможнаго для него нравственнаго совершенства (добродѣтели); но человѣкъ не нравственное только существо, а и чувственное, и какъ чувственное существо онъ ищетъ еще соотвѣтственнаго степени его добродѣтели счастья; высшее благо, очевидно, нужно представлять какъ соединеніе высшей добродѣтели съ высшимъ благополучіемъ. Но этого соединенія добродѣтели съ счастіемъ въ этой жизни мы не находимъ: далеко не всегда здѣсь добродѣтель наслаждается счастіемъ и счастье выпадаетъ на долю добродѣтельныхъ. Это противорѣчіе можетъ быть разрѣшено только тѣмъ, что человѣкъ долженъ смотрѣть на себя, какъ на гражданина *сверхчувственнаго міра*, въ которомъ добродѣтель и счастье дѣйствительно должны быть приведены въ гармоническое соединеніе другъ съ другомъ; бытіе сверхчувственнаго міра является, такимъ образомъ, необходимымъ требованіемъ (постулятомъ) практическаго разума. Въ этомъ сверхчувственномъ мірѣ высшее благо можетъ быть осуществлено только при слѣдующихъ

условіяхъ: 1) если *душа безсмертна* и 2) если *существуетъ Богъ*. Въ понятіе высшаго блага входитъ, во 1-хъ, высочайшая добродѣтель, но послѣдняя не можетъ быть достигнута въ предѣлахъ земной жизни; высочайшая добродѣтель предполагаетъ безконечное усовершенствованіе, а это предполагаетъ безконечное продолженіе личнаго существованія, т. е. безсмертіе души; итакъ, если человѣкъ долженъ достигать высочайшей добродѣли, то душа его должна быть безсмертна,—это необходимое требованіе практическаго разума. Во 2-хъ, въ понятіе высшаго блага входитъ соотвѣтствіе между добродѣтью и счастьемъ; это соотвѣтствіе предполагаетъ гармонію между нравственнымъ міромъ и физическимъ, и такъ какъ установить эту гармонію самъ человѣкъ не можетъ (потому что онъ не можетъ подчинить себѣ законы и явленія физическаго міра), а это возможно только для всемогущаго Существа—Бога, то, слѣдовательно, и необходимо признать существованіе Его,—это опять есть неизбѣжное требованіе практическаго разума.—Такимъ образомъ, всѣ тѣ истины, которыя, по Канту, не могутъ быть доказаны теоретическимъ разумомъ, являются для него неустраивимыми требованіями практическаго разума.

„*Критика силы сужденія*“.—Подъ силой сужденія Кантъ разумѣетъ способность мыслить частное содержащимся въ общемъ,—это та способность, посредствомъ которой все эмпирическое разнообразіе природы мы относимъ къ одному сверхчувственному принципу, который заключаетъ въ себѣ основаніе для единства въ этомъ разнообразіи. Такимъ принципомъ служитъ идея *цѣли*, ибо цѣль есть не что иное, какъ понятіе объекта, которое опредѣляетъ, каковъ долженъ быть этотъ объектъ, и потому заключаетъ въ себѣ и самое основаніе дѣйствительности этого объекта. Полное согласіе объекта съ его основаніемъ или цѣлюю есть его цѣлесообразность, поэтому предметъ способности сужденія есть понятіе *цѣлесообразности*. Цѣлесообразность, которой мы ищемъ въ природѣ посредствомъ способности сужденія, представляется намъ въ двоякомъ видѣ—или субъективно, или объективно. Субъек-

тивная цѣлесообразность есть та, которая дается намъ непосредственно при созерцаніи предмета—въ томъ чувствѣ удовольствія, которое возбуждаетъ въ насъ созерцаемый предметъ и которое, происходя только отъ гармоническаго соотношенія между формою предмета и нашею способностью созерцанія, само по себѣ, прежде всякаго изученія предмета, показываетъ намъ, что онъ соотвѣтствуетъ тому, чѣмъ долженъ быть; сила сужденія, имѣющая дѣло съ субъективной цѣлесообразностію, есть *эстетическая*,—объектъ ея есть „прекрасное“ и „высокое“. Объективная цѣлесообразность есть та, о которой мы судимъ, сравнивая данный предметъ съ напередъ составленнымъ понятіемъ о немъ. и состоятъ въ соотвѣтствіи предмета съ этимъ понятіемъ; сила сужденія, имѣющая дѣло съ объективной цѣлесообразностію, есть *телеологическая*,—объектъ ея есть „цѣлесообразность“ въ тѣсномъ смыслѣ слова. Общій результатъ, къ которому Кантъ приходитъ въ своей критикѣ способности сужденія—эстетической и телеологической—тотъ, что хотя мы и необходимо судимъ о вещахъ, съ одной стороны, съ точки зрѣнія ихъ красоты и, съ другой стороны, съ точки зрѣнія цѣлесообразности, но ни красота, ни цѣлесообразность не присущи вещамъ самимъ по себѣ. Основаніемъ для нашихъ сужденій о прекрасномъ служить чувство удовольствія, возбуждаемое созерцаніемъ тѣхъ или другихъ предметовъ, и такъ какъ эстетическое чувство удовольствія имѣетъ не эгоистическій, корыстный характеръ, а общечеловѣческое значеніе (прекрасное нравится всѣмъ, независимо отъ всякаго интереса и по необходимости), то и эстетическія сужденія высказываются съ притязаніемъ на ихъ общегодное значеніе, а это значитъ, что они должны имѣть основаніе, данное а priori и лежащее въ самомъ разумѣ. Какъ не заключающія эгоистическаго элемента и, напротивъ, какъ имѣющія свойство полного безкорыстія и вмѣстѣ съ тѣмъ притязаніе на всеобщее одобреніе, эстетическія сужденія аналогичны съ нравственными сужденіями, и самый высшій взглядъ на прекрасное, по Канту, долженъ состоятъ въ томъ, чтобы считать его символомъ нравственнаго добра.—Точно также

и въ нашихъ телеологическихъ сужденіяхъ, приписывая произведеніямъ природы (главнымъ образомъ органическимъ продуктамъ ея) цѣлесообразность, мы имѣемъ дѣло съ понятіемъ, даннымъ а ргіогі, имѣющимъ значеніе только регулятивнаго принципа для обсужденія явленій природы, для цѣльности познанія о ней. Но хотя необходимость признавать въ природѣ цѣлесообразность существуетъ только въ нашемъ разумѣ, эта необходимость тѣмъ не менѣе имѣетъ то важное значеніе, что даетъ опору для убѣжденія, что міръ какъ цѣлое не могъ имѣть случайное происхожденіе, что бытіе міра указываетъ на бытіе высшаго правящаго міромъ разумнаго Существа.

*„Религія въ предѣлахъ одного только разума“.*—Въ этомъ сочиненіи излагается философское ученіе Канта о религіи. Основная идея этого ученія есть сведеніе религіи на нравственность. Религія и нравственность могутъ находиться вообще въ двоякомъ отношеніи одна къ другой: или нравственность можетъ основываться на религіи, или религія на нравственности. Но въ первомъ случаѣ мотивами нравственныхъ дѣйствій были бы страхъ и надежда, слѣдовательно, эти дѣйствія были бы не совсѣмъ безкорыстны,—иначе сказать, они не были бы чисто нравственными. Поэтому правильное отношеніе между религіей и нравственностью есть то, когда первая основывается на второй. Нравственность необходимо ведетъ къ религіи, потому что высшее благо есть необходимый идеаль нравственной дѣятельности, а этотъ идеаль можетъ быть осуществленъ только Богомъ. Религія, по Канту, есть признаніе всѣхъ нашихъ обязанностей за божественныя заповѣди. Религія бываетъ или откровенная, или естественная. Она есть откровенная, когда человѣкъ въ исполненіи своихъ нравственныхъ обязанностей выходитъ изъ вѣрованія, что онъ суть его долгъ—потому, что имѣютъ божественное происхожденіе; религія есть естественная, когда человѣкъ сначала узнаетъ, что на немъ лежатъ извѣстныя нравственныя обязанности, и потомъ признаетъ ихъ за божественныя заповѣди. Церковь есть нравственное общество, признающее надъ собою божественное.

ственное законодательство. Устройство всякой церкви всегда идетъ отъ какой-нибудь исторической вѣры (или фактически данной—откровенной, или только имѣющей притязаніе на божественное происхожденіе); но церковь тѣмъ болѣе приближается въ своему совершенству, чѣмъ болѣе хранимая ею вѣра историческая переходитъ въ разумную вѣру.

*Значеніе Канта для новѣйшей философіи.*—Кантъ произвелъ великое обновленіе и оживленіе въ области философіи. Его ученіе является центромъ всего философскаго движенія въ новѣйшее время и тѣмъ общимъ корнемъ, изъ котораго вырастаютъ всѣ разнообразныя направленія новѣйшей философіи. Изъ всего философскаго ученія Канта наиболѣе плодотворное вліяніе на движеніе философской мысли оказала, безспорно, его теорія познанія, которая окончателно разрушала догматизмъ прежней философіи (безъ всякой критики прямо признававшей достовѣрность нашихъ опытныхъ понятій) и была оригинальнѣйшей и самой остроумной попыткой примиренія односторонностей двухъ господствовавшихъ до Канта противоположныхъ направленій—идеализма и эмпиризма. Хотя эти направленія возникаютъ и послѣ Канта, но они появляются въ совершенно обновленномъ видѣ и именно подъ вліяніемъ идей Кантовой философіи. Въ то же время и нравственная философія Канта, провозгласившая полную автономію человѣческаго разума, была также совершенно оригинальной нравственной доктриной, которая не могла не произвести своего сильнаго вліянія на послѣдующее движеніе философской мысли.

Тѣ смѣлые выводы, къ которымъ пришелъ Кантъ, конечно, не могли не вызвать и противодѣйствіе его философіи: но изъ прямыхъ противниковъ Канта въ исторіи философіи имѣетъ значеніе только одинъ *Якоби*. За этимъ исключеніемъ, всѣ главнѣйшія направленія новѣйшей философіи, можно сказать, представляютъ собою не что иное, какъ разнообразныя попытки, съ одной стороны, освободить философію Канта отъ нѣкоторыхъ противорѣчій и вообще недостатковъ, которые вкрались въ нее, и съ другой стороны—наиболѣе послѣдо-

вательно провести и развить тѣ результаты, къ которымъ она пришла. Самымъ прямымъ и естественнымъ результатомъ Кантовой философіи является ученіе *Фихте*, положившее начало *идеалистическому* направленію новѣйшей философіи. Ученіе *Гербарта*, основавшего другое главнѣйшее направленіе новѣйшей философіи—такъ называемое *идеалреалистическое*, также стоитъ въ прямой генетической связи съ философіей Канта. Изъ крайностей идеалистическаго направленія и подъ вліяніемъ реализма Гербарта возникаетъ затѣмъ направленіе *материалистическое*. Новыми формами выраженія реализма, выработавшимися опять подъ прямымъ вліяніемъ Кантовой философіи, являются *позитивизмъ* и *новонантіанизмъ* (или *релятивизмъ*), возникшіе какъ противодѣйствіе крайностямъ идеализма. Наконецъ, какъ противодѣйствіе крайностямъ материализма развивается современная *теистическая* философія.

*Н. Страховъ.*

## ИЗЪ ЧТЕНІЙ ПО КОСМОЛОГІИ.

### ПРОИСХОЖДЕНІЕ МІРА.

(Продолженіе \*).

2. Какъ не можетъ быть никакого прямого примиренія между матеріализмомъ и теизмомъ, точно также не можетъ быть подобнаго примиренія между теизмомъ и второю изъ подлежащихъ нашему разсмотрѣнію ложныхъ теорій мірообразованія—дуалистическою. Богъ не можетъ быть истиннымъ Богомъ и творцемъ міра, какъ скоро ему противоположается самосущее, отличное отъ него начало въ видѣ совѣчной ему матеріи. Но какъ въ первомъ случаѣ, какъ мы видѣли, нѣкоторымъ философамъ казалось возможнымъ такое примиреніе путемъ косвеннымъ, черезъ видоизмѣненіе чистаго матеріализма въ действительскій натурализмъ, допускавшій первоначальное созданіе Богомъ самостоятельно дѣйствующей за тѣмъ матеріи съ имманентными ей силами, такъ подобнаго же рода соглашеніе казалось нѣкоторымъ возможнымъ и по отношенію къ дуализму. Это соглашеніе могло быть достигнуто такимъ образомъ, что второе міровое начало, которое въ чистомъ дуализмѣ являлось то какъ сагабитная матерія, то какъ самостоятельное существо (Ариманъ—Зендовесты) лишалось своего самостоятельнаго значенія, признавалось бытіемъ, первоначально происшедшимъ отъ Бога; но затѣмъ оно являлось уже въ качествѣ самостоятельно дѣйствующаго принципа, втораго міротворящаго начала на ряду

\* См. ж. «Вѣра и Разумъ», № 19-й, 1892 г.



съ верховною первопричиною бытія; оно играло почти ту же роль, какъ созданная Богомъ матерія или природа въ натурализмѣ. Какъ самыя теоріи происхожденія міра, исходяція изъ такого воззрѣнія, такъ и мотивы появленія ихъ въ философіи довольно разнообразны; но такъ какъ въ основѣ всѣхъ ихъ лежитъ одна мысль,—о необходимости для объясненія процесса міробытія допустить, кромѣ высочайшей причины міра, нѣкоторое второе, посредствующее между нимъ и міромъ начало творенія, то всѣ подобнаго рода теоріи мы вообще можемъ называть *теоріями посредствованнаго творенія*.

Первоначальный источникъ подобнаго рода теорій—ученіе Платона о душѣ міра, какъ посредствующей между верховнымъ божествомъ и міромъ, мірообразующей сущности. По его ученію Богъ (*ὁ θεομορφός*) прежде созданія міра имѣлъ передъ собою, съ одной стороны, міръ идей, съ другой—матерію; первый представлялъ собою бытіе неподвижное, неизмѣняемое, вѣчное; вторая—постоянно измѣнчивую, беспорядочную, неустроенную массу; изъ идей и матеріи долженъ былъ возникнуть видимый нами міръ. Но для такого возникновенія прежде всего нужно было нѣчто посредствующее, чрезъ что возможно было бы общеніе и взаимопроникновеніе обоихъ элементовъ—идеальнаго и матеріальнаго. Такимъ посредствующимъ началомъ и служить для Платона *душа* (*ψυχή*) *міра*. Она есть не только мыслящее, но и организующее, оживляющее матерію начало. Безъ души не могъ бы возникнуть міръ, какъ упорядоченное и самодвижущееся органическое тѣло. Поэтому Деміургъ прежде всего образовалъ душу міра, смѣшавъ идеальные и матеріальные элементы. Эта міровая душа есть основаніе и источникъ всякаго правильнаго и законосообразнаго движенія во вселенной, преимущественно выражающагося въ стройномъ теченіи астральныхъ тѣлъ, она есть все производящая міровая сила и вмѣстѣ идеальный принципъ единства міра,—его сознаніе, при помощи котораго и цѣлый міръ является не какъ механическое цѣлое, но какъ живое, одушевленное разумомъ существо (*ζῶον ἔμψυχον, ἔννυον*) <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ученіе Платона о душѣ міра изложено въ Тимей. Ср. также Федр, р. 106 245, и Законы. X. 891.

Платонова мысль о необходимости для объясненія происхожденія міра допустить посредствующее между Богомъ и матеріею начало, выразившаяся въ его, довольно впрочемъ неопредѣленномъ въ частностяхъ, ученіи о міровой душѣ, получило дальнѣйшее развитіе въ позднѣйшихъ, состоявшихъ подъ его вліяніемъ системахъ. Съ особенною ясностію эта мысль выразилась въ ученіи Филона. Чтобы согласить абсолютную возвышенность Бога надъ міромъ съ ограниченностію міра, Филонъ считаетъ необходимымъ допустить существованіе между нимъ и міромъ нѣкоторыхъ посредствующихъ сущностей, которыя онъ называетъ силами (*δυνάμεις*), хотя при ближайшемъ опредѣленіи этихъ силъ у него не достаетъ устойчивости и ясности. То онъ описываетъ ихъ, какъ свойства божества, какъ идеи или мысли Бога, какъ части всеобщей, управляющей въ мірѣ силы и разума; то изображаетъ ихъ какъ служителей, посланниковъ и свиту Божества, какъ исполнителей Его воли, какъ души, какъ ангеловъ и демоновъ. Согласить другъ съ другомъ оба эти представленія, дать ясный отвѣтъ о личности этихъ силъ, невозможно. Кромѣ того, всѣ эти силы—существа у Филона объединяются еще въ одной—*Логосъ*. Логосъ, посредникъ между богомъ и міромъ, всецѣло обнимающій въ себѣ отношеніе между божествомъ и міромъ, онъ мудрость и разумъ Бога, идея, обнимающая всѣ идеи, сила, обнимающая всѣ силы; онъ намѣстникъ и посланникъ Бога, органъ міротворенія и міроуправленія, высшій изъ ангеловъ, первородный сынъ Бога, второй Богъ (*δεύτερος θεός*, въ отличіе отъ *ὁ θεός*). Онъ первообразъ міра и сила, которая все созидаетъ въ немъ, душа, которая одѣвается тѣломъ міра, какъ одѣяніемъ. Но вопросъ о личности Логоса остается у Филона въ томъ же неопредѣленномъ положеніи, какъ и вопросъ вообще о личности его силъ <sup>1)</sup>. У Платона вмѣсто одного посредствующаго между Богомъ и міромъ начала (душа—Платона, Логосъ—Филона) является нѣсколько, нисходящихъ по ступенямъ совершенства, такихъ началъ. Первое произведеніе Первосущества есть *νοῦς*, источникъ и область идей, творецъ идеальной множественности

<sup>1)</sup> Целлеръ, Очеркъ исторіи греч. философій 1886. 272, 273.

формъ, какъ единое первосущество — творецъ бытія вообще; произведеніемъ ума является душа міра, которая въ свою очередь производитъ вторую душу, иначе называемую природою (φύσις); только послѣдняя соединена съ тѣломъ міра также, какъ наша душа съ нашимъ тѣломъ.

Особенное оживленіе неоплатоническія идеи о посредствующихъ между Богомъ и міромъ существахъ получили въ первый вѣкъ христіанства въ гностицизмѣ, подѣ влияніемъ отчасти дуалистическихъ восточныхъ воззрѣній, отчасти превратно истолкованнаго христіанскаго ученія о Словѣ Божіемъ. Въ большей части гностическихъ сектъ отъ высочайшаго божественнаго существа отличается *диміургъ*, какъ второстепенное божественное, творческое начало міра; это начало то представляется въ видѣ добраго, хотя и ограниченнаго въ своихъ совершенствахъ, принципа міробытія; то изображается началомъ не только несовершеннымъ, но и злымъ, напоминая собою персидское понятіе объ Ариманѣ и христіанское о діаволѣ. У другихъ гностиковъ, вмѣсто одного диміурга, вводятся цѣлые ряды посредствующихъ между верховнымъ Божествомъ и міромъ существъ, подѣ различными наименованіями; иные — признають міръ твореніемъ низшихъ духовныхъ существъ—ангеловъ <sup>1)</sup>. Нестройное смѣшеніе религіозныхъ языческихъ и

<sup>1)</sup> Такъ, напр., по ученію Керивеа (ок. 115 г. по Р. Хр.) отъ высочайшаго истиннаго Бога должно отличать іудеями почитаемаго Бога, который и сотворилъ міръ. Ученіе объ истинномъ Богѣ возбѣстлялъ вамъ Исусъ Христосъ, одинъ изъ зоновъ, посланный въ міръ для освобожденія его отъ владычества Бога іудеевъ. По ученію Маркіона (ок. 160 г.) отъ высочайшаго Бога должно отличать Диміурга и Космократора,—Бога іудеевъ, сотворившаго міръ и правящаго имъ. Этотъ диміургъ, въ противоположность высочайшему Богу, есть существо хотя и правосудное, но не благое, такъ какъ онъ виновникъ всякаго зла въ мірѣ, жестокъ и измѣнивъ въ своемъ образѣ дѣйствій. Исусъ Христосъ посланъ въ міръ верховнымъ Божествомъ, чтобы освободить міръ отъ этого космократора. У Василида (равно какъ и у Валентина) встрѣчаемъ цѣлые ряды посредствующихъ между высочайшимъ Богомъ и міромъ существъ; сначала Нусъ, затѣмъ Логосъ, Фронисисъ и такъ далѣе до ангеловъ различныхъ степеней, которые и образовали міръ; главою послѣднихъ и есть Богъ іудеевъ. По мнѣнію Сатурнина (равно какъ и Карнократа) міръ сотворенъ не самимъ Богомъ, но семью ангелами, принадлежащими къ низшимъ служебнымъ существамъ, по ихъ образу и подобію; Богъ іудеевъ есть одинъ изъ этихъ ангеловъ. О гностикахъ, см. Ueberweg, Grundriss d. Geschichte d. Philosophie. 1873. II, p. 26—35.

христіанскихъ элементовъ съ неоплатоническими представленіями и преобладаніе фантазіи надъ строгимъ и здравымъ мышленіемъ, дѣлають малоцѣнными въ философскомъ отношеніи эти гностическія воззрѣнія; въ результатѣ остается лишь общая, объединяющая ихъ мысль, о необходимости для объясненія процесса мірообразованія допустить посредствующее между Богомъ и міромъ существо, или нѣсколько такихъ существъ.

Въ новой философіи идеи, подобныя неоплатоническимъ и гностическимъ, также находятъ себя защитниковъ. Такъ извѣстный физикъ прошлаго столѣтія, Лихтенбергъ, сочувственно относится къ мысли о посредствованномъ твореніи. „Я не могу повѣрить“, говоритъ онъ, имѣя въ виду несовершенства и бѣдствія на землѣ, „чтобы можно было доказать, что мы созданы высочайшимъ существомъ, а не произведены, можетъ быть, для препровожденія времени, какимъ либо очень несовершеннымъ существомъ... Много уже лѣтъ тому назадъ я думаю что, міръ можетъ быть дѣломъ какого либо подчиненнаго существа и теперь не могу отказаться отъ подобной мысли. Было бы глупостью думать, будто такой міръ, въ которомъ не было бы никакой печали, ни болѣзни, ни смерти не возможенъ и что настоящій есть наилучшій и единственно возможный. Такъ мы представляемъ себѣ міръ небесный, и еслибы высочайшее существо было творцемъ нашего міра, то и онъ конечно былъ бы такимъ же. Говорить о времени испытанія и о постепенномъ образованіи человѣчества, какъ о цѣли настоящихъ несовершенствъ міра, значить мыслить о Богѣ очень почеловѣчески и говорить пустыя слова. Почему не могутъ существовать различныя степени духовъ, восходя до Божества, и нашъ міръ не можетъ быть дѣломъ одного изъ нихъ? Почему онъ не можетъ быть попыткою, явившеюся вслѣдствіе не полнаго еще знанія истины и не полнаго могущества? Я имѣю въ виду какъ нашу землю, такъ и всю солнечную систему; туманныя пятна, которыя видѣлъ Гершель, суть можетъ быть не что иное, какъ такія же пробныя попытки, недоконченныя и не доработанныя произведенія“<sup>1)</sup>. Въ самомъ дѣлѣ, если у человѣка есть

<sup>1)</sup> Лихтенбергъ у Дробина въ его *Grundlehren der Religionsphilosophie*. 1840. р. 141, 142.

способность и сила производить различные предметы. напр. зданія, машины, соотвѣтствующіе его уму и силамъ, и недостатки этихъ произведеній не могутъ падать на Бога, то отчего же не быть такой же способности и силъ, но, конечно, въ высшей степени, соотвѣтственно высшей природѣ, и у другихъ духовныхъ существъ, — и міры не суть ли ихъ произведенія, недостатки которыхъ свидѣтельствуютъ только объ ограниченности ихъ творцевъ, но не падаютъ на Бога, высочайшаго Творца міра.

Кромѣ прямыхъ и открытыхъ теорій посредствованнаго творенія существуютъ въ новой философіи и другаго рода, сходныя по основной идеѣ попытки, для объясненія происхожденія міра ввести между Богомъ и реально существующимъ міромъ нѣкоторое посредствующее начало, при помощи котораго объяснялось бы возникновеніе въ мірѣ такихъ явленій, которыя повидимому трудно согласить съ признаніемъ непосредственнаго творенія. Такимъ посредствующимъ началомъ является самъ міръ, но, конечно, не въ его феноменальномъ эмпирическомъ существованіи, но въ предшествующей этому существованію идеальной формѣ, какъ міровая субстанція или идея міра. Главная уважительная причина, по которой, по мнѣнію философовъ, раздѣляющихъ это воззрѣніе <sup>1)</sup>, необходимо допустить „содѣйствіе самой твари къ творенію“, какъ бы „самотвореніе конечнаго бытія“, заключается въ относительной, подтверждаемой и фактами исторіи мірообразованія, самостоятельности міроваго развитія. Къ этому присоединяется и другой, не менѣе важный мотивъ, — невозможность согласить съ признаніемъ непосредственнаго творенія существованіе свободы, а вмѣстѣ съ тѣмъ и зла, какъ одного изъ обнаруженій этой свободы. Если Богъ, говорятъ, есть абсолютный и единственный Творецъ міра, то все въ мірѣ вполнѣ не только по матеріи, но и по формѣ бытія должно происходить отъ Бога. Богъ долженъ не только опредѣлить къ бытію вещи, но и тѣ законы и формы, по ко-

1) Weisse, Idee d. Gott. Gottheit. s. 290 et sq. Marheineke, Dogm. § 230. 233. 234. K. Fischer, въ Zeitschrift f. d. Phil. 313. 1. Heft. Sengler. Idee Gottes. II. th. 357. Ramang. System. d. Religionslehre. 322. 323.

торымъ и въ которыхъ обнаруживается ихъ жизнь. Но съ такимъ признаніемъ уничтожается понятіе свободы, потому что, такъ называемыя, свободныя дѣйствія вытекаютъ изъ самаго существа и законовъ человѣческой природы, которые опредѣлены къ бытію именно въ такой, а не иной формѣ Самимъ Богомъ.

Чтобы уклониться отъ этого вывода, необходимо допустить, что міръ имѣетъ свое бытіе съ его свойствами не исключительно отъ Бога, и только отъ него одного, но столько же изъ себя и чрезъ себя самого. Богъ есть только основаніе *возможности* существующаго конечнаго бытія, но свою *дѣйствительность* оно получаетъ само изъ себя, посредствомъ свободнаго само-развитія. Такъ какъ условленное первоначально въ своей возможности Богомъ, міровое бытіе принимаетъ такую или иную опредѣленную форму существованія само собою, между тѣмъ, какъ оно могло бы принять и иную, — то оно свободно и потому цѣлый, условливаемый черезъ этотъ актъ избранія процессъ дѣйствительнаго бытія мы также должны признать свободнымъ. Отсюда, если въ этомъ процессѣ конечное бытіе явится съ несовершенствами и зломъ, то, очевидно, источникомъ этихъ несовершенствъ и зла будетъ самъ міръ; зло входитъ въ него безъ содѣйствія Божія. Такимъ образомъ коренной и глубочайшій источникъ зла будетъ заключаться не въ Богѣ, а въ премірномъ, предшествующемъ опредѣленному, временному бытію міра актѣ свободы конечнаго бытія, — иначе, — въ свободномъ избраніи и желаніи міровой субстанціи или идеи стать именно такимъ, а не инымъ реальнымъ міромъ. Точно также легко и удобно съ точки зрѣнія разсматриваемой нами теоріи происхожденія міра рѣшается и столь спорный и затруднительный вопросъ о свободѣ челоука. Какъ извѣстно, въ этомъ вопросѣ нашъ умъ наталкивается на неразрѣшимое противорѣчіе между эмпирически дознанною несвободою челоуческихъ дѣйствій, подчиненныхъ закону причинной связи въ мірѣ явленій, по которой каждое дѣйствіе *необходимо* условливается предшествующимъ, и необходимо требуемымъ нравственными интересами признаніемъ свободы воли и самоопредѣляемости въ челоука. Но это противорѣчіе разрѣшается

признаемъ трансцендентной свободы и эмпирической несвободности конечнаго бытія, къ области котораго принадлежитъ человѣкъ. Дѣйствія человѣка, какъ индивидуума, какъ эмпирическаго явленія вполне опредѣляются его умопостигаемымъ, трансцендентнымъ характеромъ, съ которымъ онъ является въ міръ, — и въ этомъ отношеніи онъ несвободенъ. Но почему человѣкъ является съ такимъ, а не инымъ нравственнымъ характеромъ, зависитъ отъ того направленія, какое онъ принялъ въ домірной, трансцендентной области бытія, актомъ свободнаго избранія. Такимъ образомъ человѣкъ долженъ быть названъ и свободнымъ, какъ ноумень, по своей трансцендентной натурѣ, и несвободнымъ, какъ феномень, по своей эмпирической сторонѣ, опредѣляемой въ своемъ существѣ актомъ его трансцендентной свободы.

Что же такое это трансцендентное, домірное „конечное бытіе“ вообще, обладающее свойствомъ самоопредѣленія, эта субстанція или саморазвивающаяся идея, стоящая между Богомъ и міромъ и условливающая дѣйствительное бытіе послѣдняго? Черты для болѣе конкретнаго опредѣленія этого посредствующаго между абсолютнымъ и реальнымъ бытіемъ начала дала абсолютная, діалектически развивающаяся идея Гегеля, послѣдователями котораго, такъ называемой *правой стороны*, старавшимся согласить его философію съ теизмомъ, и принадлежитъ разсматриваемая нами теорія. Послѣдователи Гегеля этого направленія не могли не признать силы возраженій, направленныхъ противъ его ученія объ абсолютномъ, не могли не замѣтить, что его діалектически саморазвивающееся абсолютное не есть истинное абсолютное, не есть Богъ въ точномъ смыслѣ, но пантеистическое міровое начало. Но между тѣмъ, не отказываясь отъ излюбленной ими философіи, они не могли отказаться отъ этого, такъ стройно и логически саморазвивающагося начала. Какъ поступить, чтобы сохранить это начало и въ то же время согласить его существованіе съ признаніемъ истинно абсолютнаго въ смыслѣ теизма, съ признаніемъ дѣйствительнаго, отличнаго отъ міра, а не пантеистическаго Бога? Оставалось одно, — выше гегелевскаго мнимо-абсолютнаго и надъ нимъ поставить истинное

абсолютное,—личнаго и живаго Бога. Гегелево абсолютное было разжаловано; его діалектически развивающаяся идея сошла на низшее мѣсто, явилась производною идеею, не абсолютнаго, а конечнаго бытія, происшедшею отъ Бога, хотя и сохранила всѣ тѣ преимущества саморазвитія, какія имѣла у Гегеля. Такимъ образомъ совершилось примиреніе его философіи съ теизмомъ, въ которомъ, по пословицѣ, остались и волки сыты и овцы цѣлы. Абсолютная идея Гегеля осталась со всѣми формами ея развитія, но оказалась идеею не абсолютнаго, а конечнаго, самоопредѣляющагося въ данныя формы бытія. Понятіе саморазвитія, которое у Гегеля есть столько же саморазвитіе, сколько имманентная идеѣ необходимость, видоизмѣнено и усилено привнесеніемъ понятія свободы и дѣйствительнаго самоопредѣленія, къ такому именно, а не иному образу бытія.

Что касается до болѣе конкретныхъ представленій объ этомъ саморазвивающемъ бытіи и до терминовъ, которыми оно обозначается у различныхъ философовъ, то намъ нѣтъ нужды входить здѣсь въ подробности, такъ какъ основная мысль у всѣхъ ихъ одна и та же,—именно мысль о необходимости кромѣ творенія міра Богомъ признать его „самотвореніе“, въ формѣ свободно и независимо отъ него развивающейся міровой идеи или сущности. Такъ, напр. Рейфъ называетъ эту міротворящую сущность *логосомъ*, подъ которымъ разумѣтъ абстрактную или идеальную сущность человѣка, самодѣятельно возникающую изъ божественнаго безразличнаго единства и стремящуюся къ самосознанію. Описываемые Гегелевой философіею процессы развитія абсолютной идеи въ природѣ и духѣ становятся здѣсь процессами развитія этого идеальнаго существа человѣка или логоса. „Человѣкъ“, говоритъ Рейфъ, „долженъ взять на себя страданіе и дѣйствованіе въ міроразвитіи. Богъ самъ по себѣ есть вѣчное, неподвижное единство. Богъ не подлежитъ быванію, не развивается, какъ бы мы ни назвали это развитіе—вѣчнымъ ли (что будетъ прямымъ противорѣчіемъ) или временнымъ. Богъ есть настолько это вѣчное единство, что самъ по себѣ не стоитъ ни въ какомъ отношеніи къ абсолютному акту воли (такъ называетъ иначе Рейфъ логосъ, какъ сущность идеальнаго человѣка). Твореніе и развитіе міра есть



дѣйствіе челоѣческой свободы; въ мірѣ ничего нѣтъ и ничего не случается, что не вытекало бы изъ существа челоѣка и въ чемъ мы не могли бы узнать самихъ себя. Это дѣйствіе— начало всѣхъ вещей, возвысилось изъ вѣчнаго Бога, построило изъ себя мірѣ, создало исторію нашего рода; мы видимъ его раскрытымъ предъ нами въ природѣ и оно же встрѣчается нами въ борьбѣ и дѣлахъ челоѣчества“<sup>1)</sup>. „Идея творенія“, говоритъ Ноакъ, тождественна съ понятіемъ логоса, то есть я, которое въ началѣ міроразвитія выступаетъ какъ реальный, полный по своимъ задаткамъ принципъ, а въ заключеніе является какъ свободное, въ себѣ и для себя сущее самопознаніе, какъ индивидуальный духъ“<sup>2)</sup>.

Что сказать объ общей мысли, лежащей въ основаніи представленныхъ нами попытокъ, ввести, для объясненія міротворенія, посредствующее между Богомъ и міромъ начало, какъ бы оно ни называлось различными философами,—душею міра, диміургомъ, міровою идеею, логосомъ и пр.? Прежде всего должно замѣтить, что эмпирическое и рациональное наблюденіе надъ свойствами и явленіями самого міра не даетъ намъ никакихъ непосредственныхъ указаній на такое начало. Еслибы это начало реально существовало, то мы вправѣ были бы ожидать, что оно выразишь свое бытіе въ какой-либо особой, спеціальной формѣ, съ одной стороны отличной отъ творческаго и промыслительнаго воздѣйствія высочайшей причины міра, съ другой—отъ эмпирическихъ причинъ, которыми опредѣляется происхожденіе и жизнь міровыхъ существъ. Но такого спеціального воздѣйствія, посредствующаго между Богомъ и міромъ начала, опытъ указать не можетъ. Слѣдовательно, признаніе такого начала не есть результатъ наблюденія надъ ходомъ міровой жизни, но вынуждено чисто метафизическими требованіями объяснить какія-либо, трудно объяснимыя при признаніи непосредственнаго творенія, свойства и явленія міра. Итакъ, мы должны обратить вниманіе на эти требованія, и посмотрѣть на столь-

1) System. d. Willensbest. 132. 134.

2) Specul. Religionswiss. 498. Цит. у Каринскаго въ его: «Критич. обзоръ посл. періода Германской философіи» 1873 стр. 98.

ко ли они настоятельны, чтобы вести къ предположенію какаго-либо посредствующаго между Богомъ и міромъ міротворящаго принципа и удовлетворяются ли онѣ признаніемъ его.

Что касается до Платонова ученія о міровой душѣ, служащаго прототипомъ всѣхъ подобнаго рода воззрѣній, то оно слишкомъ тѣсно связано съ его ученіемъ объ идеяхъ и матеріи, чтобы имѣть какое-либо значеніе внѣ круга его философіи, тѣмъ болѣе, что оно представляетъ неудачную попытку устранить существенные недостатки этой философіи. У Платона собственно три принципа міробытія: Богъ, область самосущихъ идей, отношеніе которыхъ къ высочайшему существу крайне неопредѣленно,—и матерія, понятіе о которой также не отличается ясностію. При рѣзкой противоположности между міромъ идей и матеріею, Платону казалось необходимымъ ввести между ними какое-либо посредствующее начало, которое онъ и думалъ найти въ міровой душѣ. Замѣтимъ при этомъ, что самая мысль о міровой душѣ, вынужденная недостатками его собственной философіи, недостаточно имъ выяснена и закрыта разными фантастическими образами, что и привело къ противорѣчащимъ взглядамъ на нее историковъ философіи. Такъ, одни изъ нихъ приписываютъ ей не только разумъ, но и сознаніе, другіе отождествляютъ ее съ математическимъ закономъ природы, преимущественно астрономическимъ, а нѣкоторые (какъ Целлеръ), можетъ быть справедливѣе, замѣчаютъ, что самый вопросъ о личности міровой души для Платона еще не возникалъ <sup>1)</sup>. Болѣе опредѣленные мотивы признанія посредствующаго между Богомъ и міромъ творческаго начала выступаютъ въ ученіи о немъ гностиковъ и неоплатонниковъ. Этихъ мотивовъ два: желаніе наполнить бездну, отдѣляющую высочайше, премирное Существо отъ конечнаго и ограниченнаго матеріальнаго міра рядомъ посредствующихъ между ними существъ и за тѣмъ,—попытка объяснить при помощи этихъ существъ происхожденіе несовершенствъ и зла въ мірѣ. Для насъ въ настоящемъ случаѣ имѣетъ интересъ лишь второй мо-

<sup>1)</sup> Целлеръ, Очеркъ исторіи греческой философіи. Пер. М. Некрасова. 1886, стр. 124.

тивъ. Что касается до вопроса: должны ли мы лѣстницу восходящихъ по ступенямъ совершенства міровыхъ существъ ограничить челоуѣкомъ, какъ послѣднимъ проявленіемъ духовно-разумнаго начала во вселенной, или имѣемъ право допустить ряды высшихъ, посредствующихъ между нимъ и Богомъ, существъ, то этотъ вопросъ имѣетъ самостоятельное, серьезное значеніе и смыслъ, хотя рѣшеніе его не имѣетъ ничего общаго съ тою странною и фантастическою амальгамою іудейскихъ и христіанскихъ понятій, идей греческой философіи и восточныхъ представленій, какую мы встрѣчаемъ у гностиковъ и неоплатонниковъ. Что же касается до мысли, будто введеніемъ посредствующихъ между Богомъ и міромъ существъ выясняется для насъ происхожденіе несовершенства и зла въ мірѣ, то не трудно замѣтить ея несостоятельность. Она одинаково будетъ несостоятельною, станемъ ли мы считать эти существа пантеистическими эманациями существа высочайшаго, къ чему склоняется большинство представленныхъ нами теорій, или самостоятельными, отдѣльными отъ Бога и созданными имъ существами. Въ первомъ случаѣ пониманіе несовершенствъ міра ни сколько не облегчается тѣмъ, станемъ ли полагать ихъ источникъ ближе или дальше отъ существа высочайшаго, такъ какъ они одинаково будутъ *истеченіями изъ того же начала*, модификаціями единаго абсолютнаго. Въ послѣднемъ случаѣ происхожденіе несовершенствъ и зла въ мірѣ, повидимому, объясняется удобнѣе, такъ какъ созданное Богомъ существо въ силу самой своей ограниченности и не полнаго могущества и совершенства естественно должно произвести и міръ несовершенный. Но на самомъ дѣлѣ съ метафизической точки зрѣнія такимъ предположеніемъ ничего не выигрывается для объясненія причины несовершенствъ міроваго бытія. Въ самомъ дѣлѣ, если посредствующее между Богомъ и міромъ существо, назовемъ ли его диміургомъ, ангеломъ, душой міра или иначе, *создано* Богомъ, то оно входитъ въ общее понятіе міра, какъ совокупности бытія сотвореннаго, eo ipso ограниченнаго; оно часть міра, одно изъ существъ его, первоначально произведенное Богомъ, какъ орудіе возникновенія другихъ существъ. Очевидно, и по отношенію къ этому первосуществу возникаетъ

тотъ же вопросъ, какой имѣетъ мѣсто и относительно эмпирически даннаго міра: какимъ образомъ отъ абсолютно совершеннаго Творца могло явиться начало или существо несовершенное и ограниченное сравнительно съ нимъ? По отношенію къ понятію о Богѣ въ сущности все равно, представимъ ли мы его творящимъ прямо ограниченный и несовершенный міръ, или ограниченное существо, производящее въ свою очередь еще болѣе ограниченное и несовершенное произведеніе,—эмпирический міръ. Вопросъ о причинѣ ограниченности міра нисколько не устраняется съ признавіемъ надмірнаго посредствующаго принципа, но только отодвигается отъ міра и переносится на этотъ принципъ.

Что касается до новѣйшихъ теорій творенія при помощи посредствующаго между эмпирическимъ міромъ и абсолютнымъ начала, какое именованіе оно не носило-бы, то оставивъ въ сторонѣ тотъ чисто историческаго свойства мотивъ, какимъ были вызваны эти теоріи,—желаніе сблизить пантеизмъ Гегеля (отчасти Шеллинга) съ теизмомъ, отмѣтимъ только тѣ изъ нихъ, которые имѣютъ метафизическое значеніе. Эти мотивы, какъ мы видѣли: необходимость допустить кромѣ творенія міра Богомъ, нѣкоторое его, какъ выражаются, „самотвореніе“; невозможность иначе объяснить несовершенство и зло въ мірѣ и примирить понятіе свободы съ фактомъ эмпирической необходимости нашихъ дѣйствій. Но дѣйствительно ли эти вопросы рѣшаются гипотезою посредствованнаго творенія?

Что въ настоящемъ теченіи міровой жизни не каждая вновь возникающая вещь творится Богомъ непосредственно, но является вслѣдствіе первоначально данныхъ природою условій, естественнымъ путемъ, что въ мірѣ есть нѣкотораго рода процессъ самотворенія, въ смыслѣ произведенія вещей самою природою,—это конечно справедливо. Мы имѣемъ нѣкоторое право въ прямомъ, а не переносномъ только смыслѣ употреблять обычныя выраженія: природа создала, природа произвела то и то. Но иное дѣло произведеніе вещей изъ данныхъ, первоначальныхъ условій бытія, по даннымъ и опредѣленнымъ законамъ, и иное дѣло происхожденіе самыхъ этихъ первоначальныхъ условій, которыя для міра физическаго составляютъ ве-

щества, силы и законы природы, для міра существъ живыхъ,— первоначально созданные Богомъ родоначальники этихъ существъ. По отношенію къ этимъ условіямъ не можетъ быть никакого естественнаго самотворенія, такъ какъ возможность возникновенія ихъ вовсе не замѣчается въ природѣ первоначально созданнаго Богомъ субстрата физическаго бытія, матеріи съ ея первичными силами. Отсюда необходимо заключить объ ихъ трансцендентномъ происхожденіи, иначе—непосредственномъ твореніи ихъ Богомъ. Такое заключеніе нисколько не подрываетъ ни самостоятельности міра, ни возможности дальнѣйшаго развитія его по законамъ природы, такъ какъ въ этихъ, первоначально данныхъ Богомъ законахъ, положены уже условія такого развитія. Напротивъ, вводя между Богомъ и міромъ какую-либо премірную сущность, почитая міръ развитіемъ этой сущности и въ этомъ смыслѣ признавая самотвореніе міра, мы натаккиваемся на цѣлый рядъ затруднительныхъ вопросовъ, главнѣйшій изъ которыхъ состоитъ въ томъ: сознательна или безсознательна эта сущность? Защитники разсматриваемой нами теоріи затрудняются дать опредѣленный отвѣтъ на этотъ вопросъ и въ туманѣ абстрактныхъ и не вездѣ понятныхъ разсужденій ихъ объ этомъ предметѣ не легко найти просвѣтъ, который бы могъ вывести насъ на путь прямого отвѣта на этотъ вопросъ. Съ одной стороны цѣлесообразный и стройный ходъ міровой жизни и свобода избрать то или иное направленіе міробытія, приписываемое домірному началу, ясно требуютъ признанія его сознательности и личности. Но съ другой стороны этому препятствуетъ гегелевское понятіе объ абсолютной идеѣ, которая, будучи первоначально безсознательна и не свободна, достигаетъ сознанія о личности только продолжительнымъ процессомъ міроразвитія въ лицѣ единственныхъ самосознательныхъ существъ—людей. Абсолютная идея не изначала сознательна, но становится таковою. При томъ же, нужно обратить вниманіе и на то, что до-мірная сущность міра не творитъ міръ, какъ нѣчто вѣдшее само и отъ себя отличное, но самотворитъ его, то есть сама развивается въ міръ. Міръ эмпирическій есть развивающаяся въ пространствѣ и времени идея міра. Но мы видимъ, что весь

процессъ мірообразованія до появленія человѣка есть процессъ бессознательный; не можемъ же мы, напр., приписывать сознанія атомамъ, химическому сродству, силамъ природы и пр. Итакъ очевидно, развитіе міровой идеи есть процессъ бессознательный и самая идея не можетъ искони обладать сознаніемъ.

Но если такъ, то какой смыслъ можетъ имѣть и приписываемый ей признакъ свободы, возможность избрать такое или иное направленіе міроваго бытія? Свобода избранія необходимо предполагаетъ сознательный выборъ и какъ скоро за отсутствіемъ сознанія такого выбора нѣтъ, то все дѣло міротворенія или, что то же, самотворенія становится или случайнымъ, или принимаетъ видъ развитія міра по имманентной идеѣ необходимости. Такая необходимость, болѣе или менѣе соотвѣтствующая закону діалектическаго процесса развитія абсолютной идеи Гегеля, и дѣйствительно вездѣ предполагается у защитниковъ разсматриваемой нами теоріи. Но какъ скоро это допущено, то мысль,—объяснить при помощи посредствующей между богами и міромъ идеи несовершенство міра и зло въ мірѣ лучше, чѣмъ при помощи обыкновеннаго понятія о твореніи, оказывается пустою мочтою. Міровая идея или сущность, будучи бессознательною и развивающеюся по имманентному, діалектическому закону, не можетъ свободно дать такое или иное направленіе своему развитію; міръ не можетъ быть инымъ (напр. лучшимъ), чѣмъ тѣмъ, какимъ онъ является. Не говоримъ о другомъ метафизическомъ затрудненіи, которое возникаетъ даже съ признаніемъ свободы избранія міровою идеею того или другаго направленія бытія. Если міръ несовершенъ и заключаетъ въ себѣ зло, если онъ могъ быть инымъ, чѣмъ онъ есть, то какимъ образомъ могло произойти это уклоненіе міровой идеи отъ нормальнаго пути? Происхожденіе несовершенствъ и зла въ мірѣ нисколько не дѣлается для насъ яснѣе отъ того, что источникъ его будетъ заключаться не въ самомъ мірѣ, непосредственно созданномъ Богомъ, а въ міровой идеѣ, получившей свое начало отъ того же Бога.

Что касается до примиренія, съ точки зрѣнія разсматриваемой нами теоріи фактическаго детерминизма съ требуемымъ нравственными интересами ученіемъ о свободѣ воли,—примиренія, первый поводъ къ которому, какъ извѣстно, подалъ

Кантъ своимъ различіемъ эмпирической и трансцендентной свободы, то оно одинаково противорѣчитъ какъ опыту, такъ и требованіямъ нравственности и само по себѣ нисколько не достигаетъ той цѣли, какую имѣетъ въ виду. Оно противорѣчитъ опыту, представляющему ясные факты свободы воли въ человѣкѣ <sup>1)</sup>. Оно рѣшительно противорѣчитъ нравственнымъ требованіямъ, проповѣдая индивидуальный детерминизмъ, убивая всякую нравственную энергію, уничтожая личное самоопредѣленіе и вмѣненіе, возлагая нравственную отвѣтственность за наши поступки на какой-то премірный независящій отъ человѣка актъ свободы міровой идеи. Для нравственной жизни существенное значеніе имѣетъ увѣренность, что я лично свободенъ и могу быть таковымъ или инаковымъ и потому подлежу нравственному суду совѣсти за свои дѣйствія. Но какъ я могу отвѣчать за нихъ, если они безусловно опредѣлены моимъ „умопостигаемымъ характеромъ“ предопредѣленнымъ актомъ свободы какой-то домірной сущности? Въ уничтоженіи личной свободы сказалось все гибельное вліяніе идеалистическаго детерминизма Гегелевской философіи, которая служила историческою почвою для разсматриваемой нами теоріи происхожденія міра и это вліяніе нисколько не предотвращено тѣмъ, что вмѣсто нужной для нравственности личной (эмпирической) свободы вводится сомнительное понятіе трансцендентной свободы міровой идеи. Не говоримъ о томъ, что понятіемъ такой свободы происхожденіе нравственнаго зла не только не объясняется, но затрудняется еще болѣе, чѣмъ съ признаніемъ индивидуальной свободы. Вопросъ о происхожденіи нравственнаго зла одинаково остается вопросомъ,—станемъ ли мы искать его источникъ въ свободной волѣ человѣка или въ самоопредѣленіи какой-либо міровой сущности. Первое даже гораздо понятнѣе и вѣроятнѣе, такъ какъ воля низшаго, духовно-органическаго существа скорѣе можетъ уклониться отъ нормы, чѣмъ свобода высшаго и болѣе совершеннаго существа,—диміурга, напр., логоса или самоопредѣляющейся міровой идеи.

*В. Курьявцевъ-Платоновъ.*

(Окончаніе будетъ).

<sup>1)</sup> Сжатое изложеніе доказательствъ личной свободы воли, см. въ „Начальныхъ основаніяхъ философіи“. М. 1891, стр. 316--331.

## „МОНАДОЛОГІЯ“ ЛЕЙБНИЦА.<sup>1)</sup>

§ 1. Монада, о которой я говорю здѣсь, есть не иное что, какъ простая субстанція, входящая въ составъ сложной. Она есть простая, т. е. не имѣетъ частей (*Теодицея* ч. II, § 10)<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Издатели очень долго смѣшивали это сочиненіе Лейбница съ другимъ, подъ названіемъ: *«Принципы природы и благодати»*; пока, наконецъ, Эррманъ въ 1840 г. не нашелъ въ Ганноверской библіотекѣ оригинальную рукопись по *Монадологии* и не издалъ ее, какъ отдѣльное сочиненіе. Сочиненіе это написано въ 1714 г. по просьбѣ принца Евгенія Савойскаго, который просилъ Лейбница дать ему руководственныя начала для пониманія его *«Теодицеи»*. Лейбницъ исполняетъ просьбу фельдмаршала и въ тоже время въ письмѣ къ нѣкому Раймонду говоритъ слѣдующее: «Посылаю вамъ маленькое произведеніе, которое я составилъ по моей философіи для принца Евгенія Савойскаго. Надѣюсь, что это небольшое сочиненіе лучше выяснитъ мои мнѣнія, такъ какъ я собралъ въ немъ то, что мною было обнаружено въ журналахъ Парижскихъ, Лейпцигскихъ и Голландскихъ. Въ Лейпцигскихъ произведеніяхъ я пользовался языкомъ схоластиковъ; при другихъ же произведеніяхъ я преимущественно употреблялъ языкъ картезіанскій; между тѣмъ, какъ въ этомъ сочиненіи я попытался выразаться такъ, чтобы быть понятнымъ и тѣмъ, которые не знакомы съ моимъ прежнимъ образомъ выраженій». Ясно, что Лейбницъ въ настоящемъ своемъ сочиненіи старается быть популярнымъ и именно поэтому не вдается въ подробныя философскія объясненія. Но именно это и вводило въ заблужденіе прежнихъ историковъ Лейбницевою философіи, полагавшихъ, что въ *«Монадологии»* можно находить полное спекулятивное обоснованіе всѣхъ началъ Лейбницевою философіи.

<sup>2)</sup> Вотъ первое положеніе Лейбница, которое возбуждаетъ большія недоумѣнія въ дѣлѣ пониманія монадологии. Какимъ путемъ Лейбницъ дошелъ до понятія монады? Что надобно разумѣть подъ этимъ понятіемъ? Какое значеніе имѣютъ монады въ его философской системѣ?—Традиціонное пониманіе историковъ философіи полагаетъ, что Лейбницъ приходитъ къ понятію монады путемъ спекулятивнымъ, что на монады надобно смотрѣть, какъ на антитезу матеріалистическимъ атомамъ, и что своими монадами Лейбницъ рѣшаетъ вопросъ онтологичес-



## 2. Бытіе простыхъ субстанцій надобно допустить, такъ какъ

кій. Но Эдуаръ Дилманъ, специально посвятившій себя изученію монадологіи (См. его: *«Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen»*. Von Eduard Dillmann. Leipzig, 1891), приходитъ къ другимъ заключеніямъ. По его изысканіямъ, Лейбницъ спрашиваетъ не о томъ, что лежитъ въ основѣ всѣхъ вещей, а о томъ какъ надобно представлять себѣ *принципы* вещей. Именно Лейбницъ задается вопросомъ: какъ надобно понимать единство вещи? при существованіи въ ней многихъ частей? Что связываетъ эти части въ единство цѣлаго? Лейбницъ отвѣчаетъ на эти вопросы при посредствѣ аналогіи, по сравненію вещи съ единствомъ человѣческаго существа. Доказавши, что двѣ или многія субстанціи, отдѣльныя другъ отъ друга, какъ бы ни находились близко другъ возлѣ друга, могутъ составлять только случайное единство, а не субстанціальное и такимъ образомъ вещь не могла бы имѣть единой субстанціи, или, при существованіи субстанцій, не было бы единой вещи, Лейбницъ утверждаетъ, что субстанціальное единство вещи требуетъ нераздѣльной сущности (*Wesen*), которую можно полагать въ душѣ или субстанціальной формѣ, по аналогіи съ тѣмъ, что мы находимъ въ своемъ «я». Это «я» не можетъ быть создано или уничтожено посредствомъ приближенія или удаленія частей и составляетъ истинное единство существа въ противоположность пространственному единству. Эти же понятія, по аналогіи, Лейбницъ переносятъ и на каждую единичную вещь, т. е. и въ ней видятъ своего рода «я», душу, субстанціальную связь. «Посредствомъ души или формы, говоритъ Лейбницъ, сообщается истинное единство вещи или тѣлу. Безъ истиннаго, реальнаго единства не было бы субстанціального единства». Сама по себѣ вещь есть только феноменъ, поддающійся безконечному дѣленію; но при существованіи въ ней своего рода души, преобладающей монады или субстанціальной связи (*vinculum substantiale*), она становится истинною единою вещію. Что же это такое *vinculum substantiale* вещи?—Целлеръ (*«Geschichte der deutschen Philosophie»* von Zeller s. 120 Апп.) говоритъ: «субстанціальная связь, судя по всѣмъ предположеніямъ Лейбницевоу системы, есть не иное что, какъ взаимная зависимость монады, основанная на предустановленной гармоніи ихъ активности и пассивности и, когда Лейбницъ выражается такъ, какъ будто бы онъ думаетъ о чѣмъ—то, субстанціально отличномъ отъ монады: то это было у него только приспособленіемъ къ чужой точкѣ зрѣнія». Дилманъ отвѣчаетъ на это: «Никомъ образомъ. Субстанціальная связь, безъ сомнѣнія, есть отличная отъ монады субстанція, именно та, которая дѣлаетъ монады *initium per se* и безъ которой они составляли бы *initium per accidens*, т. е. были бы разрозненными душами тѣла». На чемъ же основывается это *vinculum substantiale*? На природѣ самыхъ монады (см. § 8). По самой природѣ своей они вступаютъ въ связь съ родственными монадами и вслѣдствіе такого или иного средства образуютъ такой или иной *vinculum substantiale*. Пояснимъ это однимъ примѣромъ. Простая монада кислорода (такъ надобно бы выразиться съ точки зрѣнія Лейбница), по самой природѣ своей, кислородности, въ связи съ другими подобными же монадами, составляетъ то, что мы называемъ кислородомъ, какъ химическимъ тѣломъ. Но эта же самая монада кислорода можетъ, по той же природѣ своей, вступить въ иную связь съ другими монадами, нѣсколько отличными отъ ней по своей природѣ или, что тоже, по своей при-

существуютъ сложныя; ибо сложная субстанція есть не иное что, какъ собраніе или *aggregatum* простыхъ <sup>1)</sup>.

родной силѣ. А въ такомъ случаѣ она станетъ пассивною и получитъ другое названіе, какъ вещь. Отсюда возникаетъ различіе или разнообразіе въ *vinculum substantiale* вещи или тѣла. Это различіе и обуславливаетъ собою субстанціальное различіе вещей. Тоже самое происходитъ съ монадами и во всѣхъ физическихъ и органическихъ тѣлахъ. Поэтому тѣло, какъ выраженіе *substantiale vinculum* монадъ, а не самихъ монадъ, есть только явленіе, феноменъ; разрушается или видоизмѣняется сочетаніе монадъ, разрушается или видоизмѣняется и самое тѣло. Вещь только временно реализуется этою связью. Такимъ образомъ Лейбница, на основаніи аналогіи, приходитъ по Диллану къ слѣдующему опредѣленію вещи: «Каждая вещь, какъ единая, имѣетъ своего рода душу, вытекающую изъ природъ монадъ. Эта душа есть соединеніе монадъ, есть то реальное, которое объединяетъ ихъ; она появляется (*erzeugt*) посредствомъ соединенія активной и пассивной силы монадъ; она возникаетъ отъ того, что монады соединяются съ новою, подлѣ нихъ существующею душою; она есть ихъ *realitas unionalis, substantia unionalis, res unitiva*. Слѣдовательно не она собираетъ отдѣльныя монады въ цѣлое, но сама есть соединеніе монадъ. Это значитъ, что она въ единствѣ есть то, что монады суть во множествѣ; она есть неделимое единство, соответствующее цѣлому составленному изъ монадъ». Все это говорится о сложной субстанціи, подчиняющейся одной господствующей монадѣ, или о вещи вообще. Надобно помнить это опредѣленіе вещи; оно даетъ возможность понять ошибочность традиціоннаго пониманія Лейбницевою философіи.

<sup>1)</sup> Кирхманъ признаетъ это положеніе Лейбница слабымъ. Почему же? Потому что простое и сложное суть только относительныя понятія, относительныя формы мышленія, а не постоянныя свойства вещей. Пребывающее (*Stetige*) въ пространствѣ и времени не есть нѣчто простое или сложное: но только постоянно открывающееся въ пространствѣ и времени, какъ показываетъ наблюденіе. Правда, само пространство и время мысленно могутъ быть подѣлены нами на свое простое и сложное: но это дѣленіе не есть дѣйствительное, а только мысленное. Тоже самое надобно сказать и о всѣхъ предметахъ, наполняющихъ пространство. Можетъ ли, напримѣръ, кусокъ золота быть раздѣленъ на простыя части, этого нельзя рѣшить *a priori*; это можетъ быть рѣшено только *a posteriori*. Если же физики допускаютъ при этомъ неделимыя атомы, то это гипотетическое предположеніе; оно не можетъ быть подтверждено опытомъ. Такимъ образомъ § этотъ не доказываетъ абсолютнаго существованія простыхъ предметовъ. Такъ разсуждаетъ Кирхманъ. Отвѣчаемъ. Лейбницъ весьма ясно сознавалъ и неоднократно выражался, что въ приложеніи къ опытнымъ фактамъ, къ дѣйствительнымъ вещамъ, наши понятія о нихъ: *простое и сложное* имѣютъ относительное значеніе. То, что мы теперь признаемъ простымъ, можетъ впоследствии оказаться сложнымъ и наоборотъ. Но можно ли думать, что мыслящій человѣкъ долженъ отказаться отъ понятій простоты и сложности? Можно ли эти понятія, какъ категоріи мыслящаго духа, признать ненужными? Рѣшительно нѣтъ. Когда физикъ раздѣляетъ физическія явленія на простыя и сложныя, или химикъ дѣлитъ химическія тѣла на простыя и сложныя: то только такимъ образомъ они развиваютъ

3. Тамъ же, гдѣ нѣтъ частей, нѣтъ ни протяженія, ни фигуры, ни возможной дѣлимости. Эти то монады и суть дѣй-

свою науку и обогащаются опытомъ. Ихъ удачное или неудачное дѣленіе ничего не говоритъ противъ абсолютной необходимости дѣлить всё явленія и всё тѣла на простые и сложные. И атомисты своимъ ученіемъ объ атомахъ, и Лейбницъ своимъ ученіемъ о монадахъ высказываютъ только гипотетическія предположенія, не подтверждаемыя опытомъ. Это правда. Но обѣ стороны поступаютъ рационально. И должны ли мы отдать предпочтеніе гипотезѣ атомистической или монадологической—это рѣшается уже не на основаніи категорій простоты и сложности, а на другихъ научныхъ и философскихъ основаніяхъ. Когда современное естествознаніе говоритъ, что «безконечное міровое пространство не представляетъ абсолютной пустоты; что наоборотъ, или само по себѣ, или по своему содержанию оно представляетъ абсолютное «что-то», т. е. «что-то», независимое въ своемъ существованіи ни отъ какихъ намъ извѣстныхъ условій; что это «что-то», такъ называемый *мировой эфиръ*, можно уподобить совершенному раствору, изъ котораго, при неизвѣстныхъ намъ условіяхъ, *выдѣлилось*, да вѣроятно и выдѣляется постоянно *вещество*, какъ выдѣляется кристаллъ изъ раствора; и что, наконецъ, по всей вѣроятности, этотъ эфиръ неразлученъ съ той міровой энергіей, которая есть источникъ всякой силы, проявляемой веществомъ, и всякаго движенія». (См. рѣчь профессора И. П. Скворцова: «Въ чемъ сила жизни и всей природы?» Харьковъ, 1892): то здѣсь слово эфиръ замѣняетъ Лейбницева монаду, съ тѣмъ только различіемъ, что эфиръ мыслится какимъ то растворомъ вещества и силы: между тѣмъ какъ Лейбницъ исключительно держится динамической точки зрѣнія и признаетъ свои монады только природными единицами силъ. Намъ кажется, что современное естествознаніе этимъ ученіемъ своимъ уже сближается съ Лейбницевою монадологіею. Главная же ошибка Кирхманова возраженія, (впрочемъ больше реалистическаго, чѣмъ традиціоннаго характера) происходитъ изъ смѣшенія природной или у Лейбница динамической простоты съ математическимъ единствомъ. Именно поэтому Кирхманъ говоритъ, что Лейбницева простая монада не выражаетъ никакихъ свойствъ дѣйствительнаго предмета, напримѣръ, свойства золота; именно поэтому онъ задается вопросомъ, можно ли атомъ или монаду подвергать дальнѣйшему дѣленію, и ожидаетъ подтвержденія этого отъ опыта. Но возражать подобнымъ образомъ значить возражать противъ традиціоннаго пониманія Лейбницева ученія, а не противъ дѣйствительнаго, подлиннаго. Лейбницева монада не есть единое математическое число, а простая субстанція, одаренная всѣми свойствами природы. Лейбницъ именно училъ, что монада въ зародышѣ есть динамическая носительница всѣхъ силъ природы. Онъ называетъ свою монаду микроскопомъ, концентрированнымъ въ одномъ пунктѣ міромъ, зеркаломъ міра, отражающимъ (repräsentirt) въ миниатюрѣ то, что содержится въ грандіозныхъ разбрахъ во всемъ мірѣ. Лейбницева монаду поэтому всего скорѣе можно было бы сравнить не съ математическою единицею, а съ физиологическою клѣточкою, если бы только клѣточки можно было приписать простоту и неразрушимость. Соотвѣтственно съ этимъ Лейбницъ, какъ мы сейчасъ увидимъ (см. примѣч. къ § 3), устанавливаетъ свои понятія о пространствахъ и веществахъ.

ствительные атомы природы; однимъ словомъ они суть элементы вещей <sup>1)</sup>).

<sup>1)</sup> Лейбницъ выводитъ безпространственность монады изъ ея простоты не спекулятивно, а на основаніи аналогіи. Какъ наша душа, будучи единой и простой, при своемъ движеніи или развитіи, представляетъ всѣ предметы въ пространствѣ: такъ и всѣ монады, соединяясь вмѣстѣ для образованія извѣстнаго тѣла или всего міра, представляютъ (геррѣäsentigen) всѣ свои природныя свойства тоже въ пространствѣ. Пространство слѣдовательно есть лишь представленіе монады; оно возникаетъ отъ движенія активныхъ и пассивныхъ силъ монады, отъ отраженія ихъ природныхъ свойствъ въ протяженіи. «Протяженіе (въ длину, высоту и глубину), говоритъ Лейбницъ, есть не иное что, какъ одновременное повтореніе извѣстной природы или, что тоже, многихъ вещей одной и той же природы за-разъ въ извѣстномъ порядкѣ сосуществованія»; а время есть повтореніе того-же самаго, но не одновременно, а послѣдовательное. Само же по себѣ протяженіе есть относительное понятіе; оно разрѣшается на множество, непрерывность и существованіе многихъ частей въ одно и то же время; какъ время представляетъ то же самое только въ послѣдовательномъ порядкѣ. Впрочемъ Лейбницъ различалъ намъ присущее представленіе пространства отъ представленія его виѣшними предметами. Мы сначала представляемъ цѣлое пространство, создаемъ изъ него различныя геометрическія фигуры, линіи и доходимъ до математической точки; въ природѣ же существуетъ обратный порядокъ; тамъ существуютъ сначала своего рода динамическія, безпространственныя точки или монады, и изъ нихъ уже образуются физическія линіи, фигуры и весь физическій міръ въ пространствѣ. Нѣтъ ли здѣсь противорѣчія между нашимъ представленіемъ пространства и природнымъ? Лейбницъ отвѣчаетъ: Хотя въ природѣ никогда нельзя видѣть тождественныхъ фигуръ съ математическими; тѣмъ не менѣе феномены природы должны быть разсматриваемы по законамъ математики, и хотя математическія разсужденія идеальны: но это не уменьшаетъ ихъ полезности; потому что дѣйствительныя вещи не отступаютъ отъ правилъ математики. Такимъ образомъ и наше, и природное представленіе пространства въ сущности есть идеальное, т. е. вытекаетъ изъ динамической природы монады. Сообразно съ этимъ Лейбницъ видоизмѣняетъ и самое понятіе о вещи. Если пространство есть только наше представленіе и представленіе природныхъ свойствъ монады: тогда и самая вещь въ пространствѣ не есть объектъ, а есть только феноменъ монады, есть отраженіе или выраженіе (геррѣäsentation) существующаго взаимоотношенія между монадами въ давнее время. Поэтому вышеустановленное нами понятіе Лейбница о вещи (См. прим. къ § 1) должно быть дополнено слѣдующими чертами. Вещь не есть основаніе или причина наполненія пространства; вещь есть только феноменъ, есть представленіе самой природы, есть картина взаимныхъ природныхъ отношеній монады. Если же вещь не есть причина наполненія пространства, если она есть только феноменъ: то и пространство не есть феноменъ того порядка, который лежитъ въ основѣ тѣла, т. е. монады: но есть порядокъ отношеній монады, порядокъ самихъ феноменовъ, самихъ вещей, отражающихся въ этихъ феноменахъ. Другими словами, и пространство и вещи имѣютъ только гносеологическое значеніе. Такимъ образомъ нельзя спрашивать, почему безпространственныя монады образуютъ пространства; какъ нельзя спрашивать, почему безпространственная ду-

4. Нельзя также опасаться разрушенія ихъ и нельзя представить себѣ, чтобы простая субстанція могла исчезнуть естественнымъ образомъ. (*Теод.* 11, § 89).

5. На томъ же основаніи нельзя представить себѣ, чтобы простая субстанція могла появиться естественнымъ образомъ; такъ какъ она не можетъ составиться изъ сложенія.

6. Поэтому можно сказать, что монады начинаются и прекращаются вдругъ, т. е. онѣ возникаютъ только посредствомъ творенія и прекращаются посредствомъ уничтоженія; тогда какъ все сложное начинается и прекращается посредствомъ частей.

7. Нѣтъ также возможности объяснить, какимъ образомъ монада внутри себя могла бы быть переименована или измѣнена какимъ либо другимъ созданиемъ; потому что въ нее нельзя привнести, ни допустить въ ней никакого внутренняго движенія, которое могло бы быть возбуждено, напряжено, увеличено или уменьшено со-внѣ, какъ это бываетъ возможно въ субстанціяхъ сложныхъ, у которыхъ совершается измѣненіе въ частяхъ. У монадъ нѣтъ оконъ, чрезъ которыя предметы могли бы вступать или выступать. Акциденціи (случайныя свойства) не отдѣлимы отъ своихъ субстанцій и не могутъ находиться внѣ ихъ, какъ иногда схоластики представляли себѣ чувственные виды предметовъ. Такимъ образомъ ни субстанція, ни акциденція не можетъ проникать въ монаду со-внѣ <sup>1)</sup>.

8. Тѣмъ не менѣе, монады должны обладать нѣкоторыми свойствами, иначе онѣ не были бы и бытіями; и еслибы просла человеческая видитъ всѣ предметы въ пространствѣ. Въ томъ и другомъ случаѣ связывается аналогическій фактъ; онъ вытекаетъ изъ взаимныхъ соотношеній монадъ, а не изъ ихъ сущности. Кантъ тоже училъ, что пространство и время суть только мысленныя категоріи.

<sup>1)</sup> Кирхманъ полагаетъ, что Лейбницъ (отъ § 4 до § 7) доказываетъ свое монадическое ученіе путемъ дедуктивнымъ и упрекаетъ его въ этомъ. Но достаточно припомнить сказанное нами въ предшествующихъ примѣчаніяхъ, чтобы видѣть, что Кирхманъ ошибается. Нѣтъ, не произвольная или отвлеченная дедукція лежитъ въ основѣ всего этого ученія, а основанная на законѣ аналогіи; Лейбницъ сравниваетъ монаду съ человѣческой душою и отношеніе монады къ вещи съ отношеніемъ души человѣческой къ ея тѣлу. Что же надобно сказать о философской дедукціи, основанной на законѣ аналогіи? Законъ аналогіи есть единственный законъ для правильнаго пониманія жизни; если мы откажемся отъ этого за-

тыя субстанціи не различались по своимъ свойствамъ, то не было бы никакой возможности замѣчать какое-либо измѣненіе въ предметахъ; потому что все находящееся въ сложныхъ субстанціяхъ доставляется имъ только простыми ингредиентами; и монады, лишенныя свойствъ, были бы не различимы одна отъ другой, такъ какъ онѣ не различались бы и между собою по своимъ свойствамъ; и слѣдовательно, предположивши пространство наполненнымъ, всякое (отдѣльное) мѣсто (въ немъ) содержало бы движеніе, тождественное съ прежнимъ, и одно состояніе предметовъ не было бы отличаемо отъ другаго.

9. Необходимо также, чтобы всякая монада отличалась отъ всякой другой; ибо въ природѣ никогда не бываетъ двухъ предметовъ совершенно сходныхъ, у которыхъ нельзя было бы находить внутренняго различія, т. е. такого, которое не основывалось бы на внутреннемъ признакѣ.

10. Я соглашаюсь также съ тѣмъ, что всякое созданіе подлѣжитъ измѣненію, а слѣдовательно и созданная монада; и что это измѣненіе продолжается въ ней непрерывно.

11. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что естественныя измѣненія монадъ протекаютъ изъ внутренняго принципа; потому что

кона въ научныхъ или философскихъ изысканіяхъ: то никогда не поймемъ жизни, разлитой въ природѣ и даже во всемъ человечествѣ.—Въ отношеніи къ § 4, еще Кантъ замѣтилъ, какъ говоритъ Кирхманъ, что уничтоженіе естественнымъ образомъ можетъ происходить не только посредствомъ дѣленія, но и посредствомъ постепеннаго уменьшенія реальной степени силы. Такъ камень, брошенный въ верхъ, постепенно лишается силы верженія. Если Кантъ это замѣтилъ, то онъ не понялъ Лейбница или понялъ его традиціонно. Лейбницъ своимъ § хочетъ сказать тоже, что говоритъ намъ и современное естествознаніе: въ природѣ всегда сохраняется столько силъ, сколько ихъ есть на самомъ дѣлѣ, ни больше, ни меньше. Но это относится къ природнымъ силамъ или монадамъ, а не къ ихъ словенію. Что же касается сложныхъ силъ, возникающихъ изъ природныхъ: то Лейбницъ, какъ и всѣ динамисты, допускалъ не только уменьшеніе, дѣленіе, но и постепенное видоизмѣненіе, или, какъ теперь говорить, превращеніе ихъ въ другія силы. Простыя силы Лейбница: не должно отождествлять съ сложными. Отсюда и заключеніе Кирхмана, что §§, слѣдующія за § 4, будто бы сами собою падаютъ,—доказываетъ только полное непониманіе Лейбница. Вотъ образчикъ того, до какой степени традиціоннымъ пониманіемъ можетъ быть извращено подлинное ученіе Лейбница даже у такого философа, какъ Кантъ.—Что же касается § 7, то Кирхманъ признаетъ его правильнымъ и вполнѣ согласнымъ съ тѣмъ, что говоритъ Лейбницъ въ § 8; а потому и мы не останавливаемся на этомъ.

внѣшняя причина не можетъ вліять на ихъ внутренность. (Теод. II, § 396. 400).

12. Но отсюда же слѣдуетъ, что кромѣ принципа измѣненія, должно существовать нѣчто подпадающее измѣненію, которое, такъ сказать, сообщаетъ специализированіе и разнообразіе простымъ субстанціямъ.

13. Это нѣчто должно содержать множество въ единствѣ или простотѣ; потому что всякое естественное измѣненіе совершается постепенно, т. е. нѣчто измѣняется, а нѣчто сохраняется; и слѣдовательно, необходимо, чтобы въ простой субстанціи существовало множество возбужденій и отношеній, хотя въ ней и нѣтъ частей.

14. Переходное состояніе, содержащее и воспроизводящее множественность въ единствѣ или въ простой субстанціи, есть не иное что, какъ то, что я называю *представленіемъ*, которое надобно отличать отъ воспріятія или отъ сознанія, какъ это откроется впоследствии. Именно въ этомъ сильно ошибались картезианцы, считавшіе за ничто представленія, не замѣчаемыя. Это же привело ихъ къ мнѣнію, что только духи суть монады и что нѣтъ душъ животныхъ и другихъ энтелекій. Поэтому же они, подобно простымъ людямъ, продолжительное оцѣпененіе смѣшивали съ смертію въ строгомъ смыслѣ, что привело ихъ къ схоластическому предразсудку о душахъ (животныхъ), совершенно особенныхъ. Сообразно же съ этимъ умы слабые пришли къ мнѣнію о смертности душъ <sup>1)</sup>.

15. Дѣйствіе внутренняго принципа, совершающаго измѣненіе или переходъ одного представленія къ другому, можетъ быть названо *пожеланіемъ*. Справедливо, что пожеланіе не всегда достигаетъ совершенно полнаго представленія, къ ко-

<sup>1)</sup> Простота легко согласуется со множественностію. Душа наша проста, тѣмъ не менѣе она обладаетъ многими психическими состояніями, мыслями, чувствованіями, желаніями и пр. Тѣмъ не менѣе Кирхманъ упрекаетъ Лейбница въ томъ, что онъ усволяетъ себѣ эти понятія не дедуктивнымъ путемъ, а аналогическимъ, и этимъ будто бы измѣняетъ спекулятивному выведенію своихъ монадологическихъ положеній. Но Лейбницъ, какъ мы замѣчали уже, никогда не задавался цѣлію обосновывать свою философію однимъ лишь путемъ спекулятивнымъ; онъ равно допускаетъ методъ опытный или аналогическій, и спекулятивныя соображенія.

торому стремится; но всеже оно всегда достигаетъ чего-либо изъ этого и переходитъ къ новымъ представленіямъ.

16. Мы испытываемъ въ себѣ самихъ множественность въ простой субстанціи, когда находимъ, что самая незначительная мысль, сознаваемая нами, обнимаетъ разнообразіе въ объектѣ. Такимъ образомъ, кто признаетъ душу простой субстанціей, тотъ долженъ признавать въ монадѣ эту множественность. И Бель не долженъ бы находить при этомъ затрудненія, какъ онъ находить это въ своемъ Лексиконѣ, въ статьѣ *Rorarius* <sup>1)</sup>.

17. Надобно далѣе согласиться, что представленіе и все зависящее отъ него, не можетъ быть объяснено механическими причинами, т. е. посредствомъ фигуръ и движеній. Если предположить, что человѣкъ есть машина, устройство которой приводитъ къ мышленію, чувствованію и представленію: то эту машину можно представить себѣ въ увеличенномъ видѣ,

<sup>1)</sup> Лейбницъ отождествляетъ пожеланія (*appetites*) съ стремленіями (*tendances*) и говорить, что вслѣдствіе пожеланія совершается переходъ отъ одного представленія къ другому. Кирхманъ упрекаетъ его въ смѣшеніи пожеланій съ представленіями. Но еще схоластики говорили: *ignoti nulla cupido* (нельзя желать неизвѣстнаго). Надобно полагать поэтому, что съ каждымъ желаніемъ или стремленіемъ соединяется такое или иное представленіе, хотя оно можетъ оставаться очень темнымъ, инстинктивнымъ, малосознаваемымъ. Кирхманъ говоритъ еще, что переходъ отъ одного представленія къ другому условливается закономъ ассоціаціи, а не желаніями или стремленіями: но законъ ассоціаціи нисколько не исключаетъ элемента пожеланій или стремленій. Волевой элементъ присущъ самому темному представленію и только въ логическомъ мышленіи мы отдѣляемъ желаніе отъ представленія и наоборотъ. Лейбницъ поэтому нисколько не ошибается утверждая, что наши представленія текутъ въ связи съ нашими желаніями (по закону ассоціаціи), хотя бы эти желанія были очень темными и неопредѣленными.—Кирхманъ говорить наконецъ, что монада по Лейбницу не можетъ выступать изъ себя вовнѣ; а потому ея желанія, при переходѣ отъ одного представленія къ другому, не могутъ осуществляться во внѣшней жизни. Мы можемъ напр., желать выстроить домъ, можемъ имѣть представленіе этого дома: но такъ какъ монада не можетъ выступать изъ себя; то ея желаніе должно оставаться неосуществимымъ. Вотъ образчикъ традиціоннаго непониманія Лейбница. Никогда Лейбницъ не училъ подобной негѣлости, какъ это обыкновенно усволяетъ ему традиціонное пониманіе. Онъ училъ только о неизмѣнности природы монады; нельзя напр., какъ это утверждаетъ и современное естествознаніе, измѣнить природу кислорода въ природу азота: но тѣ сочетанія, въ которыя можетъ вступить кислородъ или азотъ, вопли подпадаютъ вліянію активныхъ и пассивныхъ силъ монады. Феномены вещей, какъ координація монады, могутъ подпадать видоизмѣненію: но самыя монады, или ихъ природы, остаются недоступными стороннему вліянію, а потому—неизмѣнными.



съ сохраненіемъ той же пропорціональности: такъ что въ нее можно войти, какъ въ нѣкоторую мельницу. Всматриваясь въ ея внутренность при этомъ предположеніи, можно будетъ видѣть, что однѣ части (колеса) движутъ другія, но никогда нельзя будетъ понять представленія. Такимъ образомъ въ простой субстанціи, а не въ сложеніи или машинѣ надобно искать его. Только этого надобно искать въ простой субстанціи, т. е. представленій и ихъ измѣненій. А также только въ этомъ одномъ могутъ состоять всѣ *внутреннія дѣйствія* простыхъ субстанцій <sup>1)</sup>.

18. Наименованіе энтелехіи можно усвоить всѣмъ простымъ субстанціямъ или созданнымъ монадамъ; потому что онѣ содержатъ въ себѣ извѣстное совершенство (*ἐχουσι τὸ εὐτελέεσ*) и обладаютъ самодовлѣмостью (*αὐτάρχεια*), которая дѣлаетъ ихъ источникомъ всѣхъ своихъ внутреннихъ дѣйствій и, такъ сказать, безтѣлесными автоматами (*Теод. II. § 87*) <sup>2)</sup>.

19. Если мы назовемъ душею все то, что въ общемъ указанномъ мною смыслѣ обладаетъ представленіями и пожеланіями: то душами могутъ быть признаны всѣ простыя субстанціи или сотворенныя монады; но такъ какъ мысль есть нѣчто большее, чѣмъ простое представленіе: то я согласенъ, что общее имя монадъ и энтелехій достаточно для простыхъ субстанцій, имѣющихъ только представленія; *душами* же надобно называть только тѣ простыя субстанціи, которыхъ представленія бывають болѣе раздѣльными и сопровождаются воспоминаніемъ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Кирхманъ является крайне несправедливымъ, упрекая Лейбница въ томъ, что онъ заимствуетъ доказательство, приводимое въ этомъ §, изъ опыта или самообладанія, а не изъ дедукціи. Упрекъ традиціонный; но онъ ложенъ уже потому одному, что „Монадологія“ Лейбница вовсе не есть спекулятивное обоснованіе его философіи. Лейбницъ и теперь, какъ всегда, примиряетъ внѣшній опытъ и самонаблюденіе въ единствѣ философскаго мышленія.

<sup>2)</sup> Кирхманъ замѣчаетъ, что *αὐτάρχεια* (*самодовлѣмость*) у стоиковъ и Эпикура выражала возможность отдаваться покою, а не самодѣтельности, въ какомъ смыслѣ употребляетъ здѣсь это слово Лейбницъ; но замѣчаніе это едвали заслуживаетъ какого-либо вниманія. Нельзя предаваться покою безъ полной независимости въ своей дѣятельности.

<sup>3)</sup> Лейбницъ отличаетъ монады съ темными представленіями отъ монадъ съ представленіями ясными; но его темныя монады не должно смѣшивать съ Гартмановскимъ „безсознательнымъ“, такъ какъ Лейбницевыя темныя монады, по крайней мѣрѣ нѣкоторыя, сохраняють возможность достигать ясныхъ представленій,

20. Ибо и въ себѣ самихъ мы испытываемъ состояніе, когда не припоминаемъ ничего и не имѣемъ никакого раздѣльнаго представленія, какъ это бываетъ, когда мы впадаемъ въ обморокъ, или когда бываемъ отягчены глубокимъ сномъ, безъ всякаго сновидѣнія. Въ этомъ состояніи душа не отличается замѣтно отъ простой субстанціи; но такъ какъ это состояніе бываетъ не продолжительно и она освобождается отъ него, то она и есть нѣчто большее, чѣмъ простая субстанція (*Teod. II, § 64*).

21. Но отсюда не слѣдуетъ, чтобы простая субстанція могла существовать безъ всякаго представленія. Это невозможно даже въ силу вышеуказанныхъ основаній; ибо какъ она не можетъ погибнуть, такъ не можетъ и существовать безъ какого либо пожеланія, которое есть не иное что, какъ представленіе. Но когда въ ней появляется великое множество незначительныхъ представленій и не можетъ быть различено, тогда наступаетъ головокруженіе, какъ это бываетъ, когда человѣкъ безъ перерыва кружится много разъ въ одномъ и томъ же направленіи, и наступаетъ помраченіе, расслабляющее насъ и лишаящее насъ возможности различать что либо. Смерть можетъ на нѣкоторое время вызывать въ животныхъ подобное состояніе.

22. А такъ какъ всякое настоящее состояніе простой субстанціи естественно есть слѣдствіе ея предшествовавшаго со-  
 чего не бываетъ съ Гартмановскимъ „безсознательнымъ“. — Кирхманъ говоритъ, что допущеніе безсознательныхъ представленій утверждается у Лейбница на *petitio principii*, т. е. не основано ни на чемъ. И однакоже Лейбницъ допускаетъ ихъ на основаніи закона аналогіи, сравниваетъ ихъ съ состояніемъ человѣка во время обморока, головокруженія или глубокаго сна. Можно ли утверждать, что во всѣхъ подобныхъ состояніяхъ, человѣкъ не имѣетъ никакихъ представленій? Конечно, нѣтъ; человѣкъ только слабо или темно сознаетъ ихъ; потому то Лейбницъ въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій называетъ ихъ незначительными представленіями (*petites perceptions*). — Кирхманъ утверждаетъ, что эти незначительныя представленія, какъ и самыя состоянія обморока, головокруженія и сна, плохо согласуются съ предустановленною гармоніею, по которой монады одарены непрерывнымъ рядомъ представленій по силѣ творческаго акта. Но представленія, по Лейбницу, хотя вытекаютъ изъ природы монады, но всегда въ связи съ такими или иными окружающими ихъ предметами, подобно тому какъ зеркало, хотя по самому устройству своему отражаетъ всѣ предметы, но только тогда, когда предметы находятся подъ извѣстнымъ угломъ отраженія. Что же касается предустановленной гармоніи: то она стольже удобно согласуется съ темными представленіями, какъ и съ ясными.

стоянія; то и настоящее состояніе ея служить зародышемъ (gros) будущаго.

23. Поелику при освобожденіи отъ головокруженія человѣкъ сознаетъ свои представленія, то надобно полагать, что эти представленія непосредственно существуютъ въ немъ до этого, хотя онъ и не сознаетъ ихъ: потому что представленіе естественнымъ образомъ можетъ возникать только отъ другаго представленія, какъ движеніе естественнымъ образомъ возникаетъ отъ движенія же.

24. Отсюда ясно, что если бы мы не имѣли въ нашихъ представленіяхъ ничего различнаго и, такъ сказать, болѣе высокаго и болѣе правящагося: то мы на всегда оставались бы въ состояніи головокруженія. Подобное состояніе и свойственно всѣмъ простымъ монадамъ.

25. Поэтому мы видимъ, что природа дала животнымъ высшія представленія, позаботившись снабдить ихъ органами, которые собираютъ многіе лучи свѣта или многія волны воздуха для сообщенія животнымъ посредствомъ этого соединенія большей дѣйственности. Приблизительно тоже происходитъ съ обоняніемъ, вкусомъ, осязаніемъ и, быть можетъ, и со многими другими ощущеніями, намъ неизвѣстными. И я сей-часъ объясню, какъ появляется (represente) въ душѣ то, что совершается въ органахъ.

26. Память доставляетъ душамъ нѣкоторый видъ послѣдовательности представленій, сходный съ послѣдовательностію разума, но отличной отъ этой послѣдней. Такъ мы видимъ, что животныя, имѣя какое либо представленіе, поражающее ихъ и сходное съ представленіемъ прежнимъ, посредствомъ воспоминанія о пережитомъ представленіи присоединяютъ къ новому то, что было соединено съ этимъ прежнимъ представленіемъ, и испытываютъ подобныя же чувства, какія испытывали прежде. Напримѣръ, когда собакѣ показываютъ палку, то она припоминаетъ причиненную ей боль, визжитъ и убѣгаетъ. <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Кирхманъ говоритъ, что нельзя сравнивать послѣдовательности представленій, условливаемой памятью, съ послѣдовательностію представленій, основыва-

27. Сильные образы воображенія, поражающіе и движущіе души, простекають или отъ величія или отъ множества предшествующихъ представленій; ибо часто сильное впечатлѣніе вдругъ производитъ дѣйствіе, подобное продолжительной привычѣ или многимъ повтореннымъ умѣреннымъ представленіямъ.

28. Люди дѣйствуютъ подобно животнымъ по столько, по сколько послѣдовательность ихъ представленій совершается по принципу памяти, уподобляясь врачамъ эмпирикамъ, которые лечатъ на основаніи простой практики, безъ всякой теоріи. Въ трехъ четвертяхъ нашихъ дѣйствій мы являемся эмпириками. Когда, напримѣръ, мы ожидаемъ, что завтра наступитъ новый день, то поступаемъ эмпирически; потому что такъ это происходило до сихъ поръ. Только астрономъ судитъ объ этомъ на разумныхъ основаніяхъ <sup>1)</sup>.

ищется на соображеніяхъ разума; но Кирхманъ просматриваетъ, что Лейбницъ только сравниваетъ, а не отождествляетъ объ эти послѣдовательности.—Гораздо серьезнѣе замѣчаніе Кирхмана, когда онъ говоритъ, что различіе обоихъ послѣдователей плохо гармонируетъ съ предустановленною гармоніею, по которой всѣ представленія монадъ текутъ согласно съ разъ и навсегда установленнымъ творческимъ актомъ. Но Лейбницъ никогда не училъ о какомъ-то механическомъ теченіи представленій въ монадахъ; онъ утверждалъ только, что каждая монада воспроизводитъ лишь тотъ рядъ представленій, который свойственъ ея природѣ, врожденъ ей, и воспроизводитъ его всегда въ связи съ впечатлѣніями ея органовъ отъ окружающихъ предметовъ; онъ училъ также о вліяніи воли на теченіе нашихъ представленій; поэтому предустановленная гармонія разнообразіемъ теченія представленій нисколько не разрушается, какъ не разрушается планоположная и дѣлсообразная дѣятельность Промысла при существованіи тварной или ограниченной свободы. Традиціонное пониманіе „Монадологій“ дѣлаетъ Кирхмана несправедливымъ къ Лейбницу и на этотъ разъ.

<sup>1)</sup> Лейбницъ въ данномъ случаѣ не отличаетъ представленій отъ ощущеній, хотя люди простые и всѣ животныя руководятся въ своей жизни преимущественно ощущеніями, а не представленіями: но было бы не справедливо упрекать его въ этомъ, какъ дѣлаетъ это Кирхманъ. Неупоминаніе не есть еще отрицаніе. Лейбницъ не говоритъ также въ данномъ случаѣ о сужденіяхъ и умозаключеніяхъ: но было бы странно думать, будто онъ не допускаетъ или не знаетъ ихъ. Дѣло въ томъ, что Лейбницъ говоритъ о представленіяхъ, какъ объ общей формѣ всѣхъ психическихъ проявленій монадъ.—Кирхманъ думаетъ, что Лейбницъ, не измѣняя своимъ убѣжденіямъ, не имѣлъ права говорить ни о творческой, ни объ эмпирической дѣятельности монадъ или душъ; такъ какъ, по нему, каждая монада заключена въ себѣ и не можетъ оказывать вліянія на другую. Но мы уже замѣчали, что ученіе о самозаключенности и самозамкнутости монады касается внутренней при-

29. Но знаніе истинъ необходимыхъ и вѣчныхъ отличаетъ насъ отъ простыхъ животныхъ и сообщаетъ обладаніе *разумомъ* и науками, возвышая насъ къ познанію самихъ себя и Бога. Это мы и называемъ въ себѣ разумною душою или *духомъ*.

30. Посредствомъ знанія этихъ же необходимыхъ истинъ и ихъ отвлеченія, мы возвышаемся къ рефлексивнымъ актамъ (*actes reflexifs*), позволяющимъ намъ судить о томъ, что мы называемъ я, и полагать, что то или другое пребываетъ въ насъ. Обсуждая же это въ себѣ, мы думаемъ о бытіи, о субстанціи, сложной или простой, о нематеріальномъ и о самомъ Богѣ, постигая, что все ограниченное въ насъ у Него существуетъ безгранично. Эти рефлексивные акты надъ собою самими доставляютъ главные предметы для нашихъ разсужденій <sup>1)</sup>.

31. Наши сужденія основываются на двухъ великихъ *началахъ*: на началѣ *противорѣчія*, въ силу котораго мы признаемъ ложнымъ то, что содержитъ въ себѣ противорѣчіе, и истиннымъ то, что противорѣчить или противопологается ложному.

32. И на началѣ *достаточнаго основанія*, въ силу котораго мы признаемъ, что нѣтъ никакого событія истиннаго или дѣйствительнаго и нѣтъ никакого справедливаго предложенія безъ достаточнаго основанія,—т. е. почему оно совершается

---

роды монады, а не координаціи ихъ. Природа ихъ остается не доступною ни для какого сторонняго вліянія; да и сами они не могутъ дѣйствовать на внутреннюю природу другихъ монады. Но это не касается феноменальныхъ отношеній, въ которыхъ монады могутъ стоять другъ къ другу. Такимъ образомъ во имя традиціоннаго пониманія не должно навязывать Лейбницу такихъ мнѣній, какихъ онъ не раздѣлялъ, какъ это открывается даже и изъ настоящаго §.

<sup>1)</sup> Кирхманъ замѣчаетъ при этомъ, что всѣ эти Лейбницевы разъясненія противорѣчатъ будто бы его же предустановленной гармоніи, по которой послѣдовательный рядъ представленій течетъ въ душѣ самъ собою, независимо отъ участія нашей воли. Но Лейбницъ никогда не училъ подобной традиціонной нелѣпости, какъ это открывается и изъ настоящаго §.—Что же касается рефлексивныхъ наблюденій или самонаблюденій: то само собою разумѣется, что они являются на высшихъ ступеняхъ развитія мышленія и Лейбницъ, говоря о рефлексіи, указываетъ этия лишь на высшую степень развитія въ человѣкѣ мыслительной способности.

такъ, а не иначе, хотя эти основанія по большей части намъ не могутъ быть извѣстны <sup>1)</sup>).

33. Поэтому также существуетъ два рода *истинъ*: истины *раціональныя* и истины *опытныя*. Истины раціональныя необходимы и противоположное имъ невозможно; истины же опытыя случайны и противоположное имъ возможно. Когда истина необходима, то къ основанію ея можно прійти путемъ анализа, разрѣшая ее на идеи и на болѣе простыя истины, пока не дойдемъ до первоначальныхъ.

34. Такимъ то образомъ у математиковъ *теоретическія* положенія и практическія *правила* при посредствѣ анализа сведены къ *опредѣленіямъ, аксіомамъ и задачамъ*.

35. Наконецъ существуютъ простыя идеи, которымъ нельзя дать опредѣленія. Существуютъ также аксіомы и задачи или однимъ словомъ *первоначальныя приницы*, которые не могутъ быть доказаны да и не нуждаются въ этомъ. Таковы *тождественныя положенія*, противоположное коимъ содержитъ явное противорѣчіе <sup>2)</sup>).

36. *Достаточное же основаніе* должно тоже находиться для истинъ *случайныхъ* или *опытныхъ*, т. е. въ ходѣ вещей, разсѣянныхъ въ тварной вселенной, гдѣ распаденіе на частныя основанія можетъ простирается до безконечныхъ подробностей, по причинѣ неизмѣримаго разнообразія предметовъ природы и безконечной дѣлности тѣлъ. Существуетъ безконечное число впечатлѣній (*figures*), движеній въ настоящемъ и прошедшемъ, которыя бывають дѣйствующею причиною моего сочинительства въ настоящемъ, и существуетъ безконечное

<sup>1)</sup> Кирхманъ говоритъ, что законъ достаточнаго основанія не есть въ строгомъ смыслѣ логическій законъ, а есть только гипотеза, основанная на недостаточной индукціи. Но и Лейбницъ допускаетъ различіе между основаніями и даже говоритъ объ основаніяхъ намъ невѣдомыхъ. Тѣмъ не менѣе онъ признаетъ, что законъ достаточнаго основанія есть основной законъ нашего мышленія. И совершенно справедливо. Безъ признанія и пользованія этимъ закономъ не возможенъ былъ бы никакій прогрессъ ни въ наукѣ, ни въ жизни.

<sup>2)</sup> Всѣ доступныя намъ истины Лейбницъ дѣлитъ на раціональныя и опытыя. Первыя подтверждаются закономъ противорѣчія, а вторыя закономъ достаточнаго основанія. Въ настоящемъ § онъ говоритъ объ истинахъ раціональныхъ.

число маленькихъ склоненій и расположеній моей души въ настоящемъ и прошломъ, которыя входятъ въ причину конечную <sup>1)</sup>).

37. И такъ какъ эти подробности содержатъ въ себѣ новыя предшествующія подробности или еще большія подробности, изъ коихъ каждая нуждается въ подобномъ же анализѣ для отысканія основанія; то нельзя дойти до конца и надобно полагать, что достаточное или послѣднее основаніе находилось внѣ хода или *serii* этихъ подробныхъ частныхъ, какъ бы они ни были безконечны.

38. Такимъ то образомъ послѣднее основаніе предметовъ должно полагать въ субстанціи необходимой, отъ которой частности измѣненій по преимуществу зависятъ, какъ отъ своего источника; и эту субстанцію мы называемъ Богомъ <sup>2)</sup>).

39. А такъ какъ эта субстанція служитъ достаточнымъ основаніемъ для всѣхъ частныхъ, связанныхъ между собою повсюду: то *существуетъ только одинъ Богъ, и Его одно достаточно*.

40. Надобно также думать, что эта высочайшая субстанція, будучи единой, всеобщей и необходимой, не имѣя внѣ себя ничего, что было бы независимымъ отъ нея и что условливалось бы простымъ ходомъ возможнаго бытія,—не должна имѣть границъ, и должна содержать столько реальностей, сколько это возможно.

<sup>1)</sup> Склоненія и побужденія къ достиженію извѣстной цѣли Лейбницъ, по примѣру Аристотеля, называетъ цѣле-причинами. Съ точки зрѣнія Кирхмана и это понятіе не гармонируетъ съ ученіемъ о предустановленной гармоніи. Но это было бы справедливо въ томъ случаѣ, еслибы Лейбницъ, говоря о склоненіяхъ и побужденіяхъ, училъ о механическомъ теченіи представлений или еслибы предустановленная гармонія условливалась однимъ только механическимъ теченіемъ жизни.

<sup>2)</sup> Въ этомъ § Лейбницъ кратко упоминаетъ о космологическомъ доказательствѣ бытія Божія. Кантъ вооружается противъ этого доказательства на томъ основаніи, что мысль о необходимости бытія, представляемая нами въ душѣ нашей, не ведетъ еще къ признанію необходимаго бытія въ дѣйствительности. Очевидно сущность этого возраженія основывается на недовѣрїи къ собственному мышленію или на сомнѣніи. Основательно ли подобное сомнѣніе? Конечно, нѣтъ. Человѣкъ *не долженъ сомнѣваться* въ томъ, о чемъ мыслить правильно. Кромѣ того, непосредственное вѣдѣніе или ощущеніе Бога для насъ возможно и въ настоящей жизни.

41. Отсюда слѣдуетъ, что Богъ безусловно совершенъ; *совершенство* же есть не иное *что*, какъ въ строгомъ смыслѣ величина положительной реальности, внѣ всякихъ границъ или предѣловъ, существующихъ въ вещахъ. Тамъ же, гдѣ нѣтъ границъ, т. е. въ Богѣ, совершенство въ безусловномъ смыслѣ бесконечно.

42. Отсюда слѣдуетъ также, что творенія обладаютъ своими совершенствами по вліянію Божію, а ихъ несовершенства проистекаютъ изъ ихъ собственной природы, не могущей быть безграничною. Ибо собственно этимъ они отличаются отъ Бога.

43. Справедливо также, что въ Богѣ находится не только источникъ бытія, но и источникъ сущностей, по скольку они реальны, или содержатъ реальное въ возможности; потому что Божественный разумъ есть область вѣчныхъ истинъ или зависящихъ отъ нихъ идей; и безъ Него не было бы ничего реального въ возможностяхъ; и не только не было бы ничего существующаго, но и ничего возможнаго<sup>1)</sup>.

44. Однако-же необходимо, коль скоро въ сущностяхъ и возможностяхъ, или лучше — въ вѣчныхъ истинахъ, существуетъ реальность, — чтобы эта реальность утверждалась на чемъ либо существующемъ и дѣйствительномъ, и слѣдовательно, на существованіи бытія необходимаго, отъ котораго сущность заимствовала бы свое бытіе и у котораго ей достаточно быть возможною, чтобы стать дѣйствительною.

45. Такимъ образомъ одинъ Богъ (или Существо необходимое) обладаетъ преимуществомъ необходимости бытія, при возможности. И такъ какъ ничто не можетъ помѣшать возможности того, что не имѣетъ никакой границы, никакого

<sup>1)</sup> Лейбницъ отличаетъ возможное бытіе, содержащее въ себѣ реальности, отъ возможнаго же бытія, безъ этихъ реальностей. Лейбницъ пользуется въ данномъ случаѣ языкомъ средневѣковой философіи. Эта философія отличала бытіе (*existentia*) вещей, а не ихъ сущности (*essentia*); подъ сущностію она разумѣла то самое, что мыслятъ въ дѣйствительной вещи безъ предиката бытія. Представленіе вещи безъ предиката бытія признаваемо было возможнымъ бытіемъ. Но эта возможность въ свою очередь распадалась на два вида: на возможность съ реальнымъ содержаніемъ, и на возможность безъ этого содержанія; первая признаваема была Творцемъ къ дѣйствительному бытію, а вторая навсегда оставалась у Него въ одной лишь формѣ представленія.



отрицанія, и слѣдовательно, никакого противорѣчія: то этого одного достаточно для признанія бытія Божія *a priori*. Это и доказано мною реальностію вѣчныхъ истинъ. Но это же я доказываю и *a posteriori*; ибо существуютъ бытія случайныя, которыя могутъ имѣть свое послѣднее и достаточное основаніе только въ бытіи необходимомъ, обладающимъ причиною бытія въ себѣ самомъ <sup>1)</sup>.

46. Тѣмъ не менѣе не должно представлять себѣ вмѣстѣ съ нѣкоторыми, будто вѣчныя истины, будучи зависимыми отъ Бога, произвольны и зависать отъ Его воли, какъ повидимому принималъ это Декартъ и затѣмъ Поаре. Это вѣрно только въ отношеніи къ истинамъ случайнымъ, коихъ основаніемъ служитъ *сообразность* или *избраніе наилучшаго*; между тѣмъ какъ истины необходимыя зависать единственно отъ Его разума и составляютъ внутренній объектъ этого разума <sup>2)</sup>.

47. Такимъ образомъ, одинъ только Богъ есть первоначальное единство или первоначальная природная субстанція, коею произведены всѣ созданныя или появившіяся монады и, такъ сказать, рождены вслѣдствіе непрерывнаго отблеска Божества отъ одного момента до другаго ограничиваемаго лишь воспріемлемостію твари, такъ какъ тварь по существу своему конечна.

48. Въ Богѣ существуетъ *могущество*, служащее источникомъ всего; затѣмъ *вѣдніе*, содержащее частности идей; и наконецъ *воля*, совершающая измѣненія или воспроизведенія по началу наилучшаго. Эти свойства соотвѣтствуютъ тому, что въ созданныхъ монадахъ составляетъ субъектъ или осно-

1) Изъ возможности сущности извѣстнаго предмета Лейбницъ, согласно § 43 и вслѣдъ за Аристотелемъ, выводитъ необходимость этого предмета, поскольку эта необходимость мыслится *a priori*. «Возможное бытіе» для ясности можно замѣнить выраженіемъ «представляемое бытіе». Положенія, развиваемыя Лейбницемъ въ 43 и дальнѣйшихъ §§, Кантъ назвалъ тканіемъ паутины (*Spinnesweben*). Конечно, имъ нельзя усвоить какого-либо аподиктического значенія; но они имѣютъ свою цѣну при школьномъ выясненіи предмета.

2) Лейбницъ дѣлитъ всѣ истины на вѣчныя, независящія отъ воли Божіей, и на опытыя, находящіяся въ зависимости отъ Его творческаго акта. Кирхманъ признаетъ подобное дѣленіе противорѣчащимъ церковному ученію, но православная церковь представляетъ намъ въ этомъ отношеніи свободу мышленія.

ваніе, способность представляющую и желающую. Но въ Богѣ эти свойства безусловно безконечны или совершенны. А въ созданныхъ монадахъ или энтелехіяхъ (или *perfectihabiis*, какъ перевелъ эти слова Ермолай Барбаръ) они суть только подражаніе по мѣрѣ ихъ совершенства.

49. Твореніе признаютъ *дѣйствующимъ* во внѣ поскольку оно обладаетъ совершенствомъ, и *страдателнымъ* въ отношеніи къ другому, поскольку оно бываетъ несовершеннымъ. Такимъ образомъ монады приписываютъ *дѣйствіе*, поскольку она обладаетъ раздѣльными представленіями, и *страданіемъ*, поскольку она обладаетъ представленіями смѣшанными <sup>1)</sup>).

50. Одно твореніе бываетъ совершеннѣе другаго, поскольку въ себѣ самомъ находитъ то, что *a priori* служитъ основаніемъ къ пониманію совершающагося въ другомъ. И вотъ почему говорятъ, что оно дѣйствуетъ на другое <sup>2)</sup>).

51. Но въ простыхъ субстанціяхъ существуетъ только идеальное вліяніе одной монады на другую, которое можетъ оказывать свое дѣйствіе только при посредствѣ Божиѣмъ, поскольку въ идеяхъ Божіихъ каждая монада на разумныхъ основаніяхъ предполагала, чтобы Богъ при упорядоченіи остальныхъ монадъ, въ самомъ началѣ вещей, принялъ во вниманіе и ее. Такъ какъ созданная монада не можетъ имѣть никакого вліянія на внутренность другой, то только при этомъ посредствѣ одна монада можетъ быть зависимою отъ другой.

52. Именно поэтому дѣйствія и страданія среди твореній бываютъ взаимными. Ибо Богъ, при сопоставленіи двухъ простыхъ субстанцій, находитъ причину, побуждающую Его приспособить одну субстанцію къ другой, и слѣдовательно, то, что бываетъ дѣятельнымъ въ извѣстномъ отношеніи, становится

<sup>1)</sup> Кирхманъ признаетъ этотъ § сомнительнымъ и отступающимъ отъ общепринятаго пониманія активности и пассивности. Но въ метафизическомъ смыслѣ несомнѣнно активнымъ или дѣйствующимъ предметомъ можетъ быть признано только то, что обладаетъ духовными совершенствами и разумнымъ сознаніемъ. Всѣ же другіе предметы, не отличающіеся этими свойствами, должны быть признаны пассивными. Вообще же эти понятія относительныя.

<sup>2)</sup> Обыкновенно всѣ отличаютъ знаніе отъ дѣйствія: но вѣрно то, что въ собственномъ смыслѣ дѣйствіе можетъ условливаться только знаніемъ.

страдательнымъ въ другомъ отношеніи; *дѣятельнымъ*, поскольку раздѣльно познаваемое въ ней бываетъ основаніемъ того, что совершается въ другомъ; и *страдательнымъ*, поскольку основаніе совершающагося въ ней находится въ томъ, что сознаетъ себя раздѣльно въ другомъ.

53. Но такъ какъ въ Божественныхъ идеяхъ существуетъ безконечное множество возможныхъ вселенныхъ, дѣйствительное же существованіе возможно только одного міра: то надобно, чтобы существовало достаточное основаніе для Божественнаго избранія, опредѣлившаго Бога къ созданію этого міра преимущественно предъ другими.

54. И это основаніе можетъ находиться только въ *сообразности*, въ степеняхъ совершенства, присущихъ этимъ мірамъ, такъ какъ каждый возможный міръ по праву могъ заявлять притязаніе на существованіе лишь по мѣрѣ содержимаго имъ совершенства.

55. Въ этомъ заключается причина существованія наилучшаго міра, какой только Божественная мудрость признаетъ, Его благодать избираетъ, Его могущество осуществляетъ <sup>1)</sup>.

56. А эта *связь* или приспособленіе всѣхъ созданныхъ предметовъ къ каждой и каждый ко всѣмъ остальнымъ, производитъ то, что каждая простая субстанція выражаетъ отношенія, существующія во всѣхъ остальныхъ и есть слѣдовательно, живое и непрерывное зеркало вселенной.

57. И какъ одинъ и тотъ же городъ, разсматриваемый съ различныхъ сторонъ, представляется совершенно инымъ и въ перспективномъ отношеніи какъ-бы умножающимся: такъ тоже происходитъ, когда отъ безконечнаго множества простыхъ субстанцій какъ-бы появляется столько-же различныхъ вселенныхъ, которыя однакоже суть только перспективы одной вселенной, соотвѣтственно съ различными точками зрѣнія каждой монады <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Лейбницъ отличаетъ метафизическую необходимость отъ нравственной и говорить, что Богъ творитъ міръ по нравственной необходимости, т. е. свободно; изъ безконечнаго числа возможныхъ міровъ. Онъ призываетъ къ бытію только существующій міръ, руководясь при этомъ правиломъ избранія наилучшаго міра. Кирхманъ напрасно хочетъ отождествить обѣ эти необходимости.

<sup>2)</sup> Лейбницъ, а за нимъ и Кантъ, не признаютъ пространства реальнымъ и

58. И именно этимъ путемъ достигается возможно большее разнообразіе, съ наиболѣе возможнымъ порядкомъ, т. е. этимъ путемъ достигается возможно большее совершенство.

59. Эта только гипотеза (которую я осмѣливаюсь признавать доказанною), открываетъ величіе Божіе совершеннымъ образомъ. Бель признаетъ это, когда въ своемъ Лексиконѣ, въ статьѣ *Rorarius*, приводитъ возраженія на нее и пытается убѣдить, будто я усвою Богу слишкомъ много, болѣе чѣмъ возможно. Но онъ не могъ привести никакого довода, почему невозможна та всеобщая гармонія, которая производитъ, что каждая субстанція точно выражаетъ всѣ другія субстанціи своими отношеніями. <sup>1)</sup>

60. Наконецъ изъ сказаннаго мною открываются причины *a priori*, почему вещи не могутъ происходить иначе; именно потому, что Богъ, приводя въ порядокъ все, обращалъ вниманіе на каждую часть и въ частности на каждую монаду съ ея представляемою природою, чтобы ничто не ограничивало ее при представленіи части природы, хотя вѣрно то, что это

---

считаютъ его особеннымъ свойствомъ нашихъ представленій. По Лейбницу, какъ мы замѣтили уже, пространство есть только порядокъ, въ которомъ душа видитъ взаимныя отношенія субстанцій между собою, порядокъ ихъ феноменовъ. Отсюда Кирхманъ заключаетъ, что Лейбницъ не имѣлъ права говорить о различномъ положеніи или пространственномъ размѣщеніи монадъ въ отношеніи другъ къ другу и о различномъ созерцаніи или отраженіи ими одной и той же вселенной. Но почему же? На одной и той же картинѣ мы видимъ художественное изображеніе многихъ фигуръ и замѣчаемъ не только перспективныя отношенія между фигурами, но и различныя отношенія ихъ къ центральной фигурѣ. То же можно сказать и о всѣхъ монадахъ, созерцающихъ картины природы подъ своимъ угломъ зрѣнія. Каждая монада не только отличается индивидуальною природою, но и по природѣ своей стоитъ въ большей или меньшей близости къ другимъ природамъ монадъ; а потому не только можетъ, но и должна созерцать картины природы съ своей индивидуальной точки зрѣнія. Каждая монада тоже представляетъ міръ въ формахъ пространственныхъ отношеній, хотя и съ различною степенью ясности. Словомъ пространство есть представленіе, созерцаемое нами, и отражаемое монадами.

<sup>1)</sup> Различіе точекъ зрѣнія въ монадахъ на одну и ту же природу, говоритъ Кирхманъ, не можетъ быть выводимо изъ различія занимаемаго ими мѣста; такъ какъ пространство, по Лейбницу, есть нѣчто идеальное. Но Кирхманъ забываетъ, что различіе это можетъ быть выводимо изъ различія самой природы монадъ. Лейбницъ съ энергіею и ясностію доказываетъ это въ своихъ письмахъ къ Клерку.

представленіе смѣшанно въ отношеніи къ подробностямъ вселенной и можетъ быть раздѣльнымъ только въ отношеніи къ небольшой части предметовъ, т. е. къ тѣмъ предметамъ, которые или наиболѣе близки, или наиболѣе велики въ отношеніи къ каждой монадѣ; иначе каждая монада была бы божествомъ. Монады ограничены не предметами, а только степенью познанія предметовъ. Всѣ онѣ съ смѣшанными представленіями продолжаются въ безконечность, въ отношеніи ко всему, но онѣ ограничены и различаются степенями раздѣльныхъ представлений. <sup>1)</sup>

61. Сложные предметы похожи въ этомъ отношеніи на простые. Поелику все наполнено, то это производитъ, что вся матерія связана. Въ наполненномъ же всякое движеніе оказываетъ нѣкоторое дѣйствіе на предметы отдаленные по мѣрѣ разстоянія, такъ что каждое тѣло приходитъ въ возбужденіе не только отъ тѣлъ соприкасающихся съ нимъ и ощущаетъ нѣкоторымъ образомъ все, что случается съ ними; но этимъ путемъ ощущаемъ и тѣ тѣла, которыя затрогиваютъ ихъ первыя и касаются ихъ непосредственно.—Отсюда слѣдуетъ, что это сообщеніе распространяется на всякое разстояніе. И слѣдовательно каждое тѣло ощущаетъ все, что совершается во вселенной, такъ что видящій все можетъ читать въ каждомъ (тѣлѣ) все, что совершится повсюду, и даже то, что было и что будетъ, замѣчая въ настоящемъ то, что удалено, какъ по времени, такъ и по мѣсту: *ὄμολοια παντα*, одновременно видить все, говоритъ Гиппократъ. Но въ себѣ самой душа можетъ читать только то, что представляется въ ней раздѣльно, она не можетъ раскрывать всѣхъ своихъ законовъ вдругъ; потому что раскрытіе ихъ простирается въ безконечность <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> При отрицаніи пространства, по Кирхману, нельзя говорить о близости или величинѣ монадъ. Но Кирхманъ снова забываетъ, что близость или величина монадъ обуславливается не пространственными отношеніями, а ихъ индивидуальной природою.

<sup>2)</sup> Этотъ § яснѣйшимъ образомъ доказываетъ, что Лейбницъ никогда не училъ, будто каждая монада находится внѣ всякаго соотношенія съ другими монадами и будто теченіе ея представленій совершается механически, по требованію Бо-

62. Такимъ образомъ, хотя каждая созданная монада представляетъ всю вселенную, но яснѣе представляетъ принадлежащее въ частности тѣло, коего она служитъ энтелехією. И такъ какъ это тѣло ощущаетъ всю вселенную по связи матеріи въ цѣломъ: то душа тоже представляетъ всю вселенную, представляя принадлежащее ей тѣло ближайшимъ образомъ. (*Теод.* II. § 400).

63. Тѣло, принадлежа монадѣ, составляющей его энтелехію или душу, вмѣстѣ съ энтелехією образуетъ то, что можно назвать живымъ существомъ, а вмѣстѣ съ душою—*животнымъ*. Это тѣло живаго существа или животнаго всегда есть органическое; ибо такъ какъ каждая монада есть зеркало вселенной на свой манеръ, а вселенная устроена въ совершеннѣйшемъ порядкѣ: то необходимо также, чтобы существовалъ порядокъ въ представляющемъ, т. е. въ воспріятіяхъ души, и слѣдовательно въ тѣлѣ, сообразно съ которымъ вселенная представляется душѣ (*Теод.* II, § 403).

64. Такимъ образомъ всякое органическое тѣло живаго существа есть въ нѣкоторомъ родѣ Божественная машина или естественный автоматъ, безконечно превосходящій всѣ искусственные автоматы. Ибо машина, сдѣланная искусствомъ человѣческимъ, не бываетъ машиною въ каждой своей части; напримѣръ, зубъ мѣднаго колеса имѣетъ части или отдѣлы, которые не представляются составленными искусственно и не указываютъ, для какого употребленія назначено колесо въ машинѣ. Но природныя машины, т. е. живыя тѣла, суть машины въ самыхъ безконечно малыхъ частяхъ своихъ. Это и полагаетъ различіе между природою и искусствомъ, т. е. ме-

гомъ установленной гармоніи. Нѣтъ, монады находятъ въ самой живой связи между собою и отображаютъ другъ друга. Ихъ неизмѣняемость и непроницаемость касается ихъ природы, а не ихъ взаимнаго координированія. Кирхманъ думаетъ, что въ этомъ § Лейбницъ измѣняетъ основнымъ началамъ своей философіи: но онъ думаетъ такъ потому, что усвоилъ себѣ традиціонную точку зрѣнія на его философію, во-преки яснымъ словамъ самого философа. Можно удивляться тому, что историки философіи, приводя ясное положеніе Лейбница: *nihil est in intellectu, quod non fuit prius in sensu, pacter intellectu*,—въ то же время традиціонно навязываютъ ему ученіе о полной замкнутости монадъ и о недоступности ихъ въ отношеніи къ вѣншимъ вліяніямъ.

жду искусствомъ божественнымъ и нашимъ (*Теод.* II, § 134, 146, 194, 403).

65. Творецъ природы можетъ осуществлять это божественное и бесконечно чудное искусство, потому что каждая часть матеріи не только до бесконечности дѣлима, какъ признавали это древніе, но и дѣйствительно каждая часть бесконечно подраздѣляется на малѣйшія части, изъ коихъ каждая облагаетъ нѣкоторымъ своимъ движеніемъ; иначе невозможно было бы, чтобы каждая часть матеріи могла выражать вселенную (*Теод.* I, § 70. II, § 195) <sup>1)</sup>.

66. Отсюда открывается, что существуетъ цѣлый міръ твореній, живыхъ существъ, животныхъ, интелехій, душъ въ малѣйшей части матеріи.

67. Каждая часть матеріи можетъ быть представляема, какъ садъ, наполненный растеніями или какъ прудъ, наполненный рыбами. Но и каждая вѣтка растенія, каждый членъ животного, каждая капля воды есть такой же садъ и такой же прудъ.

68. И хотя земля и воздухъ, находящіеся между растеніями сада, или вода находящаяся между рыбами пруда, не суть ни растеніе, ни рыба: тѣмъ не менѣе они содержатъ ихъ, хотя часто съ такою неудовимостію, что мы ихъ не замѣчаемъ.

69. Такимъ образомъ въ природѣ нѣтъ ничего необитаемаго, бесплоднаго, мертваго, нѣтъ хаоса, смѣшенія, хотя это намъ и кажется; это почти тоже, какъ подобное кажется, когда издали видятъ неясное движеніе и, такъ сказать, волненіе пруда рыбами, но не замѣчаютъ самыхъ рыбъ. (*Теод. Предисл.* 26 и 27).

<sup>1)</sup> Матеріальныя или лучше—организованныя соединенія монадъ подпадаютъ бесконечному дѣленію; потому что сами монады суть не пространственныя, а динамическіе пункты. Кирхманъ признаетъ подобное ученіе содержащимъ въ себѣ противорѣчіе. И однакоже современная біологія до нѣкоторой степени подтверждаетъ это ученіе, доказывая, что большой организмъ есть соединеніе бесконечно малыхъ организмовъ или клѣточекъ, въ свою очередь составленныхъ изъ бесконечнаго числа живыхъ первоначальныхъ элементовъ, предѣльнаго термина дѣлимости которыхъ біологія не знаетъ. Такимъ образомъ современныя намъ естественно научныя открытія не только не противорѣчатъ этому ученію Лейбница, но скорѣе подтверждаютъ его.

70. Отсюда ясно, что каждое живое тѣло обладаетъ господствующею энтелехією, которая составляетъ его душу; а члены этого живаго тѣла полны другими живыми существами, растеніями, животными, изъ коихъ каждое въ свою очередь имѣетъ свою господствующую энтелехією или душу.

71. Но не должно думать, какъ это случилось съ нѣкоторыми, дурно понявшими мою мысль, будто каждая душа владѣетъ массою или частію матеріи, какъ собственностію, которая присоединена къ ней навсегда; и что слѣдовательно, она владѣетъ другими низшими существами, которыя назначены служить ей навсегда; потому что всѣ тѣла непрерывно текутъ подобно рѣкамъ и частицы входятъ въ нихъ непрерывно и выходятъ.

72. Такимъ образомъ душа перемѣняетъ тѣло мало-по-малу и постепенно, такъ что она никогда не лишается вдругъ всѣхъ органовъ; при этомъ у животныхъ часто совершается метаморфозъ, но никогда не бываетъ ни метампсихоза, ни переселенія душъ. Нѣтъ также совершенно отдѣльныхъ душъ, ни безтѣлесныхъ духовъ. Одинъ Богъ совершенно безтѣлесеиъ (*Теод. II, § 90. 124.* <sup>1)</sup>).

73. Поэтому также никогда не бываетъ въ строгомъ смыслѣ ни полнаго рожденія, ни совершенной смерти, состоящей въ отдѣленіи души. То, что мы называемъ *рожденіемъ*, есть развитіе и приращеніе, а то, что мы называемъ смертію, есть завитіе и уменьшеніе.

74. Философы очень затруднялись началомъ формъ, энтелехій или душъ. Но теперь, когда посредствомъ точныхъ наблюденій надъ растеніями, насѣкомыми и животными нашли, что органическія тѣла природы никогда не возникаютъ изъ хаоса или гніенія, но всегда изъ сѣмянъ, въ которыхъ, безъ сомнѣнія, существуетъ *предобразованіе*, теперь думаютъ, что не только органическое тѣло находится у нихъ до зача-

<sup>1)</sup> Этотъ §, равно какъ и предшествующіе, Кирхманъ относитъ скорѣе къ категоріи поэтическихъ измышленій, чѣмъ научныхъ положеній. Къ сожалѣнію, Кирхманъ утверждаетъ это голословно и не приводитъ основаній, по которымъ онъ лишаетъ ихъ научнаго характера.



тія, но существуетъ и душа въ этомъ тѣлѣ; однимъ словомъ, существуетъ и самое животное; и что посредствомъ зачатія это животное только располагается къ большому преобразованію, чтобы стать животнымъ другаго вида. Нѣчто подобное можно видѣть помимо рожденія, когда черви становятся мухами и гусеницы бабочками (*Теод.* II, § 86. 89. Пред. стр. 26 II, § 90. 184. 188. 403. 86. 397) <sup>1)</sup>.

75. Животныя, изъ коихъ нѣкоторыя посредствомъ зачатія возвышаются на степень большихъ животныхъ, могутъ быть названы *стѣпными*; а тѣ изъ нихъ, которыя остаются въ своемъ видѣ, т. е. большинство, тоже рождаются, размножаются и разрушаются, какъ и большія животныя; и только не большое число избранныхъ выступаетъ на болѣе широкое зрѣлище.

76. Но это только половина истины; я думаю еще, что если животное никогда не начинается естественнымъ образомъ, то оно и не оканчивается естественно; и что, строго говоря, оно не только не рождается, но и не разрушается всецѣло. И эти сужденія, выведенныя *a posteriori* и заимствованныя изъ опытовъ, совершенно согласны съ мовми принципами, выведенными мною *a priori* (*Теод.* II, § 99).

77. Такимъ образомъ можно сказать, что не только душа зеркало неразрушимой природы, есть неразрушима: но не разрушимо и самое животное, хотя часто его машина, рассматриваемая въ частяхъ, прекращается или подвергается органическому разложенію.

<sup>1)</sup> Конечно, Лейбницъ высказываетъ здѣсь болѣе или менѣе вѣроятныя гипотезы: но гипотезы его сохраняютъ свое научное значеніе и въ наше время. По крайней мѣрѣ, современная намъ наука не указываетъ намъ болѣе достовѣрныхъ гипотезъ. Кирхманъ утверждаетъ, что гипотезы эти очень смѣлы, что современная наука болѣе осторожна въ созданіи гипотезъ и что Лейбницъ въ этомъ отношеніи подражаетъ Аристотелю и схоластикамъ, которые за недостаткомъ опытныхъ наблюденій слишкомъ поспѣшно вдавались въ составленіе подобныхъ гипотезъ. — Здѣсь вѣрно лишь то, что въ наше время подобнымъ гипотезамъ не усваиваютъ строго научнаго значенія, какое усвоили имъ прежде. Но едвали можно утверждать, будто современные намъ ученые менѣе впадаютъ въ гипотезы, чѣмъ это было прежде. Дѣло только въ томъ, что современные намъ гипотезы, говоря вообще, склоняются иногда къ механическому объясненію жизненныхъ явленій природы.

78. Эти принципы дали мнѣ возможность объяснить естественнымъ образомъ единеніе или лучше сообразность души съ органическимъ тѣломъ. Душа слѣдуетъ по своимъ собственнымъ законамъ, а тѣло повинуется своимъ; и они встрѣчаются въ силу предустановленной гармоніи для всѣхъ субстанцій; потому что всѣ они представляютъ одну и ту же вселенную (*Теод.* Предис. стр. 26, II, § 340, 352, 353, 358).

79. Души дѣйствуютъ по законамъ конечныхъ причинъ посредствомъ желаній, цѣлей и средствъ. Тѣла дѣйствуютъ по законамъ дѣйствующихъ причинъ или движеній. И два царства, царство причинъ дѣйствующихъ и царство причинъ конечныхъ, согласованы другъ съ другомъ <sup>1)</sup>).

80. Декартъ признавалъ, что души не могутъ сообщать тѣламъ силы, потому что въ матеріи всегда сохраняется одно и тоже количество силы. Тѣмъ не менѣе онъ полагалъ, что

<sup>1)</sup> Вотъ §§, очень ясно выражающіе подлинное ученіе Лейбница о предустановленной гармоніи. Монады Лейбница одарены природнымъ теченіемъ представленій; однакоже духовныя субстанціи сохраняютъ извѣстную независимость и свободу въ отношеніи къ своимъ представленіямъ и отнюдь не подчинены имъ механически. Монады Лейбница не могутъ вторгаться въ замкнутую природу другихъ монадъ; однакоже они и сами отражаются въ другихъ монадахъ и ихъ отражаютъ къ себѣ. Ясно такимъ образомъ, что между ними существуетъ взаимное вліяніе, взаимодействіе, безъ измѣненія однакоже ихъ природъ. Отсюда слѣдуетъ, что предустановленная гармонія выѣтъ въ виду не взаимное вліяніе или взаимодействіе монадъ, а касается лишь сохраненія ихъ природъ и присущихъ имъ силъ. Словомъ, Лейбницева предустановленная гармонія есть ученіе о сохраненіи силъ природы и гармоническомъ координированіи ихъ, о чемъ начинаютъ говорить теперь и естествоиспытатели. Не хаосъ и вражда, а гармонія и любовь лежатъ въ основѣ всего мірозданія. Такимъ образомъ Лейбницева предустановленная гармонія есть лишь философское развитіе христіанскаго ученія о томъ, что безъ промыслительнаго дѣйствія Божія вся природа пришла бы въ смятеніе и превратилась бы въ прахъ. Поэтому то Лейбницъ признавалъ творческій актъ не единичнымъ, а непрерывно продолжающимся.—Понимая предустановленную гармонію въ этомъ смыслѣ, читатель можетъ уже видѣть какую нецѣльность приписывало Лейбницу традиціонное пониманіе, когда эту гармонію признавало какимъ то единичнымъ чудомъ Божиимъ, являющимся во вселенной, въ противоположность многимъ чудесамъ окказионалистамъ, думая этимъ чудомъ объяснить взаимное вліяніе двухъ природъ—духовной и матеріальной. Поразительно, что Кирхманъ, не смотря на ясное ученіе этого §, все же продолжаетъ усвоить Лейбницу традиціонную нецѣльность и соглашается лучше укорить его въ непослѣдовательности, чѣмъ отказаться отъ традиціонныхъ воззрѣній на него. Это доказываетъ, что и философы съ трудомъ могутъ освободиться отъ своихъ научныхъ предрасудковъ.

душа можетъ перемѣнять направленіе тѣлъ. Но это потому, что въ свое время онъ не зналъ еще закона природы, по которому и направленіе движенія въ матеріи всецѣло сохраняется. Если бы онъ узналъ это, то дошелъ бы до моей системы предустановленной гармоніи (*Теод. Пред.* стр. 26 II, § 22, 59, 60, 61, 63, 66, 345, 346 и слѣд. 351, 355).

81. Изъ этой системы открывается, что тѣла дѣйствуютъ, какъ еслибы (чего не возможно допустить) не было душъ; а души дѣйствуютъ, какъ еслибы не было тѣлъ; и обѣ стороны дѣйствуютъ, какъ еслибы вліяли другъ на друга.

82. Что касается *духовъ* или разумныхъ душъ, хотя я нахожу, что и съ ними въ сущности происходитъ то же, что происходитъ, какъ я сказалъ, со всѣмъ живущимъ и со всѣми животными (именно, чего животное и душа начинается и оканчивается только съ міромъ): но у разумныхъ животныхъ существуетъ та особенность, что ихъ маленькія сѣмянныя животныя, какъ таковыя, обладаютъ лишь обыкновенными или ощущающими душами: избранныя же изъ нихъ, такъ сказать, посредствомъ дѣйствительнаго зачатія, достигаютъ человѣческой природы; ихъ ощущающія души возвышаются на степень разума и преимуществъ духовъ.

83. Между другими, частію указанными мною различіями среди обыкновенныхъ душъ и духовъ, существуетъ еще и то, что души вообще суть живыя зеркала или образы твореній вселенной, духи же суть еще образы и самого Божества, или Творца самой природы, способныя познавать систему вселенной и кое въ чемъ подражать ей при посредствѣ художественныхъ произведеній, такъ какъ каждый духъ есть маленькое божество въ своемъ управленіи. (*Теод. II, § 117*).

84. Поэтому духи способны вступать въ своего рода общеніе съ Богомъ, и Богъ въ отношеніи къ нимъ является не только художникомъ ихъ машинъ (какимъ Онъ является въ отношеніи къ остальнымъ твореніямъ), но и государемъ въ отношеніи къ своимъ подданнымъ и даже отцамъ въ отношеніи къ своимъ дѣтямъ.

85. Отсюда легко заключить, что собраніе всѣхъ духовъ должно составлять градъ Божій, т. е. самое совершенное

царство, какое только возможно у совершеннѣйшаго изъ монарховъ.

86. Этотъ градъ Божій, эта монархія по истинѣ универсальная есть нравственный міръ въ мірѣ природномъ и составляетъ самое возвышенное и самое божественное изъ всѣхъ дѣлъ Божіихъ; и въ этомъ собственно состоитъ слава Божія; ибо Богъ не имѣлъ бы ее, еслибы Его величіе и Его благодать не были извѣстны и почитаемы духами. Только въ отношеніи къ этому граду Божію Богъ въ собственномъ смыслѣ проявляетъ благодать, тогда какъ Его мудрость и Его могущество открываются повсюду (*Теод.* II, § 146. Прибавл. 1, возраж. 2).

87. Указавши выше на совершенную гармонію между двумя естественными царствами, царствомъ причинъ дѣйствующихъ и царствомъ причинъ конечныхъ, я долженъ указать здѣсь еще на другую гармонію между физическимъ царствомъ природы и нравственнымъ царствомъ благодати, т. е. между Богомъ, созерцаемымъ художникомъ машины вселенной, и Богомъ, признаваемымъ монархомъ божественнаго града духовъ (*Теод.* II, § 62, 74, 118, 248, 112, 130, 247).

88. Эта гармонія производитъ то, что предметы даже по самой природѣ своей приводятъ къ благодати и что этотъ, напримѣръ, земной шаръ долженъ быть разрушенъ и восстановленъ естественнымъ образомъ въ тѣ минуты, когда этого потребуетъ управленіе духовъ для наказанія однихъ и вознагражденія другихъ (*Теод.* II, § 18 и слѣд. § 110, 244, 245 и 340).

89. Можно также сказать, что Богъ, какъ архитекторъ, во всемъ удовлетворяетъ Бога, какъ законодателя, и что грѣхи такимъ образомъ сами собою должны привлекать наказаніе по теченію природы и даже по силѣ механическаго устройства вещей; а также добрыя дѣйствія привлекутъ свое вознагражденіе путемъ механическимъ по отношенію къ тѣламъ, хотя это и не можетъ и не должно совершаться сей-часъ же.

90. Наконецъ при этомъ совершенномъ управленіи нѣтъ добраго дѣйствія безъ вознагражденія, а злого безъ наказанія. Все должно споспѣшествовать счастью добрыхъ, т. е. тѣхъ, которые въ этомъ великомъ царствѣ чужды недовольства, которые упова-

ютъ на Провидѣніе, исполняя свой долгъ,—которые надлежащимъ образомъ любятъ и подражаютъ Виновнику всякаго блага, восхищаясь созерцаніемъ Его совершенствъ, согласно съ свойствомъ вполнѣ чистой любви, радующейся счастію того, кого любятъ. Это побуждаетъ людей благоразумныхъ и добродѣтельныхъ трудиться надъ всѣмъ тѣмъ, что предполагается согласнымъ съ божественною волею, вѣроятною или предшествующею,—и довольствоваться тѣмъ, что Богъ на самомъ дѣлѣ совершитъ своею таинственною волею, послѣдующею или рѣшающею. Выстъ съ этимъ мы узнаемъ, что если бы мы могли достаточно понять порядокъ природы: то мы нашли бы, что порядокъ этотъ возвышается надъ всѣми желаніями самыхъ мудрыхъ людей и что невозможно сдѣлать его болѣе совершеннымъ, чѣмъ онъ есть на самомъ дѣлѣ, не только для всѣхъ вообще, но и для насъ самихъ въ частности, коль скоро мы надлежащимъ образомъ будемъ преданы Творцу всего не только, какъ художнику и дѣйствующей причинѣ нашего бытія, но и какъ нашему Владыкѣ и конечной причинѣ, которая должна составлять всю цѣль нашихъ желаній и только одна можетъ содѣлать насъ счастливыми (Теод. Предисл. I, 7. II, § 278. <sup>1</sup>).

К. И—нъ.

<sup>1</sup>) Ученіе о «Градѣ Божіемъ» Лейбница заимствовано изъ сочиненія бл. Августина *De civitate Dei*. Въ этомъ сочиненіи бл. Августинъ царство земное (*civitas terrena*) противопоставляетъ царству Божію (*civitas Dei*) и все время ихъ существованія дѣлитъ на шесть періодовъ. Послѣдній періодъ есть царство благодати. Лейбницъ смягчаетъ рѣзкости ученія Августина и примѣняетъ его къ своимъ монадологическимъ положеніямъ. Конечно, это примѣненіе нельзя признать строго философскимъ, въ чемъ укоряетъ его Кирхманъ; тѣмъ не менѣе оно подтверждается и внутреннимъ и вѣншимъ опытомъ. Вообще «Монадология» Лейбница, какъ сочиненіе, есть плодъ религіозно-философскаго мышленія и имѣетъ въ виду облегчить пониманіе «Теодицеи». Эрдманъ, издатель Лейбницеваго философскаго произведенія, называетъ это сочиненіе *liber optium gratissimum* (т. е. *серьезнѣйшее изъ всѣхъ книгъ*); но принимая во вниманіе частную цѣль написанія этого сочиненія и сравнивая его съ другими произведеніями Лейбница, можно лишь положительно утверждать, что при всѣхъ своихъ достоинствахъ, оно не излагаетъ свой предметъ во всей полнотѣ и со всѣми подробностями; а потому должно быть попоплено многими положеніями, заимствованными изъ другихъ сочиненій Лейбница.

# ЧЕЛОВѢКЪ и ЖИВОТНОЕ

## ВЪ ПСИХИЧЕСКОМЪ ОТНОШЕНІИ.

Одинъ изъ многочисленныхъ авторовъ по вопросу объ умѣ животныхъ (Флурансъ) въ слѣдующихъ словахъ изображаетъ трудность вопроса: „Съумѣетъ-ли кто-либо и когда-либо сказать послѣднее слово объ умѣ и инстинктѣ животныхъ? Человѣкъ слишкомъ счастливъ, что къ его услугамъ всегда наготовѣ вопросы, отвѣчающіе неустанной дѣятельности его духа. Эти вопросы, неразрѣшимые въ этомъ мірѣ, получаютъ свое разрѣшеніе въ другомъ. И здѣсь-то именно заключается, если я не ошибаюсь, одно изъ вѣрнѣйшихъ указаній на необходимость этого другого міра“ <sup>1)</sup>. Благодаря именно гиперболической формѣ, естественной подъ перомъ французскаго автора, въ словахъ этихъ прекрасно выражена безспорная истина о трудности вопроса, взятаго нами здѣсь, какъ показываетъ и заглавіе, даже въ болѣе широкой постановкѣ, при которой вопросъ относится ко всей области явленій, входящихъ въ составъ такъ называемой животной психологіи (Thierseelenkunde, Thierpsychologie).

Есть вопросы, вся трудность въ разрѣшеніи которыхъ основывается на недостаткѣ подготовительныхъ работъ, матеріаловъ. Это не можетъ относиться къ нашему вопросу, громадная литература котораго, напротивъ, можетъ представить, при

<sup>1)</sup> *Flourens* De l'instinct et de l'intelligence des animaux. 5-e ed. Paris 1870, pag. 6—7.

извѣстныхъ условіяхъ, значительныя трудности. Правда, разработка вопроса въ настоящее время почти прекратилась при охлажденіи интереса въ обществѣ къ вопросамъ, возбуждаемымъ доктринами матеріализма и дарвинизма, вообще естествознанія, — волновавшимъ его въ 60—70 годы, но и при такихъ условіяхъ объемъ литературы представляется весьма значительнымъ.

Есть другіе вопросы, для успѣшнаго рѣшенія которыхъ препятствія заключаются въ недостаточной установкѣ правильныхъ методовъ изслѣдованія или въ полномъ ея отсутствіи. И это какъ разъ относится къ нашему вопросу, успѣхъ котораго почти совсѣмъ не обезпеченъ предварительною и необходимою во всякомъ изслѣдованіи установкою методовъ и приѣмовъ, соотвѣтствующихъ природѣ предмета <sup>1)</sup>).

Наша небольшая статья, не претендуя на увеличеніе и безъ того большого числа существующихъ теорій или воззрѣній новымъ положительнымъ рѣшеніемъ вопроса, посвящается, въ видѣ опыта, указанной методологической сторонѣ вопроса, обходимою изслѣдованіями. Она представляетъ приблизительный образчикъ того, въ какомъ направленіи и какимъ образомъ долженъ рѣшаться вопросъ, въ рѣшеніи котораго непосредственно заинтересовано богословіе.

Начинаясь изложеніемъ библейскаго воззрѣнія по вопросу объ отношеніи между человѣкомъ и животнымъ (I) и идя черезъ рядъ научно-философскихъ воззрѣній съ критическою оцѣнкою ихъ (II—V), статья въ концѣ всего (VI) возвращается къ началу, — къ библейскому воззрѣнію, предвидя и намѣчая въ немъ послѣдній результатъ изслѣдованій вопроса, поставленныхъ въ надлежащіа методологическія условія.

<sup>1)</sup> Сравнительная или животная психологія не сдѣлала въ этомъ отношеніи замѣтнаго успѣха со времени статьи извѣстнаго *W. Wundt'a*, Ueber den gegenwärtigen Zustand der Thierpsychologie въ *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* II. 2, 1878 и даже книги *Schneider'a*, Der thierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung, Entwicklung und Verbreitung im Thierreiche, als Grundlage zu einer vergleichender Willenslehre. Leipzig 1880, въ которыхъ высказываются жалобы на неудовлетворительное состояніе животной психологіи именно съ указанной нами стороны (*Schneider* во введ. особ. p. 6 ff.).

Въ заключеніе сообщается дополнительный къ статьѣ перечень богатой литературы вопроса, ожидающей себѣ хорошей обработки.

## I.

Слово Божіе не отрицаетъ души у животнаго и приписываетъ ее какъ человѣку, такъ и животному (Б. I, 21, 24 и др.); но оно утверждаетъ существенное различіе между душою животнаго и душою человѣка. Указаніе на такое различіе содержится въ библейскомъ повѣствованіи о происхожденіи души животнаго изъ земли (1, 24); а души человѣка отъ Бога (II, 7). „Для чего земля“, пишетъ Василій Великій, „изводитъ душу живую? Чтобы зналъ различіе между душою скота и душою человѣка. Поелику, по Писанію, *душа всякаго животнаго кровь ея есть* (Лев. 17, 11), а сгустившаяся кровь обыкновенно превращается въ плоть, и истлѣвшая плоть разлагается въ землю; то по всей справедливости, душа скотовъ есть нѣчто земное“<sup>1)</sup>. Различіе это выражается и въ различныхъ названіяхъ для души человѣка и души животнаго въ подлинномъ еврейскомъ, а также греческомъ и латинскомъ текстахъ Библии. Главнѣйшими названіями здѣсь служатъ или *нефеш* (евр.), *ψυχή* (греч.), *anima* (лат.), или *руах*, *πνεῦμα*, *spiritus*. Слово *нефеш* или *ψυχή* попреимуществу (особ. въ Ветхомъ Завѣтѣ) употребляется для обозначенія жизненнаго принципа и въ соединеніи съ прилагательнымъ *хайя* (живой), т. е. *нефеш хайя*—живое существо; кромѣ того *нефеш* служитъ принципомъ и элементарныхъ психическихъ актовъ, какъ чувства (Б. XXXIV, 3; Пс. LXXXV, 4; LV, 2), память (Втор. IV, 9), воля (Б. XXIII, 8; 2 Цр., III, 21), знаніе (Пс. CXXXVII, 14; Пр. XIX, 2; Іов. XXXVI, 33). *Нефеш* приписывается какъ животному, такъ и человѣку; но оно *есть преимущественное названіе души животнаго*, собственно же названіе человѣческой души, особенно тамъ, гдѣ душа животныхъ и человѣка сопоставляются другъ съ другомъ (напр. Іов. XII, 10), *есть руах*. Это слово въ психологическомъ значеніи никогда не

<sup>1)</sup> Василій Великій Бес. на Шестид. 9.



приписывается животнымъ и всегда употребляется въ отноше­ ніи только къ человѣку и Богу (исключеніе единственное, — имѣющее свое объясненіе, — въ Еккл. III, 21, гдѣ, впрочемъ, въ ст. 19 *руах* = дыханіе); по отноше­ ніи къ животнымъ *руах* употребляется исключительно въ физическомъ значеніи — *ды­ ханія* <sup>1)</sup>. Изъ этого слѣдуетъ, что по ученію св. Писанія ду­ ша животнаго существенно отличается отъ души человѣче­ ской, — оно ограничиваетъ душу животнаго только вышеука­ занными простѣйшими психическими актами чувствованія, желанія, сознанія, памяти, далеко не исчерпывающими пси­ хического богатства человѣка. Св. Писаніе отказываетъ жи­ вотнымъ въ разумѣ, называя ихъ безсловесными <sup>2)</sup>, въ сво­ бодѣ, въ религіи, при чемъ подъ разумомъ имѣетъ въ виду не логическую способность познавательную — разсудокъ, но способность высшаго знанія, предметомъ котораго служить высшій духовный міръ. Свобода, какъ отличительная черта человѣка, указывается, напр., въ слѣдующихъ словахъ: „Не будьте, какъ конь, какъ лошакъ несмысленный, которыхъ че­ люсти нужно обуздывать уздою и удилами, чтобы они поко­ рялись тебѣ“ (Пс. XXXI, 9). Свобода не составляетъ осно­ ванія дѣятельности животныхъ, равно какъ разумъ — ихъ знанія: дѣйствіями ихъ руководить природа (2 П. 2, 12); при­ рода же служитъ источникомъ знанія животныхъ, не выхо­ дящаго за предѣлы чувственнаго (Іу. ст. 10 ср. 2 П. 2, 12). Отсутствие разума у животныхъ св. Писаніе обозначаетъ упо­ требленіемъ въ примѣненіи къ животнымъ эпитетовъ „нера­ зумный“ и „безсмысленный“ (Пс. XLVIII, 13. 21 ср. XXXI, 9). Указаніе на отсутствіе религіозной способности у животныхъ содержится въ Пс. LXXII, 22, гдѣ человѣкъ забывшій и не­ вѣдающій Бога уподобляется несмысленному скоту. Каждое

<sup>1)</sup> F. Vigouroux, Dictionnaire de la Bible. Paris, 1892, fasc. II, artcl., n<sup>o</sup> 1.

<sup>2)</sup> Отсутствие разума у животныхъ выражается большею частію употребленіемъ эпитета „безсловесный“, (*безсловесныя животныя*, ἀλογα ζῷα: Іу. ст. 10; 2 П. 2, 12 и др.), такъ какъ греч. λόγος прекрасно выражаетъ неразрывную связь между словомъ и разумомъ; поэтому τὸ ἀλογον въ смыслѣ животнаго, Thier; la bête упо­ требляется у классиковъ, напр., у Платона (Περὶ τοῦ τὰ ἀλογα λόγῳ χρεῖσθαι: — загл. соч. его).

изъ этихъ отличій настолько существенно, что, напр., *Лактанцій* уступаетъ животнымъ всѣ человѣческія способности, исключая религіозной, и при всемъ томъ на основаніи одного этого различія настаиваетъ на существенномъ отличіи животного и человѣка. Въ смыслѣ св. Писанія *Григорій Великій* говоритъ о животныхъ: „Человѣкъ со всѣми существами имѣетъ нѣчто общее. *Бытіе*—съ камнями, *жизнь*—съ деревьями, *чувствованія*—съ животными, *разумъ*—съ ангелами“<sup>1)</sup>. *Св. Василій Великій*, какъ видѣли, существенное различіе между человѣкомъ и животнымъ указываетъ въ Божественномъ, или небесномъ происхожденіи души человѣка и въ земномъ происхожденіи души животныхъ. Общее положеніе о существенномъ различіи между человѣкомъ и животнымъ у него выражено въ слѣдующей энергической формѣ: „Убѣгай бредней угрюмыхъ философовъ, которые не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собою и говорить о себѣ, что они были нѣкогда и женами, и деревьями, и морскими рыбами. А я, хотя не скажу, бывали ли они когда рыбами, однако же со всѣмъ усиліемъ готовъ утверждать, что, когда писали сіе, были бессмысленнѣе рыбъ“<sup>2)</sup>. Даже въ самомъ тѣлесномъ устройствѣ человѣка, именно въ вертикальномъ положеніи человѣческаго тѣла, *Василій Великій* находитъ указаніе на существенное отличіе человѣка отъ животного въ психическомъ отношеніи: „Изъ всѣхъ животныхъ“, говоритъ онъ, „одному человѣку далъ Богъ (прямое) положеніе тѣла, чтобы по самому наружному виду могъ ты разумѣть, что жизнь твоя ведетъ начало свыше. Всѣ четвероногія смотрятъ въ землю и потуплены къ чреву; а у человѣка взоръ обращенъ къ небу, чтобы онъ не предавался чреву и плотскимъ страстямъ, но имѣлъ всецѣлое стремленіе къ горнему шествію“<sup>3)</sup>. Подобнымъ же образомъ въ другомъ мѣстѣ онъ пишетъ: „Скоты суть животныя земныя и поникли къ землѣ.

1) *Григорій Великій*, Бес. на Еванг. 29-я.

2) *Св. Василій Великій*, Бес. на *Шестодневъ* 8 (*О птицахъ*), по изд. 3 Моск. Д. Ак. 1891 г., стр. 116, ч. I.

3) *Василій Великій*, Бесѣда 3 на слова: *внемли себѣ* (Втор. 15, 9), по указ. изд. русск. пер. ч. IV, стр. 45.

но человѣкъ—насажденіе небесное, отличенъ сколько видомъ тѣлеснаго состава, столько и достоинствомъ души. Какой видъ у четвероногихъ? Голова ихъ наклонена къ землѣ, смотритъ на чрево и всѣми мѣрами ищетъ пріятнаго чреву. Твоя голова поднята къ небу; очи твои взираютъ горѣ. Потому, хотя ты иногда безчестишь себя плотскими страстями, работая чреву и низшему чреву, *приложившись скотомъ несмысленнымъ и уподобившись имъ* (Псал. 48, 13); однакоже тебѣ пріятно иное попеченіе — *вышнихъ искати, идеже есть Христосъ* (Кол. 3, 1), мыслию своею быть выше земного. А какой данъ тебѣ видъ, такъ располагай и своею жизнію. *Житіе* свое имѣй *на небесныхъ* (Филип. 3, 20)<sup>1)</sup>.

Но признавая за человѣкомъ неизмѣримое духовное превосходство надъ животными, Библия заключаетъ въ себѣ достаточно данныхъ для опроверженія Декартовскаго взгляда на животныхъ, отказывающаго животнымъ даже въ простомъ чувствѣ боли и считающаго ихъ автоматами. Животнымъ приписываются чувства *благодарности* (Ис. I, 3), *страха* (Іов. XXXVI, 33), *боли и страданія* (Римл. VIII, 22) и др. На этомъ основаніи мы находимъ въ Моисеевомъ законодательствѣ цѣлый рядъ весьма гуманныхъ установленій, направленныхъ къ охраненію животныхъ и запрещающихъ въ отношеніи къ нимъ жестокость (Исх. XX, 10. XXIII, 12; Втор. XXV, 4. XXII, 6; Исх. XXIII, 19. XXXIV, 26; Лев. XXII, 24). Къ мягкому обращенію съ животными Библия призываетъ насъ указаніемъ на Промыслъ Божій, предметомъ котораго служатъ не одни люди, но и животныя (Пс. XXXV, 7; Сн. 14. 21; СXLVI, 9; Іов. XXXVIII, 41; Б. VI, 19; Мѡ. 26; X, 29); грубое обращеніе съ животными объявляется признакомъ жестокости сердца и наоборотъ (Пр. XII, 10; Числ. XXXII, 32). При всемъ томъ, Св. Писаніе не приписываетъ личнаго безсмертія животнымъ (Еккл. III, 18—21), потому что признаетъ ихъ безличными; „душа безсловесныхъ“, говоритъ *Василій Великій*, „одна, потому что одинъ отличительный признакъ—

<sup>1)</sup> *Его же* Бес. на Шестодневъ 9 (О животныихъ земныхъ), по русск пер. указ изд. ч. I, стр. 133—134).

безсловесіе<sup>1)</sup>). На основаніи того, что о существующихъ животныхъ упоминается въ Библии и по отношенію къ новой землѣ по концѣ міра (Ис. XI, 6...; XLIII, 20; LXV, 25; Ос. II, 18 и др.), можно предполагать лишь безсмертіе рода или вида, а не индивидуума. Безсмертіе вовсе не требуется понятіемъ о животномъ: со смертію каждаго индивидуума родъ ничего не теряетъ, уменьшаясь лишь въ числѣ экземпляровъ, опять восстанавливаемъ; другое дѣло смерть человѣка, т. е. существа единственнаго въ своемъ родѣ, ни въ комъ изъ другихъ не повторяющагося: смерть его производитъ въ родѣ невознаградимую убыль<sup>2)</sup>. Поэтому встрѣчающіяся въ литературѣ, какъ древней, такъ и новой мнѣнія объ индивидуальномъ безсмертіи животныхъ не имѣютъ за себя никакихъ основаній<sup>3)</sup>.

## II.

Не смотря на свою философскую природу, вопросъ о границѣ, отдѣляющей въ психической области человѣка отъ животнаго, по недоразумѣнію отдается въ вѣдѣніе натуралистовъ-зоологовъ. Мнѣніе о большей компетентности ихъ въ этомъ дѣлѣ, молчаливо выражаемое предпочтеніемъ, которое имъ оказывается,—чистый предразсудокъ. Если основаніе его заключается въ необходимости опытной почвы (фактовъ) для рѣшенія вопроса, то основаніе это недостаточно.

а) Фактовъ накоплено уже многое множество, и, притомъ, хорошо проверенныхъ.

б) Непрерывность и обиліе фактовъ этого рода, ихъ близость для наблюденія (домашнія животныя, къ числу которыхъ принадлежитъ умнѣйшее,—собака) не позволяютъ преувеличивать заслуги натуралистовъ по собиранію матеріаловъ или фактовъ для выводовъ.

1) *Василій Великій*, Бес. на Шестодн. 9.

2) См. прекрасныя мысли по этому предмету и соприкосновенныя съ нимъ въ книгѣ прот. *Θ. А. Голубинскаго* „Премудрость и благость Божія въ судьбахъ міра и человѣка“ (О конечныхъ причинахъ). Изд. 3-е, Москва 1885, стр. 156—158, 240—242.

3) Образцы этихъ мнѣній см. у *Walson'a*, *The reasoning Power in Animals*. London, 1867, p. 465 f.

в) Знаніе фактовъ не гарантируетъ само по себѣ отъ опіокъ; необходимо ихъ пониманіе, объясненіе; но оно, что доказываютъ и примѣры, лежитъ внѣ компетенціи зоологіи, и принадлежитъ области философской, поскольку здѣсь имѣется дѣло съ объектами психологіи (умъ, воля, свобода, инстинктъ и проч.). Примѣромъ обычныхъ ошибокъ можетъ здѣсь служить смѣшеніе инстинкта и ума или сведеніе перваго къ послѣднему, обусловливаемое единственно недостаточнымъ знакомствомъ съ предметомъ. Сплошь и рядомъ встрѣчаемъ у натуралистовъ поражающія своею наивною и несообразною понятія въ области психологіи, и полный произволь въ пониманіи такихъ вещей, какъ разсудокъ, понятіе, абстракція и т. п. Въ силу своеобразнаго пониманія, напр., абстрактнаго понятія натуралистъ приписываетъ его животному, въ самомъ дѣлѣ говоря совсѣмъ о другой вещи <sup>1)</sup>.

г) Требуется знаніе кромѣ того и другихъ соприкосновенныхъ предметовъ изъ области этики и религіи въ особенности. Въ этомъ отношеніи приходится констатировать изумительное невѣжество натуралистовъ, съ весьма рѣдкими исключениями, и условиться разъ навсегда отказать ихъ дѣтскимъ и смутнымъ понятіямъ въ этой области (религіи и морали) въ серьезномъ значеніи и правѣ на вниманіе.

Чтобы не возвращаться къ предмету, рассмотримъ кратко обычные у натуралистовъ приемы и масштабы, съ которыми они подходятъ къ вопросамъ религіи и морали.

Въ настоящее время потеряли кредитъ всѣ теоріи, выводящія религію не изъ психической организаціи или природы человѣка, но изъ случайныхъ и внѣшнихъ источниковъ, и признакомъ крайней отсталости было бы раздѣлять отжившія теоріи Лукреція и энциклопедистовъ, полагавшихъ сущность религіи въ страхѣ передъ явленіями природы. Не взирая на то, натуралисты съ Дарвиномъ во главѣ застыли, такъ сказать, на этой отжившей теоріи и съ крайне утомительнымъ однообразіемъ повторяютъ другъ друга, приводя въ ка-

<sup>1)</sup> Образецъ можно видѣть, напр., у *Leroy*, lieutenant de chasse du parc de Versailles, „Lettres sur les animaux“. Paris. 1862, p. 105.

чествъ примѣра и доказательства религіозной способности у животныхъ собаку, лающую на колеблемый вѣтромъ зонтикъ хозяина. Подозрѣвая непригодность разрѣшенія религіи въ одинъ аффектъ страха и существованіе въ ней иныхъ эмоціальныхъ элементовъ, какъ надежда, довѣріе, благоговѣніе, почтеніе, благодарность и др., нѣкоторые нѣсколько расширяютъ это понятіе указаніемъ въ качествѣ примѣра религіозности животныхъ опять на ту же собаку, боязливо и почтительно ласкающуюся къ хозяину, или даже лошадь, которая своимъ ржаніемъ у пустого колодца выражаетъ приблизительно тѣ же молитвенныя чувства, какія лежатъ въ основаніи человѣческихъ моленій къ Богу о ниспосланіи дождя <sup>1)</sup>. При этомъ для доказательства религіозной способности иногда натуралистъ прибѣгаетъ къ дедукціи въ такомъ, напр., родѣ. Религія человѣка заключается въ призваніи чего-то высшаго и лучшаго, чѣмъ онъ самъ; животныя, несомнѣнно, признаютъ людей за существа, превосходящія ихъ умомъ и могуществомъ; слѣдовательно, у животныхъ есть религія, и Богомъ животныхъ служитъ человѣкъ! <sup>2)</sup>. Обычный приѣмъ для утвержденія религіозной способности животныхъ, употребляемый натуралистами, заключается въ томъ, что они отрицаютъ её у человѣка въ качествѣ специфическаго природнаго его отличія указаніемъ на ея всеобщность и т. п. устарѣвшими и отжившими способами, не обнаруживая ни малѣйшаго знакомства съ изслѣдованіями въ области религіи (въ родѣ „Чтеній о религіи“ Макса—Мюллера), давно доказавшими непроеизводный характеръ религіи и существованіе вѣры въ Верховное Существо въ качествѣ болѣе или менѣе явной основны всѣхъ разнообразныхъ формъ религіи, не исключая даже фетишизма.

Сказанное о религіозной компетентности натуралистовъ относится и къ морали. Обыкновенно, въ видѣ доказательства нравственности животныхъ приводится здѣсь указаніе на су-

<sup>1)</sup> *Houzeau*, un voyageur naturaliste, «Etudes sur les facultés mentales des animaux comparées à celles de l'homme». Mons 1872 (I—II), t. I, p. 271. 272.

<sup>2)</sup> *Ibidem*.

ществованіе у животныхъ аффектовъ и эмоцій въ родѣ дружбы, признательности, состраданія и т. п., хотя все это внѣ отношенія къ волѣ и разуму само по себѣ ни нравственно, ни безнравственно. Область нравственного начинается тамъ, гдѣ начинается свобода, личность, отвѣтственность, и о нравственности животныхъ можно говорить лишь въ переносномъ смыслѣ. Есть ли у животныхъ идея добра и зла, ихъ различіе? есть ли идея долга? Есть, говоритъ натуралистъ,—и онъ безъ затрудненія находитъ ихъ, и не вѣдая, конечно, что подмѣняетъ эти идеи другими и надѣляетъ ихъ содержаніемъ, нисколько имъ не соответствующимъ. Идея позволеннаго (добра) и идея непозволеннаго (зла), по словамъ матеріалистовъ, есть и у животныхъ, которыя воздерживаются отъ запрещенныхъ дѣйствій въ силу этихъ идей. „Домашнія животныя знаютъ, когда они поступаютъ хорошо и когда—дурно съ точки зрѣнія повелѣнія, которымъ они руководятся (не ходить въ какое-нибудь мѣсто, не прикасаться къ извѣстнымъ вещамъ и т. п.), т. е. они имѣютъ объективную идею зла и добра. Доказательствомъ этого служить то, что они прячутся въ случаѣ нарушенія приказанія“<sup>1)</sup>. Все это можетъ говорить о господствѣ надъ животными одной только конкретной идеи хозяйской палки... „Смутная“ идея долга можетъ быть усмотрѣна проникательнымъ натуралистомъ въ томъ, что животныя домашнія, предоставленныя самимъ себѣ, безъ хозяйскаго надзора и въ отсутствіе хозяина продолжаютъ возложенную на нихъ работу“<sup>2)</sup>. Для всякаго однако очевидно, что пружины, движущія дѣйствіями исполнительнаго животнаго, лежатъ не въ нравственной области, а въ чуждой ей области механической ассоціаціи представленій, по закону которой въ умѣ животнаго хорошая работа неразрывно связана предшествующими опытами съ хорошимъ кормомъ, а дурная работа съ хорошею палкою.

Предпочтеніе натуралиста-зоолога другимъ въ рѣшеніи вопроса, кромѣ его незнакомства съ религіею и этикою, имѣеть

<sup>1)</sup> *Houzeau* p. 277, t. II.

<sup>2)</sup> *Ibidem.* p. 281.

еще то логическое неудобство, что ему изъ двухъ членовъ сравненія (человѣкъ и животное) извѣстенъ собственно только одинъ (последній). Неудобство очевидное.

д) Близкое общеніе съ міромъ животнымъ, наконецъ, какъ показываетъ наблюденіе, влечетъ за собою нѣкоторое естественное преувеличеніе ихъ психическихъ качествъ, такъ-сказать идеализацію животнаго, за немногими исключеніями. Здѣсь, надъ натуралистами, сбывается, можетъ быть, тонкое наблюденіе *Бюффона*, что предметы вызываютъ въ насъ тѣмъ больше удивленія, чѣмъ больше мы ихъ наблюдаемъ и чѣмъ меньше о нихъ размышляемъ <sup>1)</sup>.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что натуралисты не могутъ представить какихъ-нибудь серьезныхъ основаній на присвоиваемое ими право исключительной компетенціи въ вопросѣ, подлежащемъ скорѣе болѣе авторитетному вѣдѣнію философіи, чѣмъ естествознанія. Мысль объ этомъ, хотя и не вполне ясная, высказывается нѣмецкимъ изслѣдователемъ *Шнейдеромъ*, который сѣтуетъ на то, что доселѣ вопросъ разрабатывался не столько спеціалистами психологами (*Fachpsychologen*), сколько простыми любителями животныхъ и диллетантами (*Thierliebhaber, Dilletanten*) <sup>2)</sup>. Къ сожалѣнію, авторъ-дарвинистъ, посвятившій свое сочиненіе о животныхъ главѣ нѣмецкаго дарвинизма Геккелю, разумѣетъ подъ психологію не иную, какъ психологію дарвинизма, такъ называемую фізіологическую, относясь съ крайнимъ пренебреженіемъ къ философіи и противопоставляя ее обычно *науку*; поэтому подъ „диллетантами“ онъ разумѣетъ не только теологовъ, но и философовъ и др. ученыхъ въ родѣ *Реймаруса, Декарта* и, что еще удивительнѣе, *Бюффона* и *Ремюра!* <sup>3)</sup> Понятно, онъ долженъ раздѣлять всѣ предразсудки своего лагеря и предубѣжденія противъ участія философіи въ рѣшеніи вопроса съ пренебреженіемъ къ философскимъ его изслѣдованіямъ. Это пре-

<sup>1)</sup> Buffon, *Discours sur la nature des animaux* t. II, p. 357: „Qu'on admire toujours d'autant plus qu'on observe davantage et qu'on raisonne moins“.

<sup>2)</sup> Schneider *Der thierische Wille*, p. 8.

<sup>3)</sup> Ibid. p. 9.



небреженіе замѣчается и у хорошихъ натуралистовъ и мыслителей и имѣетъ въ пользу свою два основанія. Первое заключается будто-бы въ недостаткѣ эмпирической подкладки или фактовъ въ философскихъ изслѣдованіяхъ и *Flournois*, ученикомъ Кювье, формулируется какъ— „недостатокъ фактовъ, беспочвенныя разсужденія (les raisonnements à vide)... Вопросъ объ умѣ животных“, говоритъ онъ, „есть вопросъ фактовъ, экспериментальнаго изслѣдованія; онъ не можетъ быть простымъ положеніемъ метафизики“<sup>1)</sup>. Въ этомъ сужденіи почтеннаго ученаго слышатся отзвуки общаго въ естествознаніи предубѣжденія противъ философіи, основаннаго на незнакомствѣ съ нею; отрицаніе опыта и наблюденія не требуется понятіемъ самой философіи, какъ ея сущность, а есть лишь дѣло частныхъ школъ ея. Даже Шнейдеръ изъ области философіи сумѣлъ указать нѣсколько именъ, соединявшихъ съ философскимъ образованіемъ ума широкое и глубокое познаніе природы, какъ Аристотель и Кювье. Не правъ Флурансъ и въ томъ, что вопросъ нашъ есть исключительно вопросъ фактовъ: какъ мы видѣли, въ данномъ случаѣ, какъ и всегда, факты сами по себѣ ничего не говорятъ и еще требуютъ объясненія. Но послѣдняго именно и можно скорѣе ожидать со стороны философіи, чѣмъ естествознанія. О натуралистахъ съ Бюффономъ вѣрнѣе сказать, что они только наблюдаютъ и удивляются (уму животныхъ), а не объясняютъ. Органической или неизбежной пороку всѣхъ изслѣдованій вопроса авторовъ-натуралистовъ состоитъ почти всегда въ подавляющемъ обиліи голыхъ фактовъ при отсутствіи сносныхъ объясненій. Если бы мы признали основательнымъ обвиненіе философскихъ изслѣдованій вопроса въ недостаточности фактовъ, то въ заключеніи преимущество въ рѣшеніи вопроса осталось бы на сторонѣ философіи, а не натуралиста. Такой недостатокъ вполне и легко устранимъ при обиліи собраннаго натуралистами фактическаго матеріала и при воз-

1) *Flournois* De l'instinct et de l'intelligence des animaux p. 16 f. *Шнейдеръ* дѣлаетъ исключеніе для „nur wenige, meistzoologisch gebildete (!) Philosophen“ въ родѣ Аристотеля, Кювье, Лейбница... (*Schneider* p. 10).

возможности постоянного наблюденія, о чемъ была уже рѣчь. Но иного рода недостатковъ въ изслѣдованіяхъ „zoologisch-gebildeten Fachpsychologen“ („зоологически образованныхъ спеціалистовъ-психологовъ“): его нелегко устранить, такъ какъ онъ коренится въ самомъ складѣ ума или мышленія и въ особенностяхъ умственнаго кругозора и общаго міровоззрѣнія изслѣдователей-натуралистовъ.

Другое мнимое основаніе для пренебреженія къ философскимъ изслѣдованіямъ вопроса формулируетъ *Вундтз*, когда говоритъ, что тѣ или инныя философскія теоріи о душѣ животныхъ не столько результатъ наблюденія надъ фактами, сколько „отраженіе общихъ философскихъ воззрѣній о мѣстѣ, занимаемомъ животными въ отношеніи къ человѣку, какое каждый себѣ составилъ“<sup>1)</sup>. Замѣчаніе совершенно справедливое, и трудно было бы ожидать иного по отношенію къ вопросу, на рѣшеніе котораго вліяніе непрямое и прямое оказываютъ понятія въ области наукъ, имѣющихъ рѣшающее значеніе въ дѣлѣ общаго міросозерцанія, какъ психологія, логика, этика, теологія, антропологія, исторія, біологія и др. Если общія міровоззрѣнія отражаются такъ или иначе на частныхъ нашихъ идеяхъ и понятіяхъ о вещахъ, а слѣдовательно и на изслѣдованіяхъ частныхъ вопросовъ (а это—фактъ психологическій, неустрашимый), то это тѣмъ болѣе неизбежно въ вопросѣ, прямо затрагивающемъ наши общія воззрѣнія на природу и человѣка, наше міросозерцаніе. Какъ вездѣ, такъ и здѣсь въ особенности притязаніе на абсолютную независимость изслѣдованія отъ общихъ идей съ полною зависимостью отъ однихъ наблюденій есть или иллюзія, или худо скрываемый обманъ и притворство. Ни самъ *Вундтз* (въ прекрасномъ своемъ во многихъ отношеніяхъ трудѣ по сравнительной психологіи—университетскихъ лекціяхъ), ни другіе не дали намъ и, конечно, по самой природѣ человеческого знанія не могли намъ дать образца такихъ изслѣдованій: и въ изслѣдованіяхъ zoologisch—gebildeten специали-

<sup>1)</sup> *Wundt*, Ueber den gegenwärtigen Zustand der Thierpsychologie въ *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* II. 2, 1878.

ство—психологовъ и другихъ изслѣдователей мы видимъ также „отраженіе общихъ философскихъ воззрѣній“, болѣе или менѣе явное эхо той или другой школы. Такъ въ изслѣдованіяхъ дарвинистовъ мы видимъ всегда дарвинистическое рѣшеніе вопроса (отождествленіе человѣка и животнаго), въ изслѣдованіяхъ спиритуалистовъ—свойственное духу спиритуалистической школы рѣшеніе и т. д. Опытъ уполномочиваетъ насъ, такимъ образомъ, внести еще новую поправку въ воззрѣніе Флуранса на природу вопроса: онъ есть дѣло не столько фактовъ, сколько философской школы, общаго философскаго міросозерцанія.

Скажемъ въ заключеніе этихъ разсужденій: лучшее рѣшеніе вопроса принадлежитъ лучшей школѣ, лучшему философскому міросозерцанію.

Всѣмъ сказаннымъ мы хотѣли бы въ глазахъ Fachpsychologen, претендующихъ на монополію въ вопросѣ, оправдать свое право на участіе въ рѣшеніи этого вопроса и въ качествѣ простаго, скромнаго богослова, чтобы перейти къ дальнѣйшему.

### III.

Есть возможность разнообразнѣйшія мнѣнія по разсматриваемому вопросу распредѣлять въ три группы съ частными подраздѣленіями или наиболѣе охарактеризованными ихъ разновидностями.

А) *Теорія автоматизма* разсматриваетъ животныхъ какъ лишеныя жизни и сознанія, во всѣхъ его формахъ (чувства, мысли и желанія), машины, вводяція насъ въ заблужденіе человѣкоподобными реакціями на внѣшнія возбужденія. Зачатки ея видимъ у древнихъ циниковъ и стоиковъ, на примѣръ у *Сенеки* <sup>1)</sup>, а полное развитіе она получила въ сочиненіи *Декарта* „Discours sur la methode“ 5-e partie, который былъ приведенъ къ ней самымъ характеромъ общей своей философской системы. Механическое объясненіе психической жизни у животныхъ теперь не требуетъ опроверженія, но на первыхъ порахъ оно возбудило толки и оживленные споры, сдѣлав-

<sup>1)</sup> De ira c. 3.

пись предметомъ серьезной критики, шутки и сатиры <sup>1)</sup>. Въ качествѣ главнаго возраженія противъ этой теоріи еще *Плутархъ* указывалъ на ея очевидное противорѣчіе опыту, говоря, что отрицаніе чувствъ у животныхъ, напримѣръ, страха, ярости, боли, было бы равносильно отрицанію въ нихъ зрѣнія, слуха и т. п. На этой почвѣ рядомъ фактовъ (1—8 пунктовъ) *Реймарусъ* разбиваетъ теорію, наглядно показывая, что она ничего не объясняетъ въ психической жизни животныхъ, и что факты ей противорѣчатъ; животныя, напримѣръ, опредѣляются воспоминаніемъ прошедшаго (5), ошибаются (7) и проч. <sup>2)</sup> *Леруа*, въ которомъ автоматизмъ нашелъ себѣ горячаго и талаулливаго противника, посвящаетъ ему значительную часть своихъ *Lettres sur les animaux* (особ. Lettre 6, р. р. 75—96), причеиъ самъ впадаетъ въ крайность и сводитъ даже явленія инстинкта къ уму. Основательно Леруа указываетъ на законность аналогіи въ познаніи животныхъ, отвергаемую автоматистами, такъ-какъ безъ нея было бы невозможно знаніе и подобныхъ намъ людей; справедливо также обращаетъ вниманіе и на бессмысленность иллюзіи или постоянного призрака души въ животныхъ и на невозможность его со стороны Творца. Впрочемъ, Декартъ въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія вноситъ поправку или ограниченіе въ теорію автоматизма въ томъ смыслѣ, что онъ отрицаетъ у животныхъ только мышленіе, а не жизнь и чувство <sup>3)</sup>. Но внося такую поправку, онъ тѣмъ самымъ сходитъ съ почвы *чистаго* или *абсолютнаго автоматизма* на почву *автоматизма смѣшаннаго* или *автоматизма Бюффона*, какъ его представителя. Въ своемъ сочиненіи *Discours sur la nature des animaux* Бюффонъ приписываетъ животнымъ чувства „даже въ большей степени, чѣмъ какая свойственна намъ“, сознаніе своего настоящаго состоянія, ощущенія; но онъ отказываетъ животнымъ въ *мысленіи*,

<sup>1)</sup> Напримѣръ въ баснѣ Лавфонтена «Лисица и Быкъ»; см. литературу у Flourrens'a. *De l'instinct et de l'intelligence des animaux* p. 16, 128 f.

<sup>2)</sup> *Hermann Reimarus*, Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere zum Erkenntniss des Zusammenhangs der Welt, des Schöpfers und unserer selbst 1760. § 109.

<sup>3)</sup> *Oeuvres* t. X, p. 208.

рефлексіи (самосознаніи), въ памяти или сознаніи прошедшаго существованія, въ способности сравнивать ощущенія, а чрезъ то имѣть идеи, ибо „идеи суть только сравненныя ощущенія“<sup>1)</sup>. Критика, въ лицѣ, напр., Флуранса и Кювье указала на противорѣчія этой теоріи фактамъ (такъ, напр., невозможно отрицать память, положимъ, у собаки, узнающей старыя мѣста, тоскующей на могилѣ хозяина и т. п.), на внутреннія противорѣчія теоріи и смѣшеніе психологическихъ понятій: такъ здѣсь признается сознаніе настоящаго существованія и отрицается мысль; иногда, въ описаніяхъ животныхъ, теорія отмѣчаетъ свойства, ею отвергнутыя<sup>2)</sup>. Въ виду этого Кювье отдастъ предпочтеніе автоматизму Декарта, который, по крайней мѣрѣ, понятіе этого неопредѣленнаго и самопротиворѣчиваго автоматизма Бюффона.

Въ аргументаціи автоматизма Декартомъ былъ выдвинутъ моментъ общаго значенія по отношенію къ вопросу, и на немъ слѣдуетъ немного остановиться. Свое воззрѣніе Декартъ подкрѣпляетъ указаніемъ на нравственно-практическія послѣдствія мнѣнія, отождествляющаго душу людей и животныхъ; оно связано съ отрицаніемъ будущей жизни и безсмертія, и потому Декартъ смотритъ на него, какъ на второе по вреду заблужденіе послѣ отрицанія бытія Божія. Итакъ, Декартъ выставляетъ на видъ религіозное значеніе вопроса, и мнѣніе его, что такое или иное рѣшеніе вопроса не безразлично для религіи, конечно, вѣрно. Но оно высказано въ формѣ, подающей поводъ къ возраженіямъ.

Прежде всего слѣдовало себя оградить отъ упрека въ предвзятости, и дать почувствовать, что тождество между душою человѣка и животнаго отрицается не вслѣдствіе соображеній практическихъ, а вслѣдствіе того, что его на дѣлѣ нѣтъ. Кроме того, интересы религіи и нравственности, страдающіе отъ отождествленія души человѣка и животнаго, нисколько не требуютъ такого ихъ противоположенія, какое дается въ автоматизмѣ; отъ этого не только для религіи и нравственности не

<sup>1)</sup> Buffon, *Discours sur la nature des animaux*, edit. de Flourens, t. II, p. 331.

<sup>2)</sup> См. критику у Flourens'a pp. 24—30.

получается никакой пользы, но получается вредъ. Всѣ эти мысли мы встрѣчаемъ у антагонистовъ автоматизма, напр., у Леруа <sup>1)</sup>, который, впрочемъ, напрасно отрицаетъ всякое отношеніе вопроса къ религіи, что не рѣдко видимъ и у повднѣйшихъ авторовъ. Но вотъ вѣрныя мысли: „теологи не подозреваютъ, что животныя и при общихъ съ человѣкомъ способностяхъ могутъ безконечно далеко отстать отъ него. Такъ самъ человѣкъ очень далекъ отъ ангела, хотя онъ раздѣляетъ съ нимъ свободу и безсмертіе, приближающія его къ престолу Бога“ <sup>2)</sup>. Автоматизмъ, по мнѣнію Леруа, стоитъ въ большемъ разладѣ съ религіею, чѣмъ теоріи, признающія умъ въ животныхъ: онъ бросаетъ тѣнь на Творца, создавшаго существа, внѣшнимъ сходствомъ вводящія насъ въ обманъ; твореніе Божіе представляетъ въ ложномъ освѣщеніи, вводя явленіе, противорѣчащее всеобщему закону цѣлесообразности (существа, организованныя приспособительно къ жизни, и однако безжизненные) <sup>3)</sup>; онъ даетъ худшее понятіе о твореніи, чѣмъ какое мы должны имѣть о немъ, убавляя въ немъ область жизни и сознанія <sup>4)</sup>. Наконецъ, Леруа считаетъ унижительнымъ для человѣческаго достоинства теоріи въ родѣ автоматизма, прибѣгающія для возвеличенія человѣка къ средству, совершенно излишнему при несомнѣнныхъ преимуществахъ человѣка передъ животными, какъ-будто бы частицею чего-либо подобнаго въ животныхъ уменьшалось величіе и достоинство человѣка, а отрицаніемъ и этой частицы въ животныхъ прибавлялось что-либо къ неисчерпаемымъ преимуществамъ человѣка, полученнымъ отъ Творца <sup>5)</sup>.

Критика вѣрно обнаруживаетъ боязнь многихъ не только отождествленіемъ, но и уподобленіемъ души животныхъ душѣ человеческой унизить человѣка, хотя между отождествленіемъ и упо-

1) Leroy, *Lettres sur les animaux* p. p. 8—9. 95—96. 113. 131—132.

2) Leroy p. 113.

3) *Ibidem.* p. 131 f.

4) Reimarus, *Betrachtungen über die Triebe der Thiere* § 109, п. 1.

5) Leroy p. 131—132; мысль эту повторяютъ многіе авторы, ср. напр. Lord Brougham „Dialogues on Instinct“ dial. IV, у Watson „The reasoning Power in Animals“ p. 5.

добленіемъ большое разстояніе. Доказательствомъ неосновательности этой боязни можетъ служить мнѣніе *Лактанція*, находившаго возможность безъ всякаго вреда или ущерба своимъ христіанскимъ понятіямъ приписывать всѣ человѣческія способности животнымъ, исключая релігіозной. Въ самомъ дѣлѣ, если бы мы въ животныхъ признали даже умъ чело­вѣка, то и этимъ не нанесли бы никакого ущерба чело­вѣческому достоинству. Психическая жизнь чело­вѣка не можетъ быть разрѣшена въ одни интеллектуальныя явленія, а въ умѣ нельзя видѣть, при здоровомъ понятіи о чело­вѣкѣ, высшую точку духовной жизни чело­вѣка и сущность чело­вѣка, вопреки матеріализму и раціонализму, связывающимъ именно съ однимъ умомъ преимущество чело­вѣка <sup>1)</sup>. Одинъ умъ не дѣ­лаетъ чело­вѣка чело­вѣкомъ, по крайней мѣрѣ не дѣ­лаетъ его чело­вѣкомъ тотъ умъ, который является движущимъ началомъ и силою культуры (по терминологіи Св. Писанія умъ низшій—*плотской, земной*: 1 Кор. 2, 14; Кол. 2, 18), но тотъ умъ дѣ­лаетъ всякаго изъ насъ чело­вѣкомъ, который открыва­етъ намъ за видимымъ и чувственнымъ—невидимое и сверх­чувственное, за земнымъ—небесное, за измѣняющимся и бы­вающимъ—вѣчное, неизмѣнное, истинно-сущее бытіе,—Бо­га <sup>2)</sup>. Вотъ почему слово Божіе признаетъ истинно умными или разумными только тѣхъ, которые соединяютъ оба ума, а первый умъ, на крайней вершинѣ его развитія въ лицѣ древ­не-классической культуры (культурнаго чело­вѣчества), объяв­ляетъ „безуміемъ“, а мудрѣйшихъ и умнѣйшихъ только въ смыслѣ первомъ называетъ безумными, безсловесными или без­смысленными скотами (Римл. 1, 22; 2 П. II, 12; 1 Кор. 1, 19—20. 25; II, 14—16; Ефес. IV, 18). Поэтому въ грубую ошибку впадаютъ тѣ, которые выводы изъ сравнительнаго

<sup>1)</sup> Отсюда объясняется характеръ научнаго рѣшенія вопроса о душахъ живот­ныхъ и чело­вѣка: для опредѣленія границъ между животнымъ и чело­вѣкомъ счи­тается достаточнымъ сравненіе ихъ въ области интеллектуальной.

<sup>2)</sup> Это тоѣ; по терминологіи Св. Писанія, *разумъ* въ особенномъ смыслѣ, какъ способность *идеальною знанія*, возвышающая насъ надъ природою. (См *Прот. Камменскаю* «Систематическій сводъ ученія св. отцевъ церкви о душахъ чело­вѣ­ческой» ч. 2-я, стр. 115—136 въ § 82. Изд. 1865 г.).

изслѣдованія интеллектуальныхъ способностей человѣка и животнаго примѣняютъ въ качествѣ посылковъ для окончательнаго и всецѣлаго рѣшенія вопроса, основывая положеніе о тождествѣ или различіи между душою человѣка и животнаго на тождествѣ или различіи ихъ въ интеллектуальной сферѣ. Ошибка эта всего чаще встрѣчается у изслѣдователей направленія противоположнаго вышерассмотрѣнному,—въ теоріяхъ, которыя можно назвать *материалистическими* или *позитивно-научными*, стоящими въ связи съ дарвинизмомъ. Обыкновенно здѣсь изслѣдованіе объ умѣ животныхъ и человѣка считается вполнѣ исчерпывающимъ вопросомъ (что можетъ быть выше ума съ точки зрѣнія позитивнаго міросозерцанія?!), а потому вопросъ рѣшается большею частью въ формѣ изслѣдованія объ умѣ животныхъ. Это—коренная ошибка нижеслѣдующихъ *позитивно-научныхъ* теорій, отождествляющихъ человѣка съ животнымъ. Для всякаго очевидно, что въ основѣ ея лежатъ метафизическія предположенія, стоящія въ полной противоположности съ психологіею спиритуалистическою,—такимъ образомъ, въ теоріяхъ этихъ заранѣе предрѣшаются судьбы вопроса.

## IV.

В) *Позитивно-научныя теоріи (дарвинистическія)* могутъ быть кратко по своему существу опредѣлены въ слѣдующей, напр., формулѣ: въ человѣкѣ нѣтъ ни одной физиологической функціи, ни одной психической способности (*mentale faculté* = здѣсь психическая способность), которыхъ бы не было въ любомъ млекопитающемъ; человѣкъ можетъ гордиться лишь степенью развитія этихъ способностей (не *качественнымъ*, а *количественнымъ* превосходствомъ) <sup>1)</sup>. Или, въ формулѣ В. Вундта,— „животныя суть существа, познаніе которыхъ отличается отъ человѣческаго познанія лишь степенью достигнутаго ими развитія. Разстояніе между человѣкомъ и животнымъ не больше того, какое наблюдается внутри самого животнаго царства. Всѣ одушевленные организмы образуютъ цѣпь однородныхъ

<sup>1)</sup> См. напр., Houzeau, *Etudes sur les facultés mentales des animaux* t. II. 633.



существовъ, тѣсно связанныхъ, безъ всякаго перерыва... Всѣ духовныя отличія суть отличія *степеней*, а не *рода*“. Отмѣчая затѣмъ три ступени въ скалѣ духовной жизни животнаго царства психологъ обращаетъ вниманіе на то, что „эти три ступени безъ рѣзкихъ границъ незамѣтно переходятъ одна въ другую, такъ какъ психическія явленія каждой ступени покоятся на одной общей основѣ“... „Человѣкъ не занимаетъ какой-нибудь отдѣльной ступени, но онъ достигаетъ на третьей ступени относительно высшей точки“. Изъ этихъ ступеней 1—низшая: отличеніе себя отъ вѣшняго міра и начало сознанія; 2—связываніе представленій и память; 3—образование понятій и языкъ <sup>1)</sup>. По мнѣнію *Агассиса* между высшими животными и человѣкомъ даже по отношенію къ высшимъ способностямъ различіе заключается лишь въ весьма незамѣтныхъ или незначительныхъ оттѣнкахъ; поэтому все, что принадлежитъ человѣку, съ равнымъ правомъ должно быть относимо и къ животному, напр., чувство отвѣтственности, душа, даже безсмертіе. При этомъ упомянутый натуралистъ находитъ возможнымъ высказаться, что большинство философскихъ аргументовъ въ пользу безсмерія человѣка равно приложимы для доказательства безсмертія животныхъ! <sup>2)</sup>.

Такое тождество разсматриваемаго типа вышеозначенныя теоріи устанавливають такими приѣмами и методами изслѣдованія, которые лишаютъ ихъ всякаго научнаго значенія.

1. Полное психическое тождество человѣка и животнаго по всѣмъ направленіямъ и во всемъ объемѣ жизни выводится изъ тождества интеллектуальныхъ способностей и, такимъ образомъ, здѣсь мы видимъ почти общую для всѣхъ теорій, вышерассмотрѣнную ошибку, состоящую въ томъ, что въ заключеніи выводится больше, чѣмъ сколько содержится въ посылкѣ. Надъ этимъ недостаткомъ не возвышается и Вундтъ.

2. Интеллектуальное тождество достигается зачастую свое-

<sup>1)</sup> Вундтъ, „Душа человѣка и животныхъ“, (т. I, лекція XXIX, по подл. изд. Leipzig, 1863, pp. 458 и 459).

<sup>2)</sup> См. Agassiz „Contributions to the natural history of the United States“ v. I part. I, p. 64 f.

образными психологическими и логическими понятіями, а нерѣдко подстановкою однихъ понятій подъ другія, основанною на незнаніи дѣла. Примѣръ послѣдняго былъ приведенъ выше изъ *Леруа*, приписавшаго животнымъ абстрактныя понятія вслѣдствіе смѣшенія съ ними конкретныхъ общихъ представленій <sup>1)</sup>; примѣръ перваго даетъ *Вундт*. Онъ не только приписываетъ животнымъ понятія, но настаиваетъ на тождествѣ понятій и общихъ представленій: онъ находитъ у животныхъ сужденія и умозаключенія и основательно доказываетъ необходимость участія сужденій даже въ низшихъ элементарныхъ формахъ, напр., чувственнаго воспріятія. Но этого рода сужденія и умозаключенія по существу своему представляютъ нѣчто иное сравнительно съ тѣмъ, что разумѣется подъ этими формами въ логикѣ человѣческой <sup>2)</sup>.

3. Общимъ почти приѣмомъ, способствующимъ отождествленію, служитъ незаконный въ логическомъ отношеніи способъ сравненія, для тѣхъ или иныхъ цѣлей, животнаго и человѣка. Чтобы получилось тождество, берутъ для сравненія съ одной стороны—какое-нибудь высшее и достигнувшее полнаго возраста животное, напр., чимпанзе, съ другой стороны—дита, дикаря, идіота <sup>3)</sup>. Такимъ приѣмомъ, напр., *Оуэн* приходитъ къ открытію существеннаго тождества и различій только въ степени между мозгомъ *человѣка* и *животныхъ*: для этого онъ сравниваетъ мозгъ чимпанзе съ мозгомъ бушменовъ и кретинновъ <sup>4)</sup>. Непригодность этого приѣма сознается лицами даже того же лагеря, гдѣ онъ практикуется, такъ д-ръ *А. Мейеръ* пишетъ, что сообразно съ требованіемъ логики сравнивать предметы однородные и въ однихъ отношеніяхъ, „слѣдовало бы производить сравненіе между здоровыми и нормально развитыми людьми, съ одной стороны, и съ ближайшими къ человѣку животными съ другой стороны“ <sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Leroy, *Lettres sur les animaux* p. 128.

<sup>2)</sup> См. *Liebmann* „Zur Analysis der Wirklichkeit“. Strassburg. 1880 p.p. 494—508.

<sup>3)</sup> См. у *Houzeau* t. II. p. 202, 269 и др.

<sup>4)</sup> *Owen* въ „Proceedings of the Linnean Society of London“ 1857, ср. у *Houzeau* ibid. p.632.

<sup>5)</sup> Dr. A. Meyer, *Die Sinnestäuschungen, Hallucinationen und Illusionen*. Wien. 1869, p. 190. <

4. Отождествленіе интеллектуальныхъ способностей животнаго и человѣка достигается также весьма обычнымъ смѣшеніемъ *ума* и *инстинкта*, вслѣдствіе котораго неизбѣжно превеличеніе ума животныхъ. Образцемъ ошибокъ изъ этого источника можетъ служить Леруа <sup>1)</sup>, но подобнаго рода ошибки такъ же стары, какъ стары попытки рѣшенія вопроса. Еще *Цельсъ* (2 в. по Р. Хр.) указывалъ на инстинкты животныхъ, пчель и муравьевъ въ доказательство того, что животныя ничуть не глупѣе, а пожалуй и умнѣе человѣка: такъ пчелы и муравьи по своему общественно-политическому устройству стоятъ выше людей (кстати сказать, *Цельсъ* не отказываетъ животнымъ и въ религіи и приписываетъ ее *аисту*) <sup>2)</sup>. При послѣдовательномъ проведеніи этого приѣма, придется неизбѣжно признать за животными умственное превосходство передъ человѣкомъ: такъ они удачно разрѣшаютъ проблему *minima* и *maxima* изъ высшей математики (устройство пчелиныхъ сотовъ), превосходятъ насъ прочностью и порядкомъ въ общественномъ устройствѣ, знаніемъ будущаго, или способностью предвѣдѣнія и т. д. Въ настоящее время, по почину *Леруа*, эта ошибка смѣшенія ума и инстинкта возведена *Дарвиномъ* и особенно *Спенсеромъ* въ научный принципъ ученіемъ объ инстинктѣ, какъ передаваемой по наслѣдству привычкѣ или привычномъ умѣньѣ, въ началѣ бывшемъ сознательнымъ дѣйствіемъ; инстинктъ, такимъ образомъ, возводится къ уму, какъ его источнику. Эта теорія имѣетъ все противъ себя и ничего за себя въ фактахъ. Достаточно привести одинъ фактъ для ниспроверженія всей теоріи,—инстинктъ *могиляковъ*. Эти насѣкомыя имѣютъ привычку, когда мечутъ яйца, искать трупы животныхъ и класть ихъ подлѣ своихъ яицъ съ тѣмъ, чтобъ ихъ дѣти, какъ только вылупятся, имѣли тутъ же себѣ пищу; инныя изъ нихъ кладутъ яйца даже въ самыхъ трупахъ. Но что особенно замѣчательно и непостижимо здѣсь, такъ это то, что матери, имѣющія этотъ

<sup>1)</sup> *Leroy*, см. 47 88 т., 90, 91--92, 103, 113.

<sup>2)</sup> *Origen*, *Contra Celsum*, lib. IV.

инстинктъ, не увидятъ потомства, какъ и сами не видѣли своихъ матерей; онѣ, слѣдовательно, никакъ не могутъ ни знать, что изъ ихъ яицъ произойдутъ подобныя имъ животныя, ни тѣмъ болѣе предвидѣть нужды сихъ послѣднихъ. Замѣчательнѣе въ этомъ отношеніи инстинктъ насѣкомыхъ *potpiles*: самки, ведущія травоядную жизнь, заготовляютъ животную пищу для своихъ плотоядныхъ личинокъ; этотъ примѣръ показываетъ, что безъ инстинкта не существовалъ бы и самый видъ <sup>1)</sup>. Натуралисты должны были бы держаться для различенія инстинктовъ отъ сознательныхъ дѣйствій критерія, установленнаго *Кювье*: бессознательныя, необходимыя и неизмѣнныя дѣйствія принадлежатъ инстинкту; сознательныя, условныя и измѣнчивыя—уму <sup>2)</sup>. Теорія инстинкта, какъ унаслѣдованной привычки, собственно отрицаетъ инстинктъ; но право на свое существованіе она ничѣмъ не доказала: ей слѣдовало бы прежде дать отвѣтъ на возраженія, поставленныя еще въ XVIII в. Реймарусомъ, противъ объясненія инстинктовъ изъ разума <sup>3)</sup>.

Слѣдствія, происходящія отъ Дарвиновой теоріи для нашего вопроса, очевидны: безъ всякаго ущерба можно оставлять непрочитанными квиви по разсматриваемому вопросу, въ основаніи которыхъ положена эта теорія <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> См. *Поля-Жанъ* „Конечныя причины или дѣлсообразный порядокъ вещей въ природѣ“. Пер. съ фр. Д. Поспѣхова. Кіевъ, 1878, стр. 353 и д.; по вопросу о происхожденіи и сущности инстинкта см. также у *Эбрарда* „Апологетика. Научное оправданіе христіанства“. Т. I, § 72.

<sup>2)</sup> См. *Flourens'a*, De l'instincte et de l'intelligence des animaux, p. 53.

<sup>3)</sup> *Reimarus*, Betrachtungen über die Triebe der Thiere, см. напр. § 119, п. 1—8, изъ которыхъ особеннаго вниманія заслуживаютъ 1, 4, 5 и 6.

<sup>4)</sup> Безъ всякаго сомнѣнія, узелъ вопроса объ умѣ животныхъ заключается въ другомъ частномъ вопросѣ объ инстинктѣ, отъ правильнаго разрѣшенія котораго зависитъ судьба вопроса даже въ нашей постановкѣ его. Къ ученію объ инстинктѣ см. кромѣ сочиненій *Реймаруса* и *Флуранса* (уже названныхъ),—*Эбрарда* „Апологетика“, т. I, § 72; *Ушинскаго*, „Человѣкъ, какъ предметъ воспитанія“, ч. 2; *П. Жанъ* „Конечныя причины“, ч. 2, гл. III, по пер. стр. 443 ff., также 353 f.; *Liebtmann* „Zur Analysis der Wirklichkeit“ Aufl. 2-e. Strassburg. 1880 pp. 409—434; *Herb. Spencer* „Principles of Psychologie“, *Ioly*, „L'instinct, se rapporte avec la vie et l'intelligence“ Paris, 1873; *Murphy*, „Habit and intelligence.

5. Къ отождествленію человѣка и животнаго ведетъ, наконецъ, nepозволительно-широкое пользованіе методомъ *аналогіи* и отсутствіе необходимыхъ предосторожностей въ употребленіи его. обязательныхъ какъ въ другихъ случаяхъ, такъ равно и здѣсь. Теорія примѣняетъ безъ всякихъ ограниченій способъ заключенія отъ сходныхъ дѣйствій къ сходнымъ причинамъ, между тѣмъ какъ въ области психической, отличающейся сложностью явленій и ихъ отношеній, особенно возможны ошибки смѣшенія различнаго по существу и сходнаго по наружности. Совершенно нѣтъ основаній всякія разумныя дѣйствія животныхъ тотчасъ же по аналогіи съ нашими, человѣческими, изъяснять одинаковыми причинами, т. е. разумомъ: такія дѣйствія безъ всякаго остатка могутъ изъясняться законами, напр., простой механической ассоціаціи представленій. И мы имѣемъ опыты изъясненія жизни животныхъ по этому способу, прекраснымъ и первымъ образчикомъ которыхъ (по времени и по качеству) служитъ замѣчательная книга *Реймаруса* <sup>1)</sup>.

Таковы между другими, менѣе важными, недостатки разсматриваемой теоріи.

Какъ на разновидность этой теоріи, можно указать на воззрѣніе *А. Мейера* и *Гѣксли* (не знаемъ—насколько распространенное), принимающее *существенное* или *качественное* различіе между человѣкомъ и животнымъ, но сводящее это различіе лишь къ существенному различію въ физиологическихъ условіяхъ психической жизни, т. е. въ организаціи мозга, нервной системы и т. п. <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ теорією этою собственно предполагается тождество человѣка и животнаго.

Противъ нея можно возразить многое. 1) Она выводитъ

A series of essays on the laws of life and mind“, London, 1879; *Noll*, „Die Erscheinungen des sogenannten Instinctes“, Frankfurt, 1876; *M. Paine*, „Physiology of the soul and instinct“, New-York, 1872; *Aristot.*, *Historia animalium*; *Plutarchi*, *Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι*; *Senec.* *Epist.* CXXI—CXXII; *Aeliani*, *De natura animalium*; *Plinii*, *Historia naturalis*.

<sup>1)</sup> *Reimarus*, *Op. et.* §§ 16, 24, 25.

<sup>2)</sup> *Meyer*, *Op. ott. p. p.* 72, 197 f., 202, 206.

качественное различіе между человѣкомъ и животнымъ изъ различій нервной организаціи только *количественныхъ* по своему существу (объемъ, вѣсъ мозга, количество сѣраго вещества и извилинъ въ немъ, величина лицеваго угла и т. п.), на что указывалось защитникамъ этой теоріи писателями изъ ихъ же лагеря <sup>1)</sup>. 2) Она не имѣетъ точнаго критерія или масштаба для оцѣнки сравнительнаго совершенства въ физической организаціи существъ. 3) Можно выводить психическое превосходство человѣка изъ превосходства его физической организаціи, но можно, наоборотъ, и превосходство физической организаціи выводить изъ превосходства психическаго, какъ это уже выше было показано по отношенію къ вертикальному положенію человѣка. 4) Различія фізіологическія, которыя объясняли бы не количественныя, но качественные психическія различія, по *А. Мейеру* еще не открыты и не изслѣдованы; они только предполагаются для объясненія психическихъ различій между человѣкомъ и животнымъ на основаніи, конечно, напередъ принятаго мнѣнія о безусловной зависимости психической жизни отъ физической организаціи <sup>2)</sup>.

*А. Мейеръ*, въ качествѣ иллюстраціи къ сказанному, пытается указать для объясненія дара членораздѣльнаго слова у человѣка и отсутствія его у животныхъ анатомическія различія въ строеніи мозга, а *Гёкели* хочетъ предположить какую-нибудь разницу въ структурѣ голосовыхъ аппаратовъ человѣка и животныхъ <sup>3)</sup>. Но способность попугаевъ, дроздовъ и др. птицъ къ членораздѣльной рѣчи <sup>4)</sup> дѣлаетъ напрасными всякія попытки этого рода, наглядно показывая, что причины молчанія животныхъ лежатъ не на сторонѣ фізіологической, а на сторонѣ психической,—въ отсутствіи понятій, заключающихся въ словахъ,—въ томъ, что животнымъ, по прекрасному выраженію *Мэнъ-де-Бирана*, „нечего говорить“.

<sup>1)</sup> См. *Meyer'a* p. 196.

<sup>2)</sup> *Meyer*, p p 75, 197 f.

<sup>3)</sup> *Ibid.* p. p. 72—74.

<sup>4)</sup> См. *Houzeau* t. II, 334 f.

Въ концѣ концовъ, языкъ остается общепризнанною границею между человѣкомъ и животнымъ даже въ дарвинизмѣ, и здѣсь все превосходство человѣка передъ животнымъ стараются вывести изъ этой одной привилегіи дара слова <sup>1)</sup>. Впрочемъ, существуютъ, кромѣ разсмотрѣнной, и другія попытки уничтожить эту границу между человѣкомъ и животнымъ указаніемъ на относительность различія и здѣсь, явствующую изъ того, что и у животныхъ есть отчасти языкъ въ смыслѣ разнообразныхъ средствъ или знаковъ для взаимнаго сообщенія и пониманія. Конечно, нельзя отрицать существованіе особаго рода языка у животныхъ <sup>2)</sup>; но этотъ, такъ называемый, эмоціально-мимическій языкъ, образуемый голосовыми рефлексами (крики) и разнообразными рефлексивными (непроизвольными) тѣлодвиженіями, сопровождающими чувствованія и другія психическія состоянія, совсѣмъ не то, что разумѣется, собственно, подъ языкомъ, какъ способностью членораздѣльной рѣчи. Кромѣ того нельзя здѣсь упускать изъ виду различіе, указываемое, напримѣръ, Флурансомъ въ такихъ выраженіяхъ: „Крики и жесты—только невольныя, а не преднамѣренныя выраженія ощущеній животныхъ. Это, если можно такъ сказать, лишь языкъ тѣла. А языкъ духа—это особый языкъ, гдѣ все искусственно, условно, преднамѣренно. Я соединяю слово съ идеею только потому, что этого хочу. Я могу замѣнить одно слово другимъ... Крикъ животнаго можетъ возбуждать идею, но самъ онъ не есть произведеніе идеи. И въ этомъ все различіе. Животныя не изобрѣтаютъ для себя языка; ихъ крики не суть условные знаки, какъ наши слова: они естественные звуки или голоса, а не языкъ“ (*voix*, а не *langue*) <sup>3)</sup>. Монтанъ, Дюпонъ-де-Нимуръ, составившій *Словарь языка ворона* и *Пѣсни соловья* (*Dictionnaire des corbeaux* и *Chansons du rossignol*) Леруа, Гузо, точно также, кажется, В. Вундтъ <sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Houzeau p. 635.

<sup>2)</sup> См. у Watson, The reasoning Power in Animals cop. XXXIII, Houzeau t. 2, p. p. 324 f. f.

<sup>3)</sup> Flourens p. p. 92—93.

<sup>4)</sup> Wundt, Vorlesungen über die Menschen—und Thierseele. Leipzig 1863,

допускаютъ существованіе у животныхъ членораздѣльнаго языка и путемъ тщательныхъ изслѣдованій надѣются придти когда-нибудь къ разгадкѣ его, какъ наукѣ удалось разгадать клинообразныя надписи. Насъ вводитъ въ обманъ, думаетъ Леруа, кажущееся однообразіе звуковъ языка животныхъ, но „когда говорятъ на чужомъ языкѣ въ нашемъ присутствіи, намъ представляется, что мы слышимъ повтореніе однихъ и тѣхъ же звуковъ. Только привычка и затѣмъ пониманіе самаго языка научаютъ насъ распознавать различія въ звукахъ“<sup>1)</sup>. И такъ, нечленораздѣльность животнаго языка есть нѣкотораго рода иллюзія, весьма объяснимая съ психологической точки зрѣнія. Но справедливость требуетъ сказать, что представленное объясненіе иллюзіи принаровлено лишь къ особому состоянію органа слуха, наблюдаемому при глуховатости или тупости слуха: для вполне нормального слуха и всякая новая, непонятная рѣчь является членораздѣльною, хотя слышится не съ полною степенью отчетливости, приобретаемой дѣйствительно привычкою и пониманіемъ; тонко же развитое человѣческое ухо способно разлагать на отдѣльные элементы самыя сложные и безпорядочныя шумы, какъ шумъ отъ телеграфнаго звонка, бѣдущей по мостовой, а потому со стороны обыкновеннаго человѣческаго уха было бы невозможною не замѣтить, по крайней мѣрѣ въ мычаньи коровы, блеяньи овцы и т. п. присутствіе членораздѣльности. Не правда, конечно, также, что ухо наше не приучено къ мычанью коровъ, лаю собакъ, ревеню ословъ; не лишены мы также и пониманья всѣхъ подобныхъ звуковъ. Въ дѣйствительности членораздѣльность языка животныхъ по самому существу дѣла можетъ быть вещью только предполагаемою, а не доказанною. Такъ Леруа считаетъ необходимымъ предположить именно членораздѣльный языкъ въ случаяхъ наиболѣе сложныхъ отношеній, предполагающихъ взаимное соглашеніе между животными, поря-

В. I, 458—459, изд. 1-е (въ прогрозъ—въ текущемъ 1892 году вышло новое значительно дополненное изданіе труда).

<sup>1)</sup> Leroy p. p. 71—72.



докъ и планъ дѣйствій, на примѣръ, на совмѣстной охотѣ за добычей и защитѣ отъ враговъ, также въ воспитаніи (!) дѣтенышей и т. п. <sup>1)</sup>).

Для большинства трезвомыслящихъ ученыхъ и разсматриваемаго типа теорій (Б) языкъ остается непреходимою границею между животнымъ и человѣкомъ.

Свящ. Павелъ Свѣтловъ.

(Окончаніе будетъ).

<sup>1)</sup> Ibid. p. p. 73—75.

## РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОСОЗЕРЦАНІЕ ИСТОРИКОВЪ ГРЕЦИИ:

Геродота, Фукидида и Ксенофонта, въ отношеніи къ идеѣ Божества, по сравненію съ таковымъ же міросозерцаніемъ другихъ древнѣйшихъ греческихъ историковъ.

(Продолженіе \*).

3. Сообразно высокому представленію Ксенофонта о Божествѣ въ Его Существовѣ, и ученіе его о *свойствахъ* Божіихъ, ближе всего *существенныхъ*, также возвышенно и широкообъемлюще. Въ сочиненіяхъ Ксенофонта мы находимъ указаніе лишь на главнѣйшія и нагляднѣйшія по своимъ проявленіямъ, доступнѣйшія для пониманія грека изъ существенныхъ свойствъ Божества, особенно же на *вездѣсущіе* или *вездѣприсутствіе* и на *вѣчность*; но есть, не довольно впрочемъ ясныя, указанія и на нѣкоторыя другія свойства существа Божія. Именно въ Киропедіи мы встрѣчаемся съ замѣчательнымъ въ разсматриваемомъ отношеніи мѣстомъ, гдѣ Ксенофонтъ представляетъ царя Персидскаго Кира говорящимъ слѣдующее въ своей предсмертной рѣчи къ дѣтямъ: „побойтесь боговъ вѣчно сущихъ (τοὺς αἰεὶ ὄντας), всевидящихъ и всемогущихъ, сохраняющихъ во вселенной порядокъ неповреждающимся, нестарѣющимъ, непогрѣшающимъ (ἀσφίβη, καὶ ἀγήρατον καὶ ἀκαμάτητον) и по своей красотѣ и величію неисповѣдимымъ (ἀδίστητον), и ничего безбожнаго и святотатственнаго не только не дѣлайте, но и не замышляйте“ <sup>1)</sup>. Здѣсь находится ясное указаніе изъ существенныхъ свойствъ Божіихъ на вѣчность; но косвенное

\* ) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 18, за 1892 г.

<sup>1)</sup> Кироп. VIII, 7, 22.

указаніе можно находить здѣсь и на неизмѣняемость существа Божія, сообщаемую Богомъ и міровому порядку, равно какъ и на несповѣдимую существа Божія, переносимую на тотъ же порядокъ. О вѣчности же Божества, притомъ безусловной, т. е. не только безконечности Божества или безсмертія, но и безначальности по бытію (а слѣдовательно и *самобытности*, новое существенное свойство Божіе) Ксенофонтъ ясно говоритъ и въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій, употребляя при семъ тоже выраженіе о богахъ, какъ „вѣчно сущихъ“ (*ἀεί* или *αἰεὶ ὄντες*) <sup>1)</sup>, какое употребилъ въ сейчасъ приведенномъ мѣстѣ и какое, вслѣдъ за поэтами и прозаиками древнѣйшими, употребляли и другіе историки до-аристотелевскаго періода, какъ напр. Тимей <sup>2)</sup>. А въ своемъ трактатѣ „Пиръ“, устами Сократа, Ксенофонтъ говоритъ: „Такъ какъ между нами пребываетъ могущественный богъ Эротъ, то не слѣдуетъ ли намъ, особенно когда мы всѣ изъ сонма этого бога, посвятить ему воспоминанія, тому Эроту, который по времени сверстникъ богамъ вѣчно сущимъ, а видомъ—младенецъ, силой всемогущъ, а душой обыкновенный смертный“ <sup>3)</sup>. Иначе сказать, въ этихъ словахъ, кромѣ указанія на вѣчность и другія (нравственныя) свойства Божія, есть указаніе и на вездѣсущіе бога, по крайней мѣрѣ, Эрота, ибо онъ „пребываетъ между“ людьми, разумѣется, невидимо. Но яснѣе и нагляднѣе всего вездѣсущіе Божіе Ксенофонтъ изображаетъ въ одномъ мѣстѣ своего Анавасиса. Именно, здѣсь у Ксенофонта полководецъ Греческій Клеархъ <sup>4)</sup>, въ рѣчи своей къ Персидскому сатрапу Тиссаферну, въ видахъ устраненія недоразумѣній и недовѣрія со стороны послѣдняго, говоритъ: „Прежде всего и болѣе всего клятвы боговъ (богами) не допускаютъ насъ быть врагами

<sup>1)</sup> Кироп. I, 6, 46; Пиръ, VIII, 1.

<sup>2)</sup> Отрыв. 60. *Muller.* I, 206. Срав. мысль о безсмертія Божества у того же Тимея (отрыв. 88, *Muller.* I, 213) у Стезиμβрота Фазосскаго (отр. 8, *Muller.* II, 56) и др.

<sup>3)</sup> Пиръ, VIII, 1.

<sup>4)</sup> Клеархъ сначала былъ главнымъ вождемъ „отступленія“, но потомъ былъ измѣнительски схваченъ Тиссаферномъ и вмѣстѣ съ другими стратегами казненъ, послѣ чего вождемъ отступленія и сталъ Ксенофонтъ.

другъ другу. Кто сознаетъ себя ихъ нарушителемъ, того я не рѣшусь признать счастливымъ: я даже не знаю, при какой скорости можно убѣжать отъ преслѣдованія боговъ, въ какой мракъ ускользнуть, какъ отъ нихъ въ неприступное мѣсто уйти: всюду все богамъ подвластно и всѣмъ во всемъ боги одинаково управляютъ (πάντη γὰρ πάντα τοῖς θεοῖς ὄποχα καὶ πανταχῆ πάντων Ἰσόν οἱ θεοὶ κρατοῦσι). Такъ я разсуждаю о клятвахъ и богахъ, предъ которыми мы составили дружественный договоръ и утвердили<sup>1)</sup>. Какъ живо эти слова напоминаютъ собою извѣстныя изреченія псалмопѣвца Давида: *камо пойду отъ Духа Твоего? и отъ лица Твоего камо бѣжу?* и проч. (Псал. 138, 7 и дал.)!

4. Но не столько существенныя, сколько *идеальныя, нравственныя* свойства Божіи обращаютъ на себя вниманіе Ксенофонта, и въ этомъ вѣрно слѣдующаго своимъ предшественникамъ. И именно, со стороны ума Божія, Ксенофонтъ ясно учитъ, прежде всего, о *всеподънни* Божіемъ, простирающемся не только на прошедшее и настоящее, но и на будущее. Такъ въ наставленіи сыну своему, Киру старшему, Камбизъ, царь Персидскій, по Ксенофону, говоритъ: „человѣческая мудрость (ἡ ἀνθρωπίνῃ σοφία) не болѣе умѣетъ выбирать лучшее, какъ человѣкъ вынимающій жребій, который дѣлаетъ то, что попадется. Но вѣчносущіе боги, сынъ мой, знаютъ все: прошедшее и настоящее и то, что выйдетъ изъ каждаго случая (πάντα ἴσασι τὰ γεγενημένα, καὶ τὰ ὄντα καὶ ὅτι ἐξ ἑκάστου αὐτῶν ἀποβήσεται); и если люди спрашиваютъ ихъ совѣта, они, къ кому милостивы, указываютъ, что нужно дѣлать и чего нельзя. Что они не всѣмъ даютъ свѣдѣнія, это не удивительно: имъ нѣтъ необходимости заботиться о томъ, о комъ они не хотятъ заботиться“<sup>2)</sup>. Или, союзники Лакедемонянъ, во время войнъ ихъ съ Фиванцами, желая склонить Аѳинянъ въ пользу Лакедемонянъ, говорили имъ: „вамъ теперь какой-то Богъ (ἕκ θεῶν τινος) предоставляетъ случай оказать помощь обращающимся къ вамъ Лакедемонянамъ и этимъ на вѣчныя вре-

1) Анаб. II, 5, 7. 8.

2) Кироп. I, 6, 46. Русскій переводъ *Янчевскаго*.

мена приобрести ихъ непрекословный союзъ, тѣмъ болѣе, что, какъ я сузу<sup>1)</sup>, свидѣтелей вашего благодаренія будетъ далеко не мало: свидѣтелями этого будутъ всевидящiе и никогда не забывающiе боги (θεοί, οἱ πάντα ὄρωντες καὶ ὄν καὶ εἰς αἰεὶ), будутъ это знать союзники и враги, наконецъ не только всѣ Еллины, но и варвары, такъ какъ это всѣхъ касается<sup>2)</sup>. Равнымъ образомъ Ассирійскій евнухъ Гадать говорилъ Киру: „Клянусь тебѣ, Киръ, богами, которые все видятъ и все слышатъ (οἱ καὶ ὄρωσι πάντα καὶ ἀκούουσιν)<sup>3)</sup>, что я не только не сдѣлалъ, но и не сказалъ ничего такого несправедливаго или преступнаго, чтобы такъ со мною поступили“<sup>4)</sup>. Или еще шире: „Что Еллины и варвары приписываютъ богамъ знанiе не только настоящаго, но и будущаго, это всѣмъ извѣстно, по крайней мѣрѣ всѣ города и всѣ народы спрашиваютъ боговъ чрезъ мантику, что надобно дѣлать и чего не надобно“<sup>5)</sup>. Отъ всевѣдѣнiя Божiя не можетъ укрыться ничто совершаемое людьми<sup>6)</sup>. Въ частности относительно предвѣдѣнiя будущаго, кромѣ того, что сейчасъ приведено нами, обратимъ еще вниманiе хотя бы на слѣдующiя мѣста сочиненiй Ксенофонта. Въ Киропедiи у него Киръ, царь Персидскiй, по принесенiи жертвъ предъ началомъ войны, торжественно заявилъ предъ военачальниками: „товарищи, какъ говорятъ жрецы и съ чѣмъ я согласенъ, боги въ своихъ жертвахъ предвѣщаютъ (προαγγέλλουσι) битву, даруютъ намъ побѣду и обѣщаютъ счастье“<sup>7)</sup>. Въ Апологiи Сократа Ксенофонтъ вводитъ самого Сократа, при защитѣ, говорящимъ къ судьямъ: „О Божескомъ предвѣдѣнiи и указанiи будущаго<sup>8)</sup> всѣ, какъ

1) Рѣчь произноситъ Флиасиецъ Проклъ.

2) Ист. Гр. VI, 5, 41.

3) Это напоминаетъ намъ поэтическiя изображенiя бога—солнца, все видящаго и слышащаго. Срав. въ Кироп. VII, 2, 10—11 объ очахъ и ушахъ у Царя Персидскаго (т. е. быстро сообщаящихъ послѣднему вѣсти) и основанное на мысли о семь изображенiи Божескаго всевѣдѣнiя въ книгѣ Аристотеля «О мiрѣ».

4) Кироп. V, 4, 31. Гадать былъ противъ воли оскопленъ. На это обстоятельство и указывается въ послѣднихъ словахъ.

5) Пиръ IV, 47, τὸς θεός... πάντα εἰδέναι τάτε ὄντα καὶ τὰ μέλλοντα.

6) Хоз. VII, 31.

7) Кироп. III, 3, 34. По I, 6, 2 Киру было извѣстно искусство мантики.

8) Τὸ προειδέναι γὰρ τὸν θεόν τὸ μέλλον καὶ τὸ προσημαίνειν ᾧ βούληται.

и я, говорятъ и всѣ признаютъ его; только всѣ называютъ предвозвѣстниками то птицъ, то слово, то символы, то жрецовъ; я же называю это своимъ Божествомъ (δαίμονιον) <sup>1)</sup>, и убѣжденъ, что выражаюсь гораздо вѣрнѣе и священнѣе, чѣмъ тѣ, которые силу Божию переносятъ на птицъ. А что я никогда не бываю обманутъ Богомъ, то на это я имѣю слѣдующее доказательство: объявляя своимъ друзьямъ совѣтъ Бога, я никогда не оказался лжецомъ“ <sup>2)</sup>.—Уже первое мѣсто изъ сочиненій Ксенофонта, приведенное нами въ доказательство его ученія о всевѣдѣніи Божиѣмъ, противопоставляло послѣднее мудрости (σοφία) человѣческой. Это даетъ намъ случай говорить теперь о другомъ свойствѣ ума Божія *мудрости* или *премудрости*. Премудрость Божию, какъ и естественно, Ксенофонтъ видитъ ближе всего въ мироустройствѣ и мироуправленіи, въ попеченіи Божиѣмъ о мірѣ и чловѣкѣ, въ промыслѣ Божиѣмъ. Сюда относятся слѣдующія мѣста изъ сочиненій историка. Въ Киропедіи царь Киръ въ рѣчи своей къ войнамъ, давая разные практически мудрые совѣты предъ выступленіемъ въ походъ, между прочимъ говоритъ: „За ужинномъ слѣдуетъ уменьшать вино до тѣхъ поръ, пока мы незамѣтно привыкнемъ къ водѣ, потому что постепенный переходъ составляетъ всякій организмъ выносить перемѣну. Этому учитъ насъ Самъ Богъ (ὁ Θεός), когда заставляетъ насъ постепенно переходить отъ стужи къ зною и отъ зноя къ стужѣ, и мы должны подражать Ему въ томъ, чего должны достигнуть путемъ предварительныхъ привычекъ“ <sup>3)</sup>. Затѣмъ, извѣстно, что Сократъ былъ некрасивъ лицомъ: съ глазами на выкатѣ, съ вздернутымъ кверху носомъ и т. д. Разсуждая съ красавцемъ Критовуломъ о красотѣ и оспаривая всѣми признаваемую мысль о томъ, чтобы Критовулъ былъ красивѣе его, Сократъ, послѣдній спрашиваетъ Критовула: „Какимъ обра-

1) Срав. «Демоніонъ Сократа» А. И. Введенскаго въ ж. «Вѣра и Разумъ» 1891, № 12 отд. филос., стр. 483 и дал.

2) Апол. 13.

3) Кироп. VI, 2, 29. Знаменательно здѣсь выраженіе: „Богъ“ (ὁ Θεός), показывающее, что Ксенофонту было присуще понятіе о единомъ истинномъ Богѣ, безъ всякаго опредѣленнаго имени. Срав. выше изъ Апол. Сокр. 13.

зомъ предметы, нисколько не похожіе одинъ на другой, всѣ красивы?—Бритовуль отвѣчаетъ: „Безъ сомнѣнія, они будутъ красивы, если будутъ хорошо сдѣланы для той цѣли, ради которой мы приобретаемъ ихъ, или если они по своей природѣ хороши для того, для чего мы употребляемъ ихъ.—Хорошо, сказалъ Сократъ. Тебѣ извѣстно, для чего намъ нужны глаза?—Очевидно, для того, чтобы смотрѣть.—Въ такомъ случаѣ мои глаза будутъ красивѣе твоихъ.—Какимъ образомъ?—Твои глаза видятъ только въ прямомъ направленіи, а мои видятъ и по сторонамъ, потому что они у меня на выкатѣ.—Такъ ты утверждаешь, что ракъ, по отношенію къ глазамъ, самое красивое животное?—Непремѣнно, такъ какъ и по прочности его глаза самые лучшіе.—Положимъ; а носъ чей красивѣе, твой или мой?—Я думаю, что мой, если только боги создали насъ для обонянія, потому что твои ноздри смотрятъ въ землю, а мои открыты и отовсюду воспринимаютъ запахъ.—Какимъ же образомъ носъ курносый красивѣе прямого носа?—Носъ курносый не стоитъ передъ глазами и даетъ имъ возможность смотрѣть на то, что они хотятъ, тогда какъ длинный носъ, словно на зло, раздвѣиваетъ зрѣніе, какъ будто стѣной“ и т. д. <sup>1)</sup>). Въ трактатѣ „О хозяйствѣ“ (οἰκονομικός) Исхомахъ, по Ксенофону, наставляетъ свою жену слѣдующимъ образомъ: „Старайся по возможности исполнять все то, къ чему дали тебѣ силы боги и чего требуютъ законы.—Что же это такое? спросила жена.—Дѣло далеко не маловажное,—отвѣчалъ Исхомахъ,—если только и та царица, что въ ульѣ, поставлена не надъ маловажнымъ дѣломъ. Мнѣ кажется, что боги столь предусмотрительно <sup>2)</sup> соединили пару, называемую *мужчина* и *женщина*, именно для того, чтобы сообщество ихъ было для нихъ какъ можно болѣе полезно. Первая цѣль этого союза—не допустить возможности прекращенія этого рода созданій, вторая—дать этой парѣ опору въ старости. Дальше: извѣстно, что образъ жизни челоуѣка не такой какъ у скотовъ—подъ открытымъ небомъ, и требуетъ

<sup>1)</sup> Пиръ, V, 4—6.

<sup>2)</sup> Πολὺ διεσχεμμένως.

кровя; но если человѣкъ хочетъ имѣть что нести подъ свою кровлю, онъ долженъ имѣть работниковъ для внѣдомашнихъ работъ, потому что паханье, сѣянье, посадка деревьевъ, пастба — все это совершается подъ открытымъ небомъ; оттуда же получаютъ и предметы необходимости. Когда же все это будетъ снесено подъ кровлю, опять требуется сберегать снесенное и исполнять другія работы, которыя требуютъ крова. А кровя требуетъ и уходъ за новорожденными дѣтьми, приготовленіе пищи изъ плодовъ земныхъ, изготовленіе одежды изъ шерсти и проч. Тѣ и другія работы—домашнія и внѣдомашнія требуютъ трудовъ и присмотра; поэтому Богъ предназначилъ женскую природу для домашнихъ работъ, мужскую—для внѣдомашнихъ. Поэтому тѣло и душу мужчины Богъ приспособилъ къ большей выносливости холода, зноя, путешествій, военныхъ походовъ, и внѣдомашнія работы поручилъ ему; женщинѣ же далъ тѣло менѣе сильное для всего этого и поручилъ ей домашнія работы. Но зная, что женщинѣ поручена забота и о новорожденныхъ дѣтяхъ, Богъ удѣлилъ женщинѣ и больше любви къ новорожденнымъ младенцамъ; а въ силу того соображенія, что женщинѣ предоставлено охранять то, что внесено въ домъ, и что для этой цѣли ей не мѣшаетъ быть нѣсколько боязливой, Богъ удѣлилъ ей страха больше, чѣмъ мужчинѣ, а мужчинѣ, который долженъ защищать отъ посягательствъ свои внѣдомашнія работы, Онъ далъ больше мужества. Но память и заботливость, въ силу того, что оба они — мужъ и жена должны выдавать и получать, одинаково далъ обоимъ, такъ что трудно рѣшить, кто въ этомъ случаѣ превосходитъ, мужчина или женщина. Точно также умѣренность далъ обоимъ одинаково, какъ и право—въ чемъ кто лучше, мужъ или жена, то и увеличивать. Но такъ какъ дарованія ихъ не во всемъ одинаковы, то вслѣдствіе этого они особенно нуждаются другъ въ другѣ и такъ какъ недостающее у одного восполняется другимъ, то брачующіеся отъ этого тѣмъ болѣе выигрываютъ. Мы должны помнить это, жена, и каждый изъ насъ долженъ возложенное на него Богомъ стараться выполнять какъ можно лучше. Этому требуютъ и соединяющіе супруговъ



законы. Признавая ихъ равноправными по отношенію къ дѣтямъ, они признають ихъ равноправіе и по отношенію къ дому. Законы одобряють и то, на что Богъ далъ силы каждому изъ супруговъ. Потому они одобряють, чтобы жена оставалась дома и не выходила за ворота, и не одобряють, чтобы мужъ оставался дома и не заботился о внѣдомашнихъ работахъ. Если же кто поступаетъ вопреки тому, что положилъ Богъ, это не можетъ скрыться отъ боговъ и за свои небрежныя или приличныя женщинамъ дѣла онъ несетъ наказаніе. Я даже думаю, что и царица пчелъ только исполняетъ дѣло, порученное ей Богомъ. Она всегда остается въ ульѣ и не дозволяетъ пчеламъ оставаться лѣнливыми; кого нужно выслать на работу, высылаетъ; она знаетъ, что какая пчела приноситъ, принимаетъ это и хранитъ пока нужно, а когда наступаетъ пора брать, отдѣляетъ каждой пчелѣ слѣдующее. Она слѣдитъ за ткущимися сотами, чтобы они были вытканы скоро и красиво, она же смотритъ за выкормленіемъ образующагося потомства, и когда дѣтеныши выкормятся, и сдѣлаются годными къ работѣ, она выселяетъ ихъ съ одной ихъ предводительницъ новаго поколѣнія<sup>1)</sup>. Но не будемъ скрывать того, что въ своемъ ученіи о премудрости Божіей въ устройствѣ міра и человѣка и въ промышленіи о томъ и другомъ Ксенофонтъ, какъ и другіе соплеменники его за то время, не могъ вполне возвыситься до христіанскаго о томъ же ученія, по которому „Промыслъ Божій есть непрестанное дѣйствіе всемогущества, премудрости и благодати Божіей, которымъ Онъ сохраняетъ бытіе и силы тварей, всякому добру вспомошествоуетъ, а возникающее изъ удаленія отъ добра зло пресѣкаетъ или исправляетъ и направляетъ къ добрымъ послѣдствіямъ“. Нашъ историкъ устами одного изъ собесѣдниковъ Сократовыхъ Ермогена говорятъ, вслѣдъ за приведенными недавно словами о всевѣдѣніи боговъ: „извѣстно и то, что мы признаемъ за ними (т. е. за богами) силу дѣлать добро и зло<sup>2)</sup>, по крайней мѣрѣ всѣ просятъ боговъ

1) Хоз. VII, 16—35.

2) Νομίζομεν γὰρ δύνασθαι αὐτοὺς καὶ εὖ καὶ κακῶς ποιεῖν.

отвратить дурное и подать доброе. Но эти всевѣдущіе и всемогущіе боги <sup>1)</sup> такъ преданы мнѣ, что никогда не могутъ забыть своихъ заботъ обо мнѣ, днемъ ли то, или ночью, иду ли я куда, или берусь за какое дѣло, и вслѣдствіе своего предвѣдѣнія самыхъ послѣдствій каждаго дѣйствія <sup>2)</sup> они посылаютъ мнѣ вѣщій голосъ (ἀγγέλους — вѣстниковъ), сны, птицъ и т. п., какъ вѣстниковъ того, что я долженъ дѣлать и чего не долженъ, такъ что когда я слѣдую этимъ указаніямъ, я никогда не раскаяваюсь; а когда не слушаюсь, остаюсь наказанъ <sup>3)</sup>. Иначе сказать, хотя въ другихъ мѣстахъ Ксенофонтъ прямо признаетъ боговъ—подателями „прекрасныхъ даровъ“ <sup>4)</sup>; однако въ настоящемъ случаѣ допускаетъ со стороны ихъ возможность и дѣлать зло. Но съ язычника—писателя и требовать большаго нельзя. Человѣкъ nihil dat quod non habet

5. Переходимъ къ свойствамъ воли Божіей, и ближе всего къ свободѣ воли Божіей. Кромѣ того, что Ксенофонтъ, подобно предшественникамъ своимъ въ исторіографіи, называетъ главное божество—Зевса Освободителемъ (ἐλευθέριος) <sup>5)</sup>, онъ не рѣдко прямо и ясно приписываетъ Божеству свободу воли, когда говоритъ: „если Богъ захочетъ“ (ἂν θεὸς θεῖλη) <sup>6)</sup>, „если боги желаютъ“ (ἐὰν οἱ θεοὶ βούλωνται) <sup>7)</sup> и под. <sup>8)</sup>. Будучи свободенъ въ своей волѣ, Богъ вмѣстѣ съ тѣмъ не терпитъ никакого ограниченія своей воли съ чьей бы то ни было стороны; Онъ всемогущъ. „Съ богами нечего бороться“, говоритъ Ксенофонтъ <sup>9)</sup>. „Всюду все богамъ подвластно и всѣмъ во всемъ боги одинаково управляютъ“ <sup>10)</sup>. Сама судьба (τύχη,

1) Οὔτοι τοῖνον οἱ πάντα μὲν εἰδότες, πάντα δὲ δυνάμενοι θεοί.

2) Λιὰ τὸ προειδέναι καὶ οὐκ ἐξ ἐχάστῳ ἀποβήσεται.

3) Паръ, IV, 47, 48.

4) Апол. Сокр. 9.

5) Хоз. VII, 1.

6) Ист. Гр. II, 4, 17; V, 1, 14, и др.

7) Кироп. IV, 2, 13 и др.

8) Срав. еще Кироп. V, 4, 21; Анав. VII, 3, 31; III, 2, 6; Ист. Гр. V, 1, 18 и друг.

9) Хоз. XVI, 3.

10) Анав. II, 5, 7. Ср. раньше приведенныя мѣста, гдѣ боги прямо называются всемогущими (πάντα δυνάμενοι), именно Паръ IV, 48 и Кироп. VIII, 7, 22.

моѣра) не имѣеть надъ Божествомъ никакой власти, довольствуясь у Ксенофонта названіемъ Божественной (θεῖα) <sup>1)</sup>, и, напротивъ, счастье (εὐτυχεῖν) прямо представляется, какъ даруемое „отъ боговъ“ <sup>2)</sup>. Всомогущество Божіе простирается и на внѣшній міръ или природу, управляя властно ея явленіями <sup>3)</sup>, и на человѣчество, проявляя свою власть въ управленіи дѣлами и событіями политическими, военными и пр. <sup>4)</sup> „Кривотуль,—говорить, напр., у Ксенофонта Сократъ,—конечно, ты знаешь, что боги правятъ, какъ дѣлами земледѣлія, такъ и дѣлами войны“ <sup>5)</sup>. Или: „это ты хорошо говоришь, предлагая всякое дѣло начинать съ богами, устроителями дѣла мира и войны“ <sup>6)</sup>, и т. п. Затѣмъ о *благодати* воли Божіей Ксенофонтъ также говоритъ весьма часто. „Сынъ мой,—говорить, напр., у Ксенофонта царь Персидскій Камбизъ своему сыну Киру (старшему),—что боги сопровождаютъ тебя своею милостію и благожеланіями (ὅτι θεοὶ ἄεθ' τε καὶ εὐμενεῖς πέμπουσί σε), это видно, какъ изъ жертвъ, такъ и изъ небесныхъ знаменій“ <sup>7)</sup>. Или самъ Ксенофонтъ говоритъ Фракійскому князю Севеу: „всѣ эти соображенія я представляю тебѣ по чувству дружбы, какъ для того, чтобы ты оказался достойнымъ оказанной тебѣ милости боговъ (ὅν οἱ θεοὶ σοὶ ἔδωκαν ἀγαθῶν), такъ и для того, чтобы мнѣ самому не потерять всякое значеніе въ войскѣ“ <sup>8)</sup>. Равно также Сократъ въ своей апологіи по Ксенофонту говоритъ: „быть можетъ, само Божество, по своей благодати, даруетъ мнѣ кончину и своевременную, и самую легкую“ <sup>9)</sup>. Божество благо само и вмѣстѣ съ тѣмъ есть источникъ благъ для людей, какъ то видно и въ

<sup>1)</sup> Ист. Гр. VII, 1, 2 и 5, 10.

<sup>2)</sup> Ист. Гр. VII, 1, 5.

<sup>3)</sup> Ист. Гр. II, 4, 14; IV, 7, 4; Хоз. XVI, 3; XVII, 2 и дал.; Дох. I, 3 и др. „Богъ подаетъ съ неба дождь, всякая впадина превращается въ лужу“, говоритъ Ксенофонтъ (Хоз. XX, 11) почти библейскимъ языкомъ.

<sup>4)</sup> Ист. Гр. V, 2, 18; VI, 4, 2, 3; 5, 41; VII, 5, 12, 26; Кироп. II, 3, 4; III, 16 и мн. др.

<sup>5)</sup> Хоз. V, 19.

<sup>6)</sup> Хоз. VI, 1.

<sup>7)</sup> Кироп. I, 6, 2.

<sup>8)</sup> Анав. VII, 7, 37. Переводъ *Личевскаго*. Севеу оказался вѣроломнымъ въ своей дружбѣ къ Ксенофонту.

<sup>9)</sup> Апол. Сокр. 7.

одномъ изъ приведенныхъ сейчасъ мѣстъ. „О Зевсѣ! воскликнулъ Годать, имѣя въ виду Кира старшаго и войска его, да подадутъ имъ боги всякихъ благъ (πολλὰ ἀγαθὰ δοῦναι οἱ θεοί), а Киру величайшихъ (πλεῖστα), какъ виновнику того, что они таковы“<sup>1)</sup>. И Киръ самъ, въ предсмертной рѣчи своей къ дѣтямъ, наставляетъ ихъ: „Не обращайтесь въ ничто тѣмъ блага, которыя боги дали братьямъ для ихъ тѣснѣйшихъ связей, но тотчасъ воздвигайте на нихъ новое зданіе любви, и тогда ваша дружба не останется безъ вліянія на другихъ“<sup>2)</sup>. Ксенофонтъ также часто говоритъ о милости боговъ, выражаясь: „по милости“ боговъ „если боги будутъ милостивы“ и под.<sup>3)</sup>—*Вѣрность* или *истинность* Божію возвѣщаетъ Ксенофонтъ часто уже тѣмъ, что употребляетъ самъ и другихъ лицъ въ своихъ сочиненіяхъ заставляетъ употреблять клятву богами, особенно же Зевсомъ, приводимую, конечно, во свидѣтельство вѣрности чего либо<sup>4)</sup>. Его ученіе о истинности Божіей подтверждается и раньше приведенными у насъ словами Креза, которыми послѣдній испытывалъ правдивость Дельфійскаго оракула<sup>5)</sup>. Но болѣе всего и Ксенофонтъ, какъ его предшественники, говоритъ о *правосудіи* Божіемъ. Съ этой стороны онъ прежде всего различаетъ „божескіе и человѣческіе законы“<sup>6)</sup>, „писанные“ и неписанные<sup>7)</sup>. Затѣмъ онъ высказываетъ общую мысль о воздаяніи (по закону, по справедливости). „Пусть имъ воздадутъ боги“ (οἱ θεοὶ ἀποτιμῶντο),—говоритъ въ своей рѣчи одинъ изъ стратеговъ „отступленія“ Клеаноръ изъ Орхомена, имѣя въ виду измѣнниковъ клятвы<sup>8)</sup>. Въ силу этого Ксенофонтъ ясно различаетъ правосудіе Божіе награждающее за добро, сохраняющее невинныхъ и наказующее нерадивыхъ или же преступныхъ. „Богъ гро-

1) Кироп. V, 4, 14.

2) Тамъ-же, VIII, 7, 15.

3) См. напр. въ Ист. Гр. VI, 4, 2; Кироп. I, 6, 2, 3, 46; Анав. VI, 4, 32 и друг.

4) Ист. Гр. II, 5, 53; IV, 1, 10; V, 1, 14; 4, 32; VI, 1, 7; VII, 1, 37; Кироп. I, 3, 10, 11; 4, 12, 19; 6, 17, 19, 27, 28; II, 1, 3 и др. Анав. I, 4, 8; VI, 4, 17 и др. Срав. «залогъ вѣрности отъ боговъ» (θεῶν πίστις) въ Кироп. IV, 2, 7.

5) Кироп. VII, 2, 17—25.

6) Ист. Гр. IV, 1, 33.

7) Кироп. VIII, 1, 22.

8) Анав. III, 2, 6.

зень и наказываетъ лѣнливыхъ,—читаемъ въ трактатѣ о хозяйствѣ. Нужно быть очень довольнымъ, если Онъ не губить даже невинныхъ, и много благодарить, если боги спасаютъ вполнѣ вѣрныхъ слугъ“<sup>1)</sup>. Образцы награды за добродѣтели мы видѣли, когда приводили отрывокъ изъ начала трактата объ охотѣ<sup>2)</sup>. Что же касается до правосудія Божія, наказующаго за грѣхи, то изъ многихъ мѣстъ мы приведемъ лишь два слѣдующихъ. Въ началѣ 4-й главы V-й книги своей Исторіи Греціи Ксенофонтъ, приступая къ разсказу о несчастной для Лакедемонянъ войнѣ ихъ съ Фиванцами, дѣлаетъ такое общее правоученіе: „Много примѣровъ можно представить изъ исторіи еллиновъ и варваровъ, какъ доказательство того, что боги ни одного преступленія не оставляютъ не наказаннымъ, будетъ ли оно противъ боговъ или противъ людей; но я ограничусь слѣдующимъ: Лакедемоняне, которые покаялись дать городамъ автономію и въ то же время захватили Фиванскую крѣпость, Лакедемоняне, никогда не чувствовавшіе ничьей власти, были наказаны слабыми силами тѣхъ, надъ кѣмъ выказали насиліе“<sup>3)</sup>. Другой случай изъ исторіи Фиванскаго преобладанія. Въ 367 г. до Р. Хр. въ Фивахъ былъ убитъ сикіонянинъ Евфронъ. Беотархи (начальники), привлекая къ суду виновниковъ убійства, говорили въ сенатѣ; „Граждане! Мы требуемъ для этихъ убійцъ смерти. Честные люди не совершаютъ ничего преступнаго противъ людей или противъ боговъ; порочные совершаютъ, но стараются скрыться; эти же преступники настолько превосходятъ весь міръ своей дерзостью и злодѣйствомъ, что предъ самими властями, предъ вами, которые одни рѣшители жизни и смерти, самоуправно убили этого человѣка. Кто же послѣ этого рѣшится идти въ нашъ городъ, если только они не будутъ преданы послѣднему наказанію? Что будетъ съ нашимъ городомъ, если всякій, кому вздумается, будетъ предавать смерти человѣка, прежде чѣмъ тотъ заявитъ, зачѣмъ сюда пришелъ.

1) Хоз. VIII, 16.

2) Охот. I, 9. 11 и др. Отрывокъ этотъ приводили мы въ доказательство уваженія Ксенофонта къ религіознымъ преданіямъ.

3) Ист. Гр. V, 4, 1.

Итакъ мы обвиняемъ ихъ какъ величайшихъ преступниковъ противъ боговъ и противъ людей, и какъ величайшихъ оскорбителей нашего города. Вы же разберите все дѣло и предайте ихъ достойной казни“<sup>1)</sup>. Очевидно, что правосудіе Божіе, такимъ образомъ, устанавливаетъ во всемъ равенство (*ισότης*), воздастъ всѣмъ равное ихъ заслугамъ: безъ всякой зависти оно награждаетъ благочестивыхъ и добродѣтельныхъ и по справедливости наказываетъ виновныхъ, сохраняя неприкосновенными невинныхъ. Отсюда у Ксенофонта и тѣни нѣтъ той завистливости Божества, какая ясно изображается у Геродота; но за то у него еще тверже высказывается мысль объ уничтоженіи гордыни и уравниеніи всѣхъ предъ Богомъ, какую мы старались развить раньше. „Быть можетъ,—говорилъ Ксенофонтъ своимъ войнамъ, въ ободреніе имъ, во время „Отступленія“, послѣ одной изъ стычекъ съ непріятелями,—это такъ самъ Богъ устроилъ. Которому угодно нѣсколько унизить тѣхъ, что слишкомъ уже тщеславятся, будто они умнѣе другихъ, а насъ всегда начинающихъ съ богами, покрыть еще большею славю“<sup>2)</sup>. Смирная гордыхъ и вознося смиренныхъ, Богъ не безъ основанія по сему „радуется, дѣлая малыхъ великими, а великихъ малыми“ (*ὁ Θεὸς χαίρει τοὺς μὲν μικροὺς μεγάλους ποίῳν, τοὺς δὲ μεγάλους μικροὺς*)<sup>3)</sup>. И въ этомъ лишь смыслѣ Онъ иногда начинаетъ „вредить“, если „высокія качества“ чь-либо „на практикѣ“ сопровождаются большей и большей славой“<sup>4)</sup>.

Наконецъ, уже въ сейчасъ приведенныхъ словахъ о томъ, что Богъ „радуется“ и пр. можно видѣть указаніе на *чувство* въ Богѣ. Припомнимъ также слова Ксенофонта о величайшей пріятности (*χεχαρισμένωτατα*) для боговъ въ извѣстныхъ словахъ, мысляхъ и дѣлахъ людскихъ<sup>5)</sup>. Онъ не разъ указываетъ и самые предметы, доставляющіе богамъ такую пріят-

1) Ист. Гр. VII, 3, 6.

2) Анав. VI, 1, 18: *ὁ Θεὸς ἴσως ἄγε οὕτως, ὅς τοὺς μεγαληγορήσαντας, ὡς πλείον φρονούντας, ταπεινῶσαι βούλεται ἡμᾶς δὲ τοὺς ἀπὸ τῶν θεῶν ἀρχομένους, ἐντιμότερους ἐκείνων κατασῆσαι.* Опять здѣсь на ряду единобожіе и политеизмъ!

3) Ист. Гр. VI, 4, 23.

4) Цврѣ, VIII, 43.

5) Гиппархъ, I, 1.

ность,—предметы, главнымъ образомъ, относящіяся къ области идей добра и красоты <sup>1)</sup>).

Вообще говоря, Ксенофонтъ, не представляя строго выработанной системы религіозно-философскаго міросозерцанія и даже не строго разграничивая единоебожіе отъ политеизма (не смотря на то, что слушалъ бесѣды монотеиста Сократа), даетъ, взаимно сего, обильный матеріалъ для сужденія о своей глубокой и многосторонней религіозности. съ ея нравственною, этическою окраскою, и доставляетъ много данныхъ для заключенія о томъ, чѣмъ питалась, при какихъ условіяхъ и обстоятельствахъ развивалась и раскрывалась эта религіозность за его время, какія и съ какихъ сторонъ встрѣчала она тогда для себя препятствія и т. д. И если религіозное міросозерцаніе Геродота, благодаря болѣе широкой постановкѣ задачи его историческаго труда, такъ сказать, расплывается въ массѣ религіозныхъ представленій разныхъ народовъ древняго міра, не бывъ приведено къ строгому единству, а религіозное міросозерцаніе Фукидида омрачаемо было скептицизмомъ самого же послѣдняго, то, наоборотъ, у Ксенофонта въ его сознаніи вновь собираются всѣ черты національнаго представленія древнихъ Грековъ о Богѣ, Его отношеніи къ міру и человѣку и т. д. и въ обиліи предлагаются читателямъ въ сочиненіяхъ Ксенофонта. Между тѣмъ, такое положеніе дѣла тѣмъ болѣе важно, что Ксенофонтъ дожилъ до самой блестящей поры развитія аттической философіи понятія, основателемъ которой былъ учитель его Сократъ. И если на него самого, отчасти по особенностямъ его характера, а отчасти по обстоятельствамъ его жизни и времени, сильнаго вліянія эта философія не произвела, то еще вопросъ, слѣдуетъ-ли намъ много жалѣть о томъ. Мы еще увидимъ на другихъ отрасляхъ литературы и письменности греческой вліяніе философіи, все большую и ббльшую получавшей силу, и, можетъ быть, согласимся, что жалѣть о томъ много не слѣдуетъ. Иначе мы не имѣли бы, безъ сомнѣнія, многихъ изъ тѣхъ драгоцѣнныхъ чертъ религіознаго представленія и міросозерцанія, какія видѣли выше у Ксенофонта.

*И. Корсунскій.*

<sup>1)</sup> См., напр., Паръ, IV, 49; Лакед. госуд. IV, 5; Охот. XIII, 17 и др.

## ИЗЯЩНАЯ ЛИТЕРАТУРА и ФИЛОСОФІЯ.

(Продолженіе \*).

Раскольниковъ встрѣчается въ трактирѣ съ отставнымъ чиновникомъ Мармеладовымъ и узнаеть отъ него вотъ какую исповѣдь: „Знаете ли вы, государь мой, что я даже чулки ея (жены) пропилъ? Не башмаки-съ, ибо это хоть сколько-нибудь походило-бы на порядокъ вещей, а чулки, чулки ея пропилъ-съ. Косыночку ея изъ козьяго пуха тоже пропилъ, дареную, прежнюю, ея собственную, не мою; а живемъ мы въ холодномъ углѣ, и она въ эту зиму простудилась и кашлять пошла, уже кровью. Дѣтей же маленькихъ у насъ трое и Катерина Ивановна въ работѣ съ утра до ночи, скребетъ и моетъ и дѣтей обмываетъ, ибо къ чистотѣ съ измалѣтства привыкла, а съ грудью слабою и къ чахоткѣ наклонною, и я это чувствую. Развѣ я не чувствую? И чѣмъ болѣе пью, тѣмъ болѣе и чувствую. *Для того и пью, что въ питіи семъ состраданія и чувства ищу...* Пью, ибо сугубо страдать хочу.“—„Вдовой уже взявъ ее, съ троици дѣтьми, малъ-мала меньше. Вышла за мужа за перваго мужа, за офицера пѣхотнаго, по любви, и съ нимъ бѣжала изъ дому родительскаго. Мужа любила чрезмерно, но въ картишки пустился, подъ судъ попалъ, съ тѣмъ и померъ. И осталась она послѣ него съ тремя малолѣтними дѣтьми въ уѣздѣ далеко и звѣрскомъ, гдѣ и я тогда находился и осталась въ такой нищетѣ безнадежной, что я хотя и

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 18, 1892 г.



много видалъ приключеній различныхъ, но даже и описать не въ состояніи. Родные же всѣ отказались. Да и горда была, черезчуръ горда... И тогда-то, милостивый государь, тогда я, тоже вдовець, и отъ первой жены четырнадцатилѣтнюю дочь имѣя, руку свою предложилъ, ибо не могъ смотрѣть на такое страданіе. Можете судить потому, до какой степени ея бѣдствія доходили, что она, образованная и воспитанная и фамиліи извѣстной, за меня согласилась пойти. Но пошла! Плача и рыдая, и руки ломая—пошла! Ибо некуда было идти. И цѣлый годъ я обязанность свою исполнялъ благочестиво и свято и не касался сего (онъ ткнулъ пальцемъ на полуштофъ), ибо чувство имѣю. Но и симъ нѣ могъ угодить; а тутъ мѣста лишился, и тоже не по винѣ, а по измѣненію въ штатахъ, и тогда прикоснулся!... Полтора года уже будетъ назадъ какъ очутились мы, наконецъ, послѣ странствій и многочисленныхъ бѣдствій, въ сей великолѣпной и украшенной многочисленными памятниками столицѣ. И здѣсь я мѣсто досталъ... Досталъ и опять потерялъ. Понимаете-съ? Тутъ уже по собственной винѣ потерялъ, ибо *черта моя наступила*... Воспитанія, какъ и представить можете, Соня не получила... Теперь же обращусь къ вамъ, милостивый государь мой, самъ отъ себя съ вопросомъ приватнымъ: много-ли можете, по вашему, бѣдная, но честная дѣвица, честнымъ трудомъ заработать? Пятнадцать копѣекъ въ день, сударь, не заработаетъ, если честна и не имѣетъ особыхъ талантовъ, да и то рукъ не покладая работавши... А тутъ ребятишки голодные... А тутъ Катерина Ивановна, руки ломая, по комнатѣ ходитъ, да красныя пятна у ней на щекахъ выступаютъ, что въ болѣзни этой и всегда бываетъ. Живешь, дескать, ты, дармоѣдка, у насъ ѣшь и пьешь и теплою пользуешься, а что тутъ пьешь и ѣшь, когда и ребятишки-то по три дня корки не видятъ! Лежалъ я тогда... ну да ужъ что! лежалъ пьяненькой-съ и слышу, говоритъ моя Соня (безотвѣтная она, и голосокъ у ней такой кроткій... бѣлокуренькая, личико всегда блѣдненькое, худенькое), говоритъ: чтожь, Катерина Ивановна, неужели же мнѣ на такое дѣло пойти? А ужъ Дарья Францовна, женщина злонамѣренная и полиціи многократно извѣстная, раза три черезъ хозяйку навѣдывалась. А чтожь, отвѣчаетъ Катерина Ива-

новна въ пересмѣшку,—чего беречь! Эко сокровище! Но не вините, не вините, милостивый государь, не вините! Не въ здоровомъ разсудкѣ сказано сіе было, а при взволнованныхъ чувствахъ, въ болѣзни и при плачѣ дѣтей неѣвшихъ, да и сказано болѣе ради оскорбленія, чѣмъ въ точномъ смыслѣ. Ибо Катерина Ивановна такого ужъ характера, и какъ расплачутся дѣти, хоть бы и съ голоду, тотъ-часъ же ихъ бить начинается. И вижу я, этакъ часу въ шестомъ. Сонечка встала, надѣла платочекъ, надѣла бурнусикъ и съ квартиры отправилась, а въ девятомъ часу и назадъ обратно пришла. Пришла, и прямо къ Катеринѣ Ивановнѣ, и на столъ передъ ней тридцать цѣлковыхъ молча выложила. Ни словечка при этомъ не вымолвила, хоть бы взглянула, а взяла только нашъ большой драдедамовый зеленый платокъ (общій такой у насъ платокъ есть, драдедамовый), накрыла имъ совсѣмъ голову и лицо и легла на кровать, лицомъ къ стѣнкѣ, только плечики, да тѣло все вздрагивають... А я, какъ и давеча, въ томъ же видѣ лежалъ-съ... И видѣлъ я тогда, молодой человекъ, видѣлъ я какъ затѣмъ Катерина Ивановна, также ни слова не говоря, подошла къ Сонечкиной постелькѣ и весь вечеръ въ ногахъ у ней на колѣнахъ простояла, ноги ей цѣловала, встать не хотѣла, а потомъ такъ обѣ и заснули вмѣстѣ, обнявшись... обѣ.... да-съ.... а я.... лежалъ пьявенькій-съ.—Съ тѣхъ поръ, государь мой, дочь моя Софья Семеновна желтый билетъ принуждена была получить, и уже вмѣстѣ съ нами по случаю сему не могла оставаться... И заходить къ намъ Сонечка теперь болѣе въ сумерки, и Катерину Ивановну облегчаетъ, и средства посильныя доставляетъ... Живетъ же на квартирѣ у портнаго Капернауова, квартиру у нихъ снимаетъ, а Капернауовъ хромъ и косноязыченъ“... (ч. 1, гл. II).

Въ этой исторіи обращаетъ на себя вниманіе прежде всего самъ Мармеладовъ. Онъ—пьяница, но пьяница не простой; тогда онъ не былъ бы интересенъ; онъ не только пьяница, но и философъ съ сознаниемъ своего достоинства. Онъ, очевидно, того мнѣнія, что заслуживаетъ снисхожденія и прощенія, что онъ не виновенъ, а только несчастенъ, что виновенъ въ несчастіи его кто-то другой, а не онъ. „Развѣ я не чувствую? говоритъ онъ. И чѣмъ болѣе пью, тѣмъ болѣе и чувствую. Для

того и пью, что въ питіи семь состраданія и чувства ищю“. Мармеладовъ—человѣкъ чувствительный и сострадательный. Изъ состраданія онъ женился на второй своей женѣ; правда, этимъ онъ ей нисколько не помогъ, а только свою дочь погубилъ, да и самъ сдѣлался пьяницей. Отправился Мармеладовъ, послѣ разсказанной исторіи съ его Сонечкой, къ своему бывшему начальнику. „Его превосходительство Ивана Афанасьевича изволите знать? Нѣтъ? Ну, такъ Божія человѣка не знаете! Это—воскъ... воскъ предъ лицомъ Господнимъ; яко таетъ воскъ (вотъ, по понятіямъ Мармеладова, каковъ долженъ быть человѣкъ Божій). Даже прослезились, изволивъ все выслушать. Ну, говоритъ, Мармеладовъ, разъ уже ты обманулъ мои ожиданія. Беру тебя еще разъ на личную свою отвѣтственность... Было же это, государь мой, назадъ пять недѣль. Да. Только что узнали онѣ обѣ, Катерина Ивановна и Сонечка,—Господи, точно я въ Царствіе Божіе переселился. Бывало, лежи какъ скоть, только брань! А нынѣ на цыпочкахъ ходять, дѣтей унимають.—Семень Захарычъ на службѣ усталъ, отдыхаетъ, ти! Кофеемъ меня передъ службой поятъ, сливки кипятятъ. И откуда они сколотились мнѣ на обмундировку приличную, не понимаю? Сапоги, манишки каленкоровыя—великолѣпнѣйшія, вицъ-мундиръ... Пришелъ я въ первый день со службы, смотрю: Катерина Ивановна два блюда сготовила... платьевъ то нѣтъ никакихъ... то есть никакихъ-съ, а тутъ точно въ гости собралась, приодѣлась... Сонечка, голубка моя, только деньгами способствовала, а самой, говоритъ, мнѣ теперь, до времени, у васъ часто бывать неприлично, такъ развѣ въ сумерки, чтобъ никто не видалъ. Слышите, слышите? Пришелъ я послѣ обѣда заснуть, такъ чтожъ бы вы думали, вѣдь не вытерпѣла Катерина Ивановна: за недѣлю еще съ хозяйкой перессорились, а тутъ на чашку кофею позвала: два часа просидѣли и все шептались. Дескать, какъ теперь Семень Захарычъ на службѣ и жалованье получаетъ, и къ его превосходительству самъ являлся и его превосходительство самъ вышелъ, всѣмъ ждаты велѣлъ, а Семена Захарыча мимо всѣхъ за руку въ кабинетъ провелъ. Слышите, слышите! „Я конечно, говоритъ, Семень Захаровичъ, помня ваши заслуги, и хотя вы и придерживались этой легкомысленной

слабости, но какъ вы уже теперь общаетесь, и что сверхъ того безъ васъ у насъ худо пошло (слышите, слышите!), то и надѣюсь, говорить, теперь на ваше благородное слово“,—то есть все это я вамъ скажу взяла да и выдумала, и не то, чтобъ изъ легкомыслія, для одной похвальбы-сь. Нѣтъ-сь, сама все-му вѣрить, собственными воображеніями сама себя тѣшить, ей Богу-сь! И я не осуждаю; нѣтъ, этого я не осуждаю!... Когда же, шесть дней назадъ, я первое жалованье мое—двадцать три рубля сорокъ коп. сполна принесъ, малявочкой меня назвала... Милостивый государь! вамъ можетъ быть все это въ смѣхъ, какъ и прочимъ, ну, а мнѣ не въ смѣхъ! *Ибо я все это могу чувствовать...* И въ продолженіе всего того райскаго дня моей жизни и всего того вечера, я и самъ въ мечтаніяхъ летучихъ препровождалъ: и то есть какъ я это все устрою, и ребятишекъ одѣну, и ей покой дамъ, и дочь мою единородную отъ безчестія въ лоно семьи возвращу... И многое, многое... Позволительно, сударь“. Конецъ же всему этому благополучію вотъ какой: „на другой же день, послѣ всѣхъ сихъ мечтаній, къ вечеру, я хитрымъ обманомъ, какъ тать въ нощи, похитилъ у Катерины Ивановны отъ сундука ея ключъ, вынулъ что осталось изъ принесеннаго жалованья, сколько всего ужъ не помню, и вотъ-сь, глядите на меня всѣ! Пятый день изъ дома, и тамъ меня ищутъ, и службѣ конецъ, и вицъ-мундиръ въ распивочной у Египетскаго моста лежитъ, взамѣнъ чего и получилъ сіе одѣяніе... и всему конецъ!...—А сегодня у Сони былъ, на похмѣлье ходилъ просить! Хе, хе, хе!—Неужели дала? крикнулъ кто-то со стороны изъ вошедшихъ...—Вотъ этотъ самый полуштофъ-сь на ея деньги и купленъ... Тридцать копѣекъ вынесла, своими руками, послѣднія, все, что было, самъ видѣлъ... Ничего не сказала, только молча на меня посмотрѣла... Такъ не на землѣ, а тамъ... о людяхъ тоскуютъ, плачутъ, а не укоряютъ, не укоряютъ! А это больнѣй-сь, больнѣй-сь, когда не укоряютъ!... Ну, кто же такого, какъ я, пожалѣетъ? ась? Жаль вамъ теперь меня, сударь, аль нѣтъ? Говори, сударь, жаль, али нѣтъ?“

Для Мармеладова важнѣе всего, чтобы его пожалѣли. Онъ вѣдь и самъ очень жалостливъ! Онъ съ удареніемъ говоритъ о

себѣ, что онъ чувство имѣеть, что онъ чувствуетъ... Но почему же онъ не пожалѣлъ своей дочери и не удержалъ ее. когда она шла себя губить? А потому, что онъ имѣеть свой особый взглядъ на это дѣло. Онъ говоритъ, что честная дѣвушка честнымъ трудомъ не можетъ заработать сколько нужно для жизни. Честную и безчестную жизнь онъ сравниваетъ между собою, не съ нравственной, а съ практической точки зрѣнія, въ отношеніи выгоды. На безчестіе онъ смотритъ какъ на ремесло. Для него несомнѣно ясно, что хотя бы безчестная жизнь была въ десять разъ прибыльнѣе честнаго труда, то этимъ нисколько не оправдывается предпочтеніе первой второму. Онъ видимо питаетъ самыя нѣжныя чувства и къ женѣ и къ дочери и къ семьѣ своей, но это нисколько не мѣшаетъ ему губить ихъ безъ всякой жалости. Но можно ли обвинять его за то, что онъ зло дѣлаетъ семьѣ своей? вѣдь онъ поступаетъ такъ *по слабости* своей, невольно; и себѣ вѣдь онъ дѣлаетъ не меньшій вредъ, какъ же можно осуждать его; можно и должно лишь пожалѣть его. Это именно и думаетъ Мармеладовъ. Нужды нѣтъ, что самъ же довелъ себя до такой слабости, что сдѣлался *невмыслямъ*. Тѣмъ болѣе заслуживаетъ жалости. Вѣдь почему мы больше всего жалѣемъ дѣтей? По причинѣ ихъ безпомощности и слабости. А вѣдь Мармеладовъ дошелъ именно до этого состоянія! Вотъ почему онъ и не сомнѣвается, что онъ достоинъ жалости, а слѣдовательно и прощенія! „Для чего тебя жалѣть то? крикнулъ хозяинъ трактира.—Жалѣть! Зачѣмъ меня жалѣть! вдругъ возопилъ Мармеладовъ, вставая съ протянутою впередъ рукой, въ рѣшительномъ вдохновеніи, какъ будто только и ждалъ этихъ словъ. Зачѣмъ жалѣть, говоришь ты? Да! меня жалѣть не за что? Меня распяты надо, распяты на крестѣ, а не жалѣть! Но распни, судія, распни и распявь пожалѣй его! И тогда я самъ къ тебѣ пойду на пропятіе, ибо *не веселья жажду, а скорби и слезъ!*.. Думаешь ли ты, продавецъ, что этотъ полуштофъ твой мнѣ въ сласть пошелъ? Скорби, скорби искалъ я на днѣ его, скорби и слезъ, и вкусилъ, и обрѣлъ“. Здѣсь слѣдовало бы Мармеладову припомнить сказанныя имъ выше слова, что онъ мѣсто потерялъ „*по собственной винѣ, ибо черта моя наступила*“. Неужели скорби и слезъ онъ жаж-

далъ и тогда какъ послѣ райскаго дня, похитилъ остатки своего жалованья—извѣстно для чего? „А пожалѣетъ насъ Тотъ, Кто всѣхъ пожалѣлъ, и Кто всѣхъ и вся понималъ, Онъ Единый, Онъ и Судія. Придетъ въ тотъ день и спроситъ: „А гдѣ дщерь, что мачихѣ злой и чахоточной, что дѣтямъ чужимъ и малолѣтнимъ себя предала? Гдѣ дщерь, что отца своего земнаго, пьяницу не потребнаго, не ужасаясь звѣрства его, пожалѣла? И скажетъ: приди! Я уже простилъ тебя разъ... Простилъ тебя разъ... Прощаются же и теперь грѣхи твои мнози, за то, что возлюбила много... И простить мою Соню, простить, я *ужъ знаю*, что простить... Я это давеча, какъ у ней былъ, въ моемъ сердцѣ почувствовалъ! *И всѣхъ* разсудитъ и *проститъ*, и добрыхъ и злыхъ, и премудрыхъ и смиренныхъ... И когда уже кончитъ надъ всѣми, тогда возглаголетъ и намъ: выходите, скажетъ и вы! Выходите пьяненькіе, выходите слабенькіе, выходите соромники! И мы выйдемъ всѣ, *не стыдясь*, и станемъ. И скажемъ: „Свиньи вы! образа звѣринаго и печати его; но приидите и вы! И возглаголятъ премудрые, возглаголятъ разумные: „Господи! почто сихъ приемиши?“ И скажетъ: „Потому ихъ приемию, премудрые, потому приемию, разумные, что *ни единый изъ нихъ самъ не считалъ себя достойнымъ сего*“. Говоря такъ, Мармеладовъ, очевидно, знаетъ, что онъ *достоинъ сего* и съ увѣренностію считаетъ себя достойнымъ. Если бы онъ искренно считалъ себя недостойнымъ принятія въ число праведныхъ, то онъ и не говорилъ бы этого. Онъ, очевидно, того мнѣнія, что милосердіе Божіе все покрываетъ, и что сострадательная любовь должна быть всепрощающею. Что же означаютъ, послѣ сего, угрозы грѣшникамъ вѣчными мученіями, а также, что означаютъ слова Спасителя, что грѣхъ противъ Св. Духа не простится <sup>1)</sup>.

1) Безъ сомнѣнія, Мармеладовъ, говоря о прощеніи, подразумѣвалъ раскаяніе, какъ условіе прощенія. Въ романѣ: *Братья Карамазовы*, старецъ Зосима успокоиваетъ приходящихъ къ нему на исповѣдь тѣмъ, что они не должны сомнѣваться въ милосердіи и всепрощающей любви Божіей къ нимъ, лишь бы только каялись. Раскаяніе, повидному, представляется, для всѣхъ, разсуждающихъ такимъ образомъ, дѣломъ легкимъ: не нужно унывать, дескать, стоитъ только покаяться и этия все сдѣлано. Это такъ, но слѣдуетъ подумать хорошенько о томъ, что значить раскаяться. Искренно раскаивается тотъ, кто дѣйствительно сожалѣетъ о сдѣланномъ, т. е. *имѣетъ полную устремленность, что при теперешнемъ своемъ*

Всепрощеніе слѣдовательно немислимо, иначе сказать, идея всепрощенія, выражаемая неоднократно Достоевскимъ, не есть идея христіанская. Въ христіанскомъ ученіи двѣ главныххъ идеи: идея *грѣха* и идея *любви*. Если поставить въ центръ ученія идею грѣха, то послѣдствіемъ окажется ригоризмъ, беспощадная строгость христіанской морали, доходящая до жестокости (Пуританство). Но если оставить безъ вниманія идею грѣха, а принять за основаніе и существенное содержаніе ученія идею любви, то необходимымъ выводомъ изъ этой идеи является всепрощеніе; различіе между добромъ и зломъ ослабляется при

*расположеніи духа ни за что не сдѣлалъ бы того, что сдѣлалъ и въ чемъ раскаивается, слѣдовательно рѣшительно и твердо оставилъ бы порочную слабость, а не сталъ бы продолжать ее, если въ ней раскаивается, а какъ сдѣланнаго не воротить и передѣлать нельзя, то всѣ усилія употребилъ бы искупить содѣланное соотвѣтственнымъ наказаніемъ. Понятно отсюда, что искренно раскаивающійся когда дѣлалъ то, въ чемъ раскаивается, не могъ имѣть мысли о томъ, что придется раскаиваться, иначе не сталъ бы того дѣлать; а равно способный раскаиваться такимъ образомъ не станетъ прощать и извинять себя въ томъ, въ чемъ истинно раскаивается. Ясно также, что кто, совершая порочное дѣло, рассчитываетъ на прощеніе въ силу раскаянія, котораго у него еще нѣтъ, тотъ къ дѣйствительному раскаянію не способенъ, ибо раскаяніе означаетъ твердое и безповоротное прекращеніе того (и уже на всегда), въ чемъ человѣкъ дѣйствительно раскаивается. См. объ этомъ 12-ю часть сочин. Л. Н. Толстаго, изд. 1886 г., народныя легенды: „Кающійся грѣшникъ“.*

„Отцы и учителя, мысля: что есть адъ? Разсуждаю такъ: Страданіе о томъ, что нельзя уже болѣе любить. Разъ, въ безконечномъ бытіи, неизмѣримомъ ни временемъ, ни пространствомъ, дана была нѣкому духовному существу, появленіемъ его на землѣ, способность сказать себѣ: я емь и я люблю. Разъ, только разъ, дано было ему мгновеніе любви дѣятельной, *живой*, а для того была дана земная жизнь, а съ нею времена и сроки, и что же: отвергло сіе счастливое существо даръ безцѣнный, не оцѣнило его, не возлюбило, взглянуло насмѣшливо и осталось безчувственнымъ. Таковой уже отшедшій съ земли видитъ и лоно Авраамово, и бесѣдуетъ съ Авраамомъ, и рай созерцаетъ и ко Господу восходить можетъ. но именно тѣмъ-то и мучается, что ко Господу взойдетъ онъ не любившій, соприкасается съ любившими любовью ихъ пренебрегшій“. Разсужденіе старца Зосимы. Братья Карамазовы, кн. VI, 111. (Т. 1-й, стр. 506; изд. 1881 г.). Въ этомъ разсужденіи, къ сожалѣнію, не дается точнаго понятія о любви. Есть ли любовь къ людямъ, каковы бы они ни были, то же, что и любовь къ добродѣтели? И какъ должно понимать любовь къ людямъ, челоуѣколюбіе, если въ ней полагать существо добродѣтели? Впрочемъ, въ какомъ бы смыслѣ ни была допускаема вѣчность мученій, важно то, что допущеніемъ этимъ обосновывается и утверждается различіе между добромъ и зломъ какъ *безусловное*, тогда какъ идея всепрощенія различіе это превращаетъ въ условное и относительное, и потому одно изъ двухъ: либо адъ, либо *всепрощеніе*.

этомъ до такой степени, что именно порочные, впавшіе въ вину, преступные, какъ люди несчастные, наиболѣе возбуждающіе чувства состраданія и жалости къ себѣ, оказываются едва ли не единственнымъ объектомъ любви. Къ этому и ведетъ дѣйствительно обыкновенное смѣшеніе гуманности съ христіанскою любовью. Пусть любовь имѣетъ въ христіанствѣ главное значеніе, составляетъ его основаніе и сущность, но слѣдуетъ различать два вида любви: любовь *сострадательную*, состоящую въ чувствахъ благожеланія, состраданія и жалости, а также въ дѣятельности, истекающей изъ этихъ чувствъ, не слѣдуетъ смѣшивать съ любовью *созерцательною*, для которой предметомъ служить все прекрасное и совершенное, и которая поэтому прежде всего есть любовь къ Богу, какъ первообразу всякаго совершенства. Это—любовь, имѣющая по преимуществу идеальный характеръ; изъ нея истекаютъ всѣ идеальныя стремленія, которыми возвышается, совершенствуется и украшается жизнь человѣческая. Если любовь сострадательная не опирается на созерцательной любви, то она выражается въ снисходительность все оправдывающую, въ бессмысленное благодушіе, которое на преступную слабость и безволіе смотритъ какъ на предлогъ къ извиненію всего постыднаго и не достойнаго, унижающаго человѣческое достоинство.

Мармеладовъ не удержалъ свою дочь Соню—отъ грѣха;—понятно почему. Вѣдь она, какъ сама выражается, „шла на такое дѣло“, по чувству состраданія и жалости къ своему несчастному семейству; она „предала“ себя этому семейству, пожертвовала ради него честью своею, своимъ нравственнымъ достоинствомъ. Для Мармеладова же выше всего чувства состраданія и жалости; этими чувствами у него все оправдывается. Не такъ ли судила о себѣ и сама Соня? Деревенская дѣвушка Мари, а равно и образованная Настасья Филипповна другими людьми были увлечены на постыдное дѣло лишенія чести, и тѣмъ неменѣе это дѣло послужило для нихъ причиною страданія на всю жизнь. Въ обоихъ случаяхъ могло быть вначалѣ невѣдѣніе зла. Напротивъ Соня Мармеладова хорошо понимаетъ на что идетъ, какъ это видно изъ ея словъ. И однако же, не видимъ, чтобы были употреблены всѣ способы из-



бѣжать преступнаго шага и какъ либо иначе оказать необходимую помощь своей семьѣ. Можетъ ли быть оправдано постыдное дѣло тѣмъ, что это дѣло было допущено какъ необходимая жертва для другихъ? Мы въ правѣ (разумѣется нравственное право) жертвовать даже жизнью своею для блага своихъ ближнихъ. Но въ правѣ ли мы жертвовать своею честью? Можетъ ли быть допущена такая жертва съ нравственной точки зрѣнія, т. е. слѣдуетъ ли признать подобную жертву, если не добрымъ, то простительнымъ дѣломъ потому только, что цѣль добра? Въ такомъ случаѣ пришлось бы допустить и одобрить извѣстное правило іезуитской морали, что цѣль оправдываетъ средства, что для доброй цѣли всякія средства хороши. Если цѣлью служить, напр., поддержаніе чести, охрана добраго имени (все равно—своего или своихъ близкихъ), то ясно само собою, что безчестное, постыдное дѣло (напр., подлогъ) для этой цѣли не годится, потому что въ такомъ случаѣ средство противорѣчило бы цѣли и слѣдовательно, средствомъ уничтожалась бы самая цѣль. Или предположимъ, что цѣлью, которой требуется достигнуть, служить поддержаніе жизни другихъ (что и дѣйствительно было цѣлью для Сони Мармеладовой). Всякій, кто только вовсе не отрицаетъ нравственныя понятія, долженъ согласиться, что нравственное достоинство, честь мы должны поставлять выше жизни; въ противномъ случаѣ измѣна, безчестныя и недобросовѣстныя дѣла не должны бы быть порицаемы, коль скоро цѣлью ихъ служить поддержаніе жизни. Назначеніе человѣка не въ томъ, чтобы только жить, существовать, а въ томъ, чтобы вести жизнь *достойную*, согласную съ требованіями нравственнаго закона. Если же честь, вѣрность долгу должны быть цѣнны выше самой жизни, то безчестіе, измѣна долгу безусловно недопустимы, слѣдовательно, недопустимы и какъ средства для сохраненія жизни не только своей, но и своихъ близкихъ. Нравственныя требованія не имѣли бы безусловнаго значенія, а такое значеніе несомнѣнно имъ принадлежитъ, если бы какими-нибудь исключительными случаями оправдывалось ихъ нарушеніе. Конечно, грѣхи прощаются; но иное дѣло прощеніе грѣха (не всякій однако имѣть право прощать, такъ же какъ и осуждать за грѣхъ; не

судите, да несудимы будете), и совершенно иное—примиреніе со грѣхомъ, терпимость грѣха; прощеніе не ко грѣху относится, а къ человѣку, впавшему въ грѣхъ, и можетъ имѣть цѣлью лишь побудить человѣка къ освобожденію себя отъ грѣха, а вмѣстѣ съ тѣмъ поддержать и усилить скрытое и какъ бы подавленное грѣхомъ расположеніе къ добру; такимъ образомъ и самое прощеніе имѣетъ смыслъ тогда лишь, когда во всей силѣ удерживается и признается различіе между добромъ и зломъ, между порокомъ и добродѣтелью, грѣхомъ и праведностію.

Вопросъ, который мы разсматриваемъ, можетъ быть поставленъ еще такъ: случай, послужившій поводомъ къ этому вопросу, не слѣдуетъ ли разсматривать съ точки зрѣнія социально-практической, а не религіозно-нравственной? Положимъ самъ Мармеладовъ судить о случаѣ съ его дочерью съ нравственно-религіозной точки зрѣнія. Онъ говоритъ, что Тотъ, Кто всѣхъ жалѣетъ, уже разъ простилъ ее и еще проститъ, что онъ это чувствуетъ и въ томъ не сомнѣвается; Мармеладовъ не сомнѣвается, что грѣховное дѣло и порочная жизнь его дочери есть не что иное какъ самопожертвованіе ради своихъ ближнихъ и въ смыслѣ нравственно-религіозномъ это уже есть добродѣтель. Все это такъ; но вѣдь такіе люди, какъ Мармеладовъ, поступки людей иначе какъ съ религіозной точки и не обсуждаютъ. Можно, пожалуй, укорить самаго Достоевскаго въ томъ же смѣшеніи двухъ совершенно различныхъ точекъ зрѣнія. Это видно изъ того, что главная тема романа, изъ котораго взять разсматриваемый эпизодъ, имѣетъ несомнѣнно социально-практической характеръ. Въ чемъ же состоитъ различіе - социально-практической точки зрѣнія отъ нравственно-религіозной? Религіозная точка зрѣнія умѣстна, говорятъ, тогда лишь, если поведеніе отдѣльной личности обсуждается само по себѣ безъ отношенія къ обществу, а въ отношеніи лишь къ абсолютному достоинству личности. Когда же поступки отдѣльныхъ лицъ обсуждаются и оцѣниваются въ отношеніи общества, то абсолютныя требованія религіозной морали не должны быть при этомъ принимаемы во вниманіе, а только лишь требованія общественнаго блага; мѣриломъ оцѣнки слѣдуетъ принимать въ

такомъ случаѣ не религіозный идеаль праведности, не понятія о добрѣ и злѣ, а идеаль общественнаго благосостоянія, пользу и вредъ для общества, т. е. для наибольшаго числа людей.

Соня Мармеладова кому сдѣлала вредъ? Никому, развѣ только себѣ, но за это нельзя ее судить; не только никому она вреда не сдѣлала, напротивъ она принесла и приноситъ пользу близкимъ ей людямъ, и за это она заслуживаетъ похвалы, а не порицанія. Можно ли признать такое сужденіе правильнымъ? Извѣстно, что славянофилы постоянно укоряли образованное русское общество въ томъ, что оно порвало связь съ началами народной жизни. Они разумѣли въ этомъ случаѣ главнымъ образомъ измѣну народнымъ понятіямъ о нравственности. Народъ не знаетъ и не допускаетъ иной нравственности, кромѣ религіозной. А въ области нравственныхъ вопросовъ не допустимы никакія иныя воззрѣнія, кромѣ народныхъ, такъ какъ народный характеръ, который долженъ быть одинъ и тотъ же во всѣхъ классахъ, самое существо народной жизни, выражается именно въ нравственныхъ свойствахъ, идеяхъ и стремленіяхъ.

Что народъ не знаетъ иной нравственности кромѣ религіозной, этому удивляться нечего,—такъ говорятъ противники теоріи объ обязательномъ значеніи народныхъ идеаловъ. Народъ воспитался въ духѣ религіозно-аскетической морали, а потому и нѣтъ у него иной мѣрки для нравственныхъ сужденій; народъ *мишенъ просвѣщенія*; это значитъ, что онъ еще не доросъ до пониманія интересовъ и требованій общественнаго блага. Разсмотрѣніе и рѣшеніе нравственныхъ вопросовъ съ точки зрѣнія соціальной (не слѣдуетъ смѣшивать съ социализмомъ) ему недоступно. Соціологическое пониманіе нравственности на мѣсто аскетической морали полагаетъ гуманизмъ,—духъ человѣколюбія, благожелательной снисходительности къ личнымъ недостаткамъ и слабостямъ. Соціологическая мораль выдвигаетъ на первый планъ нравственность общественную, а индивидуальную, личную нравственность предоставляетъ самой себѣ. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи она требуетъ *свободы совѣсти*. Слѣдуетъ ли человѣкъ требованіямъ религіозной морали, признаетъ ли онъ для себя обязательнымъ то, чему

учить религія,—это дѣло его совѣсти,—это касается его личности, и потому не подлежитъ суду общественной совѣсти, или иначе, общественнаго мнѣнія. Соціологическая, или, пожалуй, научная мораль требуетъ лишь одного,—подчиненія каждымъ своихъ личныхъ интересовъ,—желаній, потребностей, вкусовъ, интересамъ общественнаго блага. Общество есть организмъ, отличающійся отъ всѣхъ другихъ организмовъ своею наибольшею сложностію; какъ во всякомъ организмѣ каждая отдѣльная его часть, каждый отдѣльный органъ исполняетъ свойственныя ему отправленія не для себя, а ради сохраненія и благосостоянія цѣлаго организма, такъ равно и въ обществѣ дѣятельность каждаго отдѣльнаго его члена и отдѣльныхъ частныхъ союзовъ, входящихъ въ составъ его, должна сообразоваться съ потребностями цѣлаго общества.

Славянофилы не отвергали, конечно, необходимости и важности просвѣщенія. А потому и просвѣщенное пониманіе каждымъ своего долга предъ обществомъ они также признавали существеннымъ условіемъ общественнаго процвѣтанія во всѣхъ отношеніяхъ. Но чтобы народъ нашъ былъ лишень вовсе просвѣщенія, понимаемаго такимъ образомъ, съ этимъ славянофилы не соглашались и рѣшительно отвергали такое, какъ имъ казалось, обидное для нашего народа мнѣніе. Развѣ не народъ вынесъ на своихъ плечахъ всѣ тягости историческихъ судебъ нашего отечества? Въ смутную эпоху народъ самъ возсталъ противъ враговъ русскаго царства и спасъ его отъ окончательнаго разоренія. Славянофилы не соглашались и съ тѣмъ, что въ древней Руси, когда еще не было настоящаго, т. е. научнаго просвѣщенія, не существовало будто бы общественнаго мнѣнія, откуда слѣдуетъ, что и просвѣщеннаго пониманія общественнаго блага не могло быть; славянофилы настаивали, что несомнѣнно уже въ древней Руси были органы для выраженія общественнаго (земскаго) мнѣнія предъ лицомъ правительственной власти; таковы именно вѣча, земскія собранія мѣстныя, а также соборы земскіе, т. е. общегосударственныя собранія представителей земли, которые созываемы были по мѣрѣ надобности.

Достоевскій къ этимъ положеніямъ славянофильства присое-

диняетъ еще то разъясненіе, что народъ нашъ не только не заслуживаетъ упрека въ отсутствіи въ немъ *гуманности*, напротивъ, не смотря на кажущуюся свою грубость, при всемъ своемъ наружномъ звѣрствѣ, способенъ при случаѣ проявлять необычайную деликатность, нѣжность и мягкость таящихся въ въ глубинѣ его души чувствъ <sup>1)</sup>. Гуманность, несомнѣнно при- сущая характеру народа русскаго, по Достоевскому, состоитъ въ жалостливости и сострадательности по отношенію къ слабымъ, къ несчастнымъ, попавшимъ въ какую-либо бѣду—матеріальнаго, или же нравственно-духовнаго свойства (преступленіе). Такимъ образомъ Достоевскій, идя далѣе въ томъ направленіи и духѣ, въ какомъ раскрывало свои положенія славянофильство, во всемъ объемѣ, безъ всякихъ поправокъ и ограниченій, принимаетъ соціологическое пониманіе нравственности, т. е. полагаетъ существо нравственности въ развитіи духа общественности, и самое любовь онъ понимаетъ какъ начало взаимнаго общенія, благожеланія, терпимости, снисходительности, *всепрощенія*. Такъ какъ, однакожъ, дѣйствительно народъ нашъ не знаетъ иной нравственности, кромѣ религіозной, то надлежало согласить предполагаемое въ народѣ (какъ бы въ скрытомъ состояніи) гуманитарное направленіе нравственныхъ свойствъ его духа съ общепризнаваемымъ кодексомъ правилъ христіанской нравственности. Соглашеніе, какъ это видно изъ всего доселѣ изложеннаго, состоитъ въ томъ, что гуманитарное, или соціологическое пониманіе нравственности прини-

<sup>1)</sup> «Въ эти два вѣка нашего европейскаго и шпашнаго, такъ сказать, періода. честь и совѣсть, странно даже сказать, сохранилась наиболѣе и даже цѣликомъ въ нашемъ народѣ, до котораго почти и не коснулася шпашный періодъ нашей исторіи. Пусть народъ грязенъ, невѣжественъ, варварственъ, пусть смѣются надъ моимъ предположеніемъ безъ малѣйшаго снисхожденія, но во всю мою жизнь я вынесъ убѣжденіе, что народъ нашъ несравненно чище сердцемъ высшихъ нашихъ сословій и что умъ его далеко не столько раздвоенъ, чтобы рядомъ съ самою свѣтлою идеею лѣзть тутъ же, тотчасъ же, и самый гаденкій антитезъ ея, какъ сплошь да рядомъ въ интеллигенціи нашей, да еще оставаться съ обѣими этими идеями, не зная, которой изъ нихъ вѣровать и отдать преимущество на практикѣ, да еще называть это состояніе ума и души своей—богатствомъ развитія, благами европейскаго просвѣщенія... Дневникъ писат. 1877 г., май—іюнь, гл. I, отд. II. (т. 12, стр. 147, срав. стр. 141 тамъ-же).

мается во всей силѣ, безъ всякихъ поправокъ и ограниченій, а признаваемая народомъ христіанская мораль, въ угоду соціологическому пониманію нравственности, допускается лишь съ поправками и ограниченіями: идея христіанской любви охотно допускается и трактуется въ разнообразныхъ формахъ и примѣненіяхъ, а христіанское понятіе о грѣхѣ является камнемъ преткновенія, и потому, съ точки зрѣнія соціологической морали, грѣхъ изъясняется какъ несчастная случайность, вынужденная обстоятельствами, нисколько не мѣшающая человѣку быть безупречнымъ въ соціологическомъ смыслѣ. Ребяческое непониманіе добра и зла, также не вмѣняется въ вину, если только человѣкъ отличается симпатичными свойствами характера и обнаруживаетъ благожелательныя чувства. Важнѣе всего благожелательныя чувства и симпатичныя, т. е. пріятныя въ обществѣ свойства. При такомъ приспособленіи христіанской нравственности къ соціологическому, или иначе, гуманитарному ея пониманію остаются въ тѣни важнѣйшія существенныя ея стороны. Отчего же не попытаться сдѣлать обратное такому соглашенію соціологическихъ идей съ Христіанскою моралью? Почему не допустить, что соціологическая, а не христіанская мораль требуетъ поправокъ и ограниченій? Основую соціологической морали служить то понятіе объ обществѣ, какъ организмѣ, въ силу котораго требуется безусловное подчиненіе потребностей каждаго отдѣльнаго лица и класса потребностямъ цѣлаго общества. Но это понятіе объ обществѣ и въ особенности выводимое изъ него заключеніе объ отношеніи отдѣльнаго лица къ обществу, какъ части къ цѣлому, нельзя признать правильнымъ. Все, что есть лучшаго въ устройствѣ общества, что есть славнаго въ его исторіи, все это въ основаніи своемъ есть произведеніе отдѣльныхъ лицъ. Законы, учрежденія—дѣла отдѣльныхъ лицъ; само общество, т. е. существованіе общественныхъ связей исходитъ отъ отдѣльныхъ лицъ; не можетъ быть общественной жизни, пока нѣтъ власти, а власть (патріархальная власть родоначальника, главы семьи) въ началѣ не могла быть иною какъ только единоличною. Общество вліяетъ, конечно, на отдѣльныя лица, но и самое это вліяніе тогда только бываетъ правильнымъ и глубокимъ, когда происходитъ при посредствѣ отдѣль-

ныхъ же личностей; ибо а) во всякое время есть преимущественные носители и выразители общественного духа; б) этотъ духъ долженъ быть усвоенъ путемъ личнаго изученія исторіи своего общества и постоянныхъ наблюденій надъ нимъ. Отсюда вытекаетъ заключеніе, что само общество есть созданіе личности, предназначенное служить средствомъ къ всестороннему развитію и усовершенію ея. Общественная жизнь есть среда, созданная личностію человѣка для нравственнаго блага самой же личности. А потому и конечная цѣль существованія чловѣческой личности на землѣ не можетъ быть ограничиваема никакими общественными потребностями и условіями, напротивъ выходитъ далеко за предѣлы общественной формы бытія и должна быть полагаема въ безконечномъ протяженіи вѣчности. Общественная жизнь есть только временная, конечная и условная форма бытія личности; внѣ этой формы лежитъ вѣчное безсмертное бытіе ея. При такомъ взглядѣ на чловѣческую личность и ея отношеніе къ обществу, получаютъ полное свое значеніе въ системѣ правоученія понятія о грѣхѣ и праведности, о добрѣ и злѣ, о порокахъ и о добродѣтели. вмѣстѣ съ тѣмъ получаетъ свое разрѣшеніе и вопросъ объ отношеніи индивидуальной личной нравственности къ нравственности общественной... Личность чловѣческая,—исходное начало и конечная цѣль общественной жизни. Посему, если-бы на дѣлѣ каждый заботился объ исправленіи своихъ личныхъ недостатковъ и возможномъ усовершеніи своей личности, тогда конечно и процвѣтаніе общественности само собою достиглось бы. Вѣдь въ кругъ обязанностей христіанина входятъ также обязанности къ ближнимъ, составляющія ту общественную дѣятельность, которой одной соціологическая мораль хочетъ ограничить чловѣческую нравственность. Конечно, соединенными усиліями, т. е. когда исполненіе обязанностей получаетъ форму общественности, исходить отъ цѣлаго общества, а не отъ отдѣльныхъ личностей, можно достигнуть болѣе очевидныхъ результатовъ, но это уже иной вопросъ. Вопросъ объ общественной и частной благотворительности касается лишь способовъ осуществленія христіанскаго долга въ отношеніи къ ближнему. Способы осуществленія христіанскихъ обязанностей

въ разное время могутъ и должны быть различны, такъ какъ условія жизни измѣняются; нравы, обычаи не могутъ оставаться всегда одинаковыми. Но нужно быть совсѣмъ близорукимъ, что-бы полагать будто различное рѣшеніе вопросовъ о способахъ или формахъ осуществленія христіанскихъ обязанностей измѣняетъ нравственныя понятія въ самомъ ихъ основаніи, даетъ будто бы различное пониманіе и самой нравственности. Выдвигая на первый планъ обязанности къ ближнему, соціологическая мораль до того занята вопросомъ о способахъ или формахъ осуществленія этихъ обязанностей, что ей уже кажется будто въ этомъ именно состоитъ вся нравственность, и самое понятіе объ отношеніи человѣка къ Богу, полагаемое въ основу нравственности религіозною моралью, чрезъ то будто бы исключается вовсе.

Несчастный Раскольниковъ, какъ и подобаетъ ученому человѣку нашего времени, мучится надъ вопросомъ соціальнымъ. Его умъ до того поглощенъ этимъ вопросомъ, что ему уже некогда заняться своимъ собственнымъ положеніемъ, а онъ дошелъ до такого бѣдственнаго положенія, что даже хозяйкина кухарка Настасья стала надъ нимъ задумываться. Но Раскольниковъ на это никакого вниманія не обращаетъ; ему не до того. Чѣмъ бѣдственнѣе собственное его положеніе, тѣмъ сильнѣе чувствуетъ имъ настоящая необходимость разрѣшенія соціальнаго вопроса. Развѣ не отъ соціальнаго вопроса зависитъ и собственная его участь? До сихъ поръ въ житейской практикѣ руководились такимъ правиломъ: каждый пусть заботится о самомъ себѣ; когда наибольшее число гражданъ,—каждый въ отдѣльности, будутъ благоденствовать, тогда и всѣмъ будетъ хорошо. Но слѣдуя такому правилу, человѣкъ становится сухимъ, бездушнымъ эгоистомъ, не только равнодушнымъ къ несчастію своего ближняго, но и обращающимъ таковое въ свою пользу. А когда эгоизмъ господствуетъ въ обществѣ, то что остается дѣлать тогда слабосильнымъ немощнымъ, изнемогающимъ подъ непосильнымъ бременемъ нищеты? Для таковыхъ сохраненіе своего человѣческаго достоинства становится невозможнымъ, ибо всѣми средствами, не щадя ничего, приходится отстаивать свое существованіе. „Бѣдность не порокъ, говоритъ Мармела-



довъ, это истина. Знаю я, что и пьянство не добродѣтель, и это тѣмъ паче. Но нищета, милостивый государь, нищета — порокъ-съ. Въ бѣдности вы еще сохраняете свое благородство врожденныхъ чувствъ, въ нищетѣ же никогда и никто. За нищету даже и не палкой выгоняютъ, а метлой выметають изъ компаніи человѣческой, чтобы тѣмъ оскорбительнѣе было; и справедливо, ибо въ нищетѣ я первый самъ готовъ оскорблять себя. И откуда питейное“. Въ особенности несчастнымъ женщинамъ, а наиболѣе дѣвушкамъ, худо приходится въ такомъ обществѣ, гдѣ каждый о себѣ только думаетъ, гдѣ эгоизмъ едва ли не возведенъ въ законъ. Въ такомъ обществѣ дѣвушки обыкновенно встрѣчаютъ въ лицѣ мушьянъ не покровителей и защитниковъ своей невинности, а хищниковъ, помышляющихъ только о томъ какъ бы сдѣлать ихъ жертвами своей низкой, преступной страсти <sup>1)</sup>). Самый законъ обращается въ орудіе хищничества, жестокости, вообще—эгоизма. При такомъ состояніи общества, что должны дѣлать противъ общественнаго зла люди негодующіе, которымъ на каждомъ шагу приходится быть свидѣтелями фактовъ возмущающихъ душу? Ужели ограничиться ролью празднаго созерцателя человѣческой жестокости и несправедливости? Нѣтъ, необходимо дѣйствовать, но какъ? Что если у человѣка, чувствующаго необходимость противодѣйствовать злу, для дѣйствія не оказывается никакихъ средствъ? Какую помощь другимъ можетъ оказать тотъ, кто самъ находится въ положеніи безпомощномъ и нуждается въ помощи другихъ? Нужно, очевидно, добыть средства необходимыя для того, чтобы дѣйствовать. Но законные пути къ добыванію средствъ всѣ закрыты. Уроки—вотъ единственный способъ добыванія средствъ, доступный Раскольникову. Но этотъ способъ оказался недостаточнымъ даже, чтобы обезпечить его существованіе. Если безсовѣстные люди злоупотребляютъ закономъ для своихъ корыстныхъ цѣлей, то почему не можетъ быть допущено (какъ исключительный случай) нарушеніе закона (преступленіе) для общепользующей цѣли? Тѣ самые, кто постановляютъ новые законы и отмѣняютъ прежніе, развѣ не могутъ быть названы наруши-

<sup>1)</sup> См. Преступл. и Наказаніе. Ч. I, гл. 4-я.

телями закона? Законъ охраняетъ прежде всего жизнь каждаго члена общества. Но сколько гибнетъ молодыхъ многообщающихся жизней жертвою произвола людей, для удовлетворенія своихъ низкихъ страстей, ничѣмъ нестѣсняющихся? И законъ въ подобныхъ случаяхъ не только оказывается безсиленъ, напротивъ, именно безсовѣстность, жестокость и насиліе прикрываются авторитетомъ закона. Вмѣсто того, чтобы гибнуть молодымъ, едва только расцвѣтшимъ силамъ, въ неравной борьбѣ съ неисходною нуждою, пусть лучше погибнетъ существо уже отжившее свой вѣкъ, никому не нужное, не только не приносящее никому пользы, напротивъ много дѣлающее вреда. Конечно, лишить жизни человѣка самовольно, каковъ бы ни былъ человѣкъ, и овладѣть его имуществомъ, — это всегда и вездѣ признавалось и признается тяжкимъ преступленіемъ. Но вѣдь преступленіе вообще состоитъ въ нарушеніи закона, а какъ выше сказано, нарушеніе закона дозволяютъ себѣ многіе, и при томъ не для какой либо доброй, общепользной, а для дурной цѣли, и это дѣлается безнаказанно; при томъ же, что также уже замѣчено выше, постановляющіе законъ сами же первые являются его нарушителями. Убийство есть преступленіе не только по человѣческому, но и по божескому закону; но законъ божественный, о которомъ возвѣщаетъ религіозное ученіе, охраняется не какою либо внѣшнею силою, а только доброю совѣстью, воспитанной въ послушаніи закону Божию. Мораль же соціологическая ничего не хочетъ знать о совѣсти; она смотритъ на совѣсть какъ на простое мнѣніе человѣка о самомъ себѣ и своихъ поступкахъ, которое у разныхъ народовъ и даже у разныхъ лицъ бываетъ различно. Совѣсть—субъективное, а не объективное, и поэтому уже не надежное мѣрило нравственности. Отбросивъ же совѣсть, при чемъ мы останемся? Христіански воспитанная совѣсть побуждаетъ жизнь каждаго человѣка признавать неприкосновенною. Съ точки же зрѣнія соціологической жизнь каждаго человѣка оцѣнивается на основаніи ея полезности или бесполезности для общества. Итакъ, если для пріобрѣтенія средствъ къ общепользной дѣятельности приходится пожертвовать жизнью человѣка, признаннаго бесполезнымъ и даже вреднымъ для общества, то, съ устраненіемъ

всѣхъ указанныхъ выше препятствій къ этому, ничего болѣе не требуется какъ только смѣлость, рѣшительность. При тѣхъ сужденіяхъ объ этомъ предметѣ, какія выше изложены, что другое можетъ мѣшать обыкновеннымъ людямъ, въ случаѣ надобности, перешагнуть черезъ трупъ человѣка, кромѣ обычнаго у такихъ людей недостатка смѣлости, рѣшительности? Люди же выдающіеся среди другихъ, стоящіе выше толпы, обыкновенно отличаются смѣлостію и рѣшительностію въ преслѣдованіи разъ намѣченной цѣли.

Такова цѣль идей, приведшая Раскольниковъ къ совершенію убійства. Главное, фундаментальное значеніе въ этомъ ряду мыслей несомнѣнно принадлежитъ усвоенной имъ привычкѣ разсматривать и обсуждать вопросы нравственные исключительно съ точки зрѣнія соціальной. Для него, за отсутствіемъ вѣры въ Бога и безсмертіе души, и невозможна была иная точка зрѣнія при обсужденіи нравственныхъ вопросовъ, кромѣ соціально практической, или иначе, утилитарной. При отсутствіи вѣры, онъ, конечно, не могъ уже давать никакого вѣса голосу совѣсти въ своихъ сужденіяхъ, хотя конечно, какъ и оказалось впоследствии, въ немъ этотъ голосъ не могъ быть заглушенъ совершенно.

Послѣ того, какъ преступленіе было сдѣлано, совѣсть, которую Раскольниковъ, когда обдумывалъ свое преступное дѣло, вовсе не принималъ въ расчетъ, заговорила въ немъ съ такою ужасающею силою, что всѣмъ онъ казался или больнымъ, или помѣшаннымъ; онъ до того былъ потрясенъ и раздавленъ подъявшимся въ его душѣ чувствомъ страха и ужаса, что готовъ былъ тотъ часъ же пойти и объявить о своемъ преступленіи; изъ этого видно, что въ сущности не страхъ за свою безопасность мучилъ его, хотя мысль его была постоянно занята тѣмъ, какъ бы скрыть всѣ слѣды своего преступленія. Напряженные усилія скрыть слѣды своего преступленія, а также мучительная досада Раскольниковъ о томъ, что онъ оказался на дѣлѣ человѣкомъ зауряднымъ, обыкновеннымъ, а не такимъ, какимъ хотѣлъ быть (смѣлымъ, рѣшительнымъ), это все лишь косвенные признаки пробудившейся совѣсти. Иначе было бы непонятно, зачѣмъ тянуло Раскольниковъ пойти и объявить о сво-

емъ преступленіи. Въмѣстѣ съ тѣмъ онъ почувствовалъ свою отчужденность отъ людей, ибо то, что онъ сдѣлалъ, какъ бы порвало естественную связь его съ людьми, и ему сдѣлалось теперь вдругъ очевидно, что онъ совершенно одинокъ и ничего нѣтъ общаго у него съ другими окружающими его людьми. „Мрачное ощущеніе мучительнаго, безконечнаго уединенія и отчужденія вдругъ сознательно сказались душѣ его“. Все это только послѣдствія того, что совѣсть заговорила и возмущалась противъ злодѣянія. А что считать ближайшимъ непосредственнымъ проявленіемъ совѣсти, ея важнѣйшимъ, основнымъ признакомъ?

Выше приведенъ разсказъ о томъ *страшномъ снѣ*, который видѣлся Раскольникову, незадолго до преступленія. Почему этотъ сонъ названъ страшнымъ? Потому что онъ оказался предзнаменованіемъ преступленія, совершеннаго Раскольниковымъ. Убита была лошадь никуда негодная, которая только досаждала своему хозяину тѣмъ, что изводила кормъ, а работы не было отъ нея никакой. Но что за дѣло было до того самому Раскольникову: онъ былъ пораженъ видомъ бѣдной измученной лошади, ему было безконечно *жаль* несчастнаго животнаго, и онъ вознегодовалъ противъ безсовѣстнаго мучителя. Это чувство жалости было очень мучительно для самаго Раскольникова: недаромъ же онъ проснулся весь въ поту, объятый ужасомъ, и остался доволенъ, что то былъ только сонъ. Быть можетъ такъ же жаль ему стало старухи и ея невинной сестры, которыхъ онъ лишилъ жизни. Но почему же это чувство жалости не удержало его руки отъ преступленія? Не долженъ ли онъ былъ почувствовать къ нимъ сожалѣніе въ моментъ самаго преступленія, когда только еще приступалъ къ нему? Быть можетъ, въ самомъ дѣлѣ, онъ не обладалъ яснымъ сознаніемъ во время совершенія преступленія, былъ въ состояніи болѣзненнаго припадка, и теорія Раскольникова о томъ, что преступникъ, до начала преступленія, и въ моментъ преступленія, находится въ болѣзненномъ состояніи, оправдалась такимъ образомъ на немъ самомъ? Но почему же въ такомъ случаѣ онъ утратилъ всякую жалость къ тѣмъ юнымъ и невиннымъ жертвамъ человѣческаго эгоизма, ради которыхъ рѣшилъ

ся даже на преступленіе и пересталъ вовсе объ нихъ думать. Ужели жалость къ несуществующей уже старушенкѣ (о которой онъ выражается, что убилъ вошь, а не человѣка) могла быть столь велика, что совершенно вытѣснила подобное же чувство къ другимъ, болѣе достойнымъ состраданія и жалости лицамъ? „Въ какой-то глубинѣ внизу, гдѣ-то чуть видно подъ ногами, показалось ему теперь все это прежнее прошлое, и прежнія мысли, и прежнія задачи, и прежнія темы, и прежнія впечатлѣнія, и онъ самъ, и все, все... Казалось, онъ улеталъ куда-то вверхъ и все исчезало въ глазахъ его“... (стр. 108, изд. 7, 1884). Да, безъ сомнѣнія Раскольникову жаль сдѣлалось, бесконечно жаль, жаль до боли только не старухи, а жаль того, что онъ могъ рѣшиться на такое дѣло и привелъ свое безумное рѣшеніе въ исполненіе. Вотъ о чемъ онъ сожалеетъ теперь, и сожалѣніе объ этомъ до того мучительно, и до того наполняетъ его душу, что все, о чемъ онъ такъ усиленно думалъ прежде, всѣ его расчеты, предположенія—все это провалилось какъ бы сквозь землю. Вотъ онъ томимый страхомъ, какъ бы его не уличили, всю свою добычу спряталъ въ такомъ мѣстѣ, что уже не могло быть сомнѣнія, что онъ въ полной безопасности. „Схоронены концы“, „нѣтъ уликъ“. И онъ засмѣялся, и долго смѣялся. Но сейчасъ же послѣ того друдія мысли полѣзли ему въ голову. „Всѣ мысли его кружились теперь около одного какого-то главнаго пункта,— и онъ самъ чувствовалъ, что это дѣйствительно такой главный пунктъ и есть, и что теперь, именно теперь, онъ остался одинъ на одинъ съ этимъ главнымъ пунктомъ“. „Вдругъ онъ остановился; новый, совершенно неожиданный и чрезвычайно простой вопросъ разомъ сбиль его съ толку и горько его изумилъ: Если дѣйствительно все это дѣло сдѣлано было сознательно, а не по дурачки, если у тебя дѣйствительно была опредѣленная и твердая цѣль, то какимъ же образомъ до сихъ поръ даже и не заглянулъ въ кошелекъ, и не знаешь, что тебѣ досталось, изъ за чего всѣ муки принялъ и на *такое подлое, гадкое, низкое* (а прежде это самое дѣло казалось геройскимъ) дѣло сознательно шелъ? Да вѣдь ты въ воду его хотѣлъ сейчасъ бросить, кошелекъ-то, вмѣстѣ со всѣми вещами, которыхъ ты тоже еще не видѣлъ... Это какъ же?“ „Онъ впрочемъ это и пре-

жде зналъ, и совсѣмъ это не новый вопросъ для него“. Достоевскій этимъ своимъ замѣчаніемъ, что Раскольниковъ еще когда только рѣшался на преступное дѣло, то напередъ зналъ уже его безвыгодность, бесполезность для себя, повидимому хочеть подтвердить догадку самаго Раскольникова, будто преступникъ невольно, по какому то непонятному влеченію, совершаетъ преступленіе разъ задуманное, хотя бы и не было расчета принятое рѣшеніе приводить въ исполненіе. Но объ этомъ рѣчь будетъ впереди. Для насъ же важны послѣдующія затѣмъ слова самаго Раскольникова. „Это отъ того, что я очень боленъ, угрюмо рѣшилъ онъ наконецъ,—я самъ измучилъ и истерзалъ себя, и самъ не знаю, что дѣлаю... И вчера, и третьяго дня, и все это время терзалъ себя... Выздоровлю и... не буду терзать себя... А ну, какъ совсѣмъ и не выздоровлю? Господи! Какъ это мнѣ все надоѣло! Онъ шелъ не останавливаясь. Ему ужасно хотѣлось какъ нибудь разсѣяться, но онъ не зналъ, что сдѣлать и что предпринять. Одно новое, непреодолимое ощущение овладѣвало имъ все болѣе и болѣе почти съ каждой минутой: *это было какое-то безконечное, почти физическое отвращеніе ко всему, встрѣчавшемуся и окружающему, упорное, злобное, ненавистное. Ему гадки были всѣ встрѣчныя,—гадки были ихъ лица, походка, движенія.* Просто наплевалъ бы на кого нибудь, укусилъ бы, кажется, если бы кто нибудь съ нимъ заговорилъ“. (Ч. II, гл. II, стр. 104 тамъ же). Чѣмъ больше онъ занимался прежде въ своихъ мысляхъ другими людьми, чѣмъ больше мечталъ о своей будущей *общеплезной* дѣятельности, чѣмъ болѣе его занимали вопросы о благѣ общества и о томъ, чѣмъ и какъ помочь несчастнымъ жертвамъ нищеты и порока, а торжествующее зло поражать и искоренять сколько возможно, тѣмъ ему противнѣе теперь вспомнить все это, и тѣмъ ненавистнѣе теперь сдѣлалось для него все то, чѣмъ прежде онъ такъ интересовался и надъ чѣмъ такъ задумывался. Понятно почему. Теперь онъ если и не понялъ, то почувствовалъ всѣмъ существомъ своимъ, что для cadaго человѣка ничего нѣтъ и не можетъ быть важнѣе *собственной его души*, что первый и главный вопросъ жизни для cadaго состоитъ въ томъ, какъ сохранить чистоту души. Одно лишь теперь мучить и терзаетъ Раскольникова,—зачѣмъ онъ осквернилъ себя такимъ позор-

нымъ ненавистнымъ дѣломъ, зачѣмъ обременилъ свою совѣсть тяжкимъ грѣхомъ? Мы сказали бы, что Раскольниковъ раскаевается въ преступленіи, которымъ онъ себя запятналъ, но дѣло въ томъ, что онъ не хочетъ раскаеваться; онъ всѣми силами противится раскаянію, но чѣмъ болѣе онъ сопротивляется раскаянію, конечно упорствуя въ прежнихъ своихъ понятіяхъ о полезности для общества, какъ единственномъ критеріи добра и зла, тѣмъ мучительнѣе терзанія души, причиняемыя борьбою между его совѣстью христіански-воспитанною и новыми quasi просвѣщенными убѣжденіями, которыми поступиться не дозволяетъ его научная добросовѣстность. Такимъ образомъ можно допустить, что Раскольниковъ раскаевается, но слѣдуетъ къ этому присоединить замѣчаніе, что чувство раскаянія остается въ немъ глубоко скрытымъ, не проявившимся во всей силѣ, ибо видимо онъ не желаетъ раскаеваться. Укрѣпленію въ немъ этого чувства, и большему его проявленію способствовала любовь къ нему Сони Мармеладовой.

Раскольникову такъ тяжело, что онъ невольно ищетъ случая, какъ бы облегчить свою душевную муку; подъ давленіемъ душевной муки онъ уже совсѣмъ было, хотя и не прямо, а косвенно, открылся полицейскому чиновнику; неожиданное обстоятельство (встрѣча на улицѣ Мармеладова, разбитого лошадыми) дало ему возможность оказать помощь несчастному семейству Мармеладова, за что онъ былъ утѣшенъ пріятливымъ словомъ и лаской маленькой дочери Мармеладова. Это былъ первый лучъ свѣта, озарившаго больную душу Раскольникова надеждою на примиреніе съ совѣстію и на новую жизнь. Но сейчасъ же послѣ этого, неожиданная встрѣча съ пріѣхавшими къ нему матерью и сестрою наноситъ ему новый тяжкій ударъ. Преступленіе разрушило душевную связь съ людьми, повергло его въ невыносимое состояніе одиночества, уединенія, уединенія не матеріальнаго, физическаго, а душевнаго, ибо его окружаютъ люди, заботящіеся объ немъ, какъ больномъ человѣкѣ, но это-то именно и дѣлаетъ наиболѣе чувствительнымъ для него его душевное одиночество. Необходимо ему снова войти въ связь съ людьми, возстановить разрушенное преступленіемъ душевное общеніе съ людьми; признаніе, или точнѣе, полупризнаніе, предъ полицейскимъ чиновникомъ, уходъ за умираю-

щимъ Мармеладовымъ,—это были первые шаги къ возстановленію душевной связи съ людьми. Но при видѣ своихъ родныхъ, самыхъ близкихъ къ нему лицъ, онъ снова долженъ былъ, и притомъ еще больше прежняго, замкнуться въ себѣ и какъ можно лучше запрятать, такъ сказать, всѣ концы своей душевной исторіи. Иначе, не то, что знаніе всей истины объ немъ, а даже и простое подозрѣніе въ томъ, что онъ такъ тяжело виновенъ, и для его сестры, въ особенности для матери, и безъ того удрученныхъ бѣдностью, было бы такимъ тяжкимъ испытаніемъ, что простое чувство жалости къ нимъ, если не любовь, указывало по возможности беречь ихъ отъ этого испытанія. Въ то же время долгъ братской и сыновней любви требовалъ встрѣтить и принять ихъ съ открытою душою, чего онъ вполнѣ заслуживали не по одному только праву кровнаго родства, но въ особенности по причинѣ доказанной ими готовности на всякія жертвы ради его благополучія. Между тѣмъ, немовѣрныя усилія его скрыть свою бѣду предъ матерью и сестрою давали ему видъ холодности и отчужденія, оскорбительнаго для нихъ, что понятно только еще увеличивало, если то возможно, душевныя его страданія. Вотъ тутъ-то является къ нему на помощь Соня Мармеладова. Только ей одной онъ и могъ открыться. Не того ему нужно было, чтобы пожалѣли его: кто больше и искреннѣе могъ его пожалѣть, какъ не сестра и мать, готовыя душу положить за него. Ему нуженъ былъ такой человѣкъ, который былъ бы способенъ войти въ его душевное состояніе, понять и живымъ чувствомъ испытать ту самую душевную муку, которую онъ переживалъ, и хотя отчасти облегчить эту муку, раздѣливъ ее съ нимъ, и указавъ способъ отъ нея освободиться. На все это былъ способенъ только тотъ, кто самъ испыталъ и даже испытываетъ, хотя не то же самое, но по крайней мѣрѣ подобное тому. Раскольникову нуженъ былъ товарищъ въ бѣдѣ. Можно спросить, какимъ образомъ несчастный, который еще не избылъ своей бѣды, можетъ помочь другому несчастному, когда и самъ еще нуждается въ помощи? Положимъ, Соня Мармеладова не избавилась отъ необходимости вести позорный образъ жизни, но она продолжаетъ оказывать помощь семьѣ, сохраняетъ живую связь съ родными, и, не смотря на свою приниженность, она не падаетъ духомъ,



ведеть себя не безъ достоинства, а это показываетъ, что она нашла путь, хотя отчасти примириться со своею совѣстію, значить и другому нуждающемуся въ томъ же можетъ указать этотъ путь. Раскольниковъ обращается къ Мармеладовой, какъ болѣе опытной въ дѣлѣ перенесенія и исправленія душевной бѣды. При первомъ же свиданіи въ квартирѣ Мармеладовой вотъ что говоритъ ей Раскольниковъ: „Слушай, я давеча сказалъ одному обидчику, что онъ не стоитъ одного твоего мизинца... и что я моею сестрѣ сдѣлалъ сегодня честь, посадивъ ее рядомъ съ тобою. — Ахъ, что вы это имъ сказали! И при ней? испугано вскрикнула Соня:—сидѣть со мной! Честь! Да вѣдь я... безчестная... Ахъ, что вы это сказали!—Не за безчестіе и грѣхъ я сказалъ это про тебя, а за *великое страданіе твое. А что ты великая грѣшница, то это такъ*, прибавилъ онъ почти восторженно,—а пуще всего тѣмъ ты грѣшница, что *понапрасну* умертвила и предала себя. Еще бы это не ужасъ! Еще бы не ужасъ, что ты живешь въ этой грязи, которую такъ ненавидишь и въ тоже время знаешь сама (только стоитъ глаза раскрыть), что *никому* ты этимъ не помогаешь я никого ни отъ чего не спасаешь! Да скажи же мнѣ наконецъ, проговорилъ онъ, почти въ изступленіи,—какъ этакой позоръ и такая низость въ тебѣ рядомъ съ другими противоположными и святыми чувствами совмѣщаются. Вѣдь справедливѣе, тысячу разъ справедливѣе и разумнѣе было бы прямо головой въ воду и разомъ покончить!“ Хотя изъ отвѣта Сони („А съ ними-то, что будетъ?“) Раскольниковъ понялъ, что она жила ради дѣтей-сиротъ и несчастной Катерины Ивановны, но все же было для него загадкой: „почему она такъ слишкомъ уже долго могла оставаться въ такомъ положеніи и не сошла съ ума, если ужъ не въ силахъ была броситься въ воду“. Конечно онъ понималъ, что положеніе Сони есть явленіе случайное въ обществѣ, хотя къ несчастію далеко не одиночное и не исключительное. Но эта-то самая случайность, эта нѣкоторая развитость (Соня была не совсѣмъ безъ образованія) и вся предъидущая жизнь ея могла бы, кажется, сразу убить ее при первомъ шагѣ на отвратительной дорогѣ этой. Что же поддерживало ее? Изъ дальнѣйшаго видно, что Соня была жива вѣрою и молитвою.—Такъ ты очень молишься Бо-

гу-то, Соня? спросилъ онъ ее.—Что-жь бы я безъ Бога-то была? быстро энергически прошептала она, мелькомъ вскинувъ на него вдругъ засверкавшими глазами, и крѣпко стиснула рукой его руку.—Ну, такъ и есть! подумалъ онъ.—А тебѣ Богъ что за это дѣлаеть? спросилъ онъ, выпытывая дальше. Соня долго молчала, какъ бы не могла отвѣчать. Слабенькая грудь ея вся колыхалась отъ волненія.—Молчите! Не спрашивайте! Вы не стѣйте... вскрикнула она вдругъ, строго и гнѣвно смотря на него.—Такъ и есть! Такъ и есть! повторялъ онъ настойчиво про себя.—Все дѣлаеть! быстро прошептала она опять потупившись.—Вотъ и исходъ! Вотъ и объясненіе исхода рѣшилъ онъ про себя, съ жаднымъ любопытствомъ разсматривая ее". (Ч. IV, гл. IV стр. 294—297).

Удивляясь тому, какъ, при такой своей жизни, Соня съ ума не сошла, Раскольниковъ вдругъ подумалъ, что она пожалуй и въ самомъ дѣлѣ сумасшедшая. „Развѣ въ здоровомъ разсудкѣ такъ можно рассуждать какъ она? Развѣ такъ можно сидѣть надъ погребью, прямо надъ смрадною ямой, въ которую уже ее втягиваетъ, и махать руками, и уши затыкать, когда ей говорятъ объ опасности? Что она ужъ не чуда-ли ждетъ“. Затѣмъ узнавъ, что ее поддерживаетъ онъ, называетъ ее *юродивой*. „Юродивая! Юродивая! твердилъ онъ про себя“. Ужъ не за сумасшествіе ли онъ принимаетъ и то, что она вѣруеть, молится? Это конечно не могло быть въ его мысляхъ, но ему невольно представлялось сближеніе Сони съ самимъ собою. Онъ слышалъ отъ окружающихъ его лицъ, что его считаютъ близкимъ къ сумасшествію и замѣчалъ, что даже подозрѣваютъ его въ этомъ недугѣ. Собственный его взглядъ на преступленіе, какъ на дѣйствіе совершаемое въ состояніи душевнаго разстройства, побуждалъ его предполагать, что если онъ еще не сошелъ съ ума, то близокъ къ тому. То, что онъ задумалъ сдѣлать, онъ не считалъ прежде за преступленіе, и потому не относилъ къ собѣ того, что должно быть съ преступникомъ, но теперь конечно онъ уже не могъ сомнѣваться, что содѣянное имъ, точно есть преступленіе, а если—преступленіе, то значить и онъ, не помня себя, совершилъ его. Разсуждая такъ, Раскольниковъ безъ сомнѣнія руководился тѣмъ медицинскимъ взглядомъ на преступленіе, по которому какъ въ тѣлесныхъ отравленіяхъ всякое отступле-

ніе отъ нормы сопровождается разстройствомъ организма, или по крайней мѣрѣ ведетъ къ тому, такъ и душевная жизнь должна разстраиваться, коль скоро человѣкъ въ своихъ поступкахъ отстѣпаетъ отъ нормальнаго, т. е. одобряемаго закономъ образа дѣйствій. Но и не признавая этого взгляда на преступленіе, можно находить въ разсужденіи Раскольниковъ по этому предмету нѣчто истинное, только съ иной совершенно точки зрѣнія. Во всѣхъ своихъ разчетахъ и соображеніяхъ Раскольниковъ оставлялъ безъ вниманія *совѣсть*. А между тѣмъ она была въ немъ и не оставалась совершенно безъ дѣйствія. Дѣйствіе ея можно усматривать уже въ томъ, что онъ *самъ собою* никакъ не могъ перейти отъ мысли къ дѣлу. Онъ даже ужасался, какъ только представитъ себѣ ясно какъ онъ будетъ исполнять свое намѣреніе. Не самъ собою онъ приступилъ къ дѣлу, а постороннія обстоятельства, какъ бы противъ его воли, заставили его сдѣлать наконецъ то, что онъ давно задумалъ. На самомъ дѣлѣ, конечно, онъ дѣйствовалъ по своей волѣ, повинувъсь давно уже утвердившейся въ немъ мысли, но совѣсть противилась тому; это сопротивленіе было инстинктивное, однакожь столь глубокое, (и сама совѣсть сравнительно съ другими есть глубже лежащая въ насъ сила), что естественно онъ свое я, свою личность полагалъ потомъ болѣе въ совѣсти, удерживавшей его отъ преступленія, чѣмъ въ мысли, съ которою онъ сжилъ и которая его волю толкала на преступленіе. Поэтому-то ему и казалось, что нѣкоторая посторонняя и непонятная для него сила понуждала его приступить къ дѣлу и управляла имъ при самомъ исполненіи дѣла. Эта посторонняя сила была собственная его грѣховная, не чистая мысль, сдѣлавшаяся чуждою ему, какъ только заговорила совѣсть. Проявиться же во всей силѣ совѣсть могла только впоследствии, и то постепенно;—такъ она долгое время была подавляема и заглушаема ложными, можно сказать, безумными идеями. Смотря на себя какъ на человѣка психически разстроеннаго, ненормальнаго (утратившаго гармонію душевныхъ силъ), Раскольниковъ, натурально, могъ предположить такое же ненормальное состояніе и въ Сонѣ, такъ какъ въ сущности она страдала тѣмъ же недугомъ. Что же касается самой этой дѣвушки, то насколько вѣра спасала ее отъ отчаянія и пол-

ной безнадежности, настолько же, съ другой стороны, усиливала тяжесть ея положенія, ибо смотря на него какъ на тяжкій грѣхъ, какъ на вину предъ самимъ Богомъ, она разумѣется должна была чувствовать нужду искупить свой грѣхъ соответственнымъ наказаніемъ и добрымъ подвигомъ. Угрюмый видъ Раскольникова, его угнетенное душевное состояніе, непонятныя рѣчи — все это давало поводъ предполагать и даже непосредственнымъ чувствомъ угадывать, что онъ глубоко несчастенъ и нуждается въ ея помощи. Такимъ образомъ представлялся случай раздѣлить несчастье человѣка, какъ она знала, отличавшагося добрымъ и великодушнымъ сердцемъ, чрезъ то понести наказаніе за свой грѣхъ и съ тѣмъ вмѣстѣ, быть можетъ, спасти человѣка отъ гибели. Вотъ почему, когда Раскольниковъ, увидѣвъ на столѣ новый завѣтъ, сталъ просить, чтобы она прочитала ему о воскрешеніи Лазаря, то она сдѣлала это съ особымъ чувствомъ и глубоко затаенною радостію. Чтеніе это было для нихъ доброю вѣстію о томъ, что и они не должны терять надежды на свое скорое воскресеніе.

Общее заключеніе, къ которому приводитъ насъ анализъ содержанія романа *Преступленіе и Наказаніе*, можно выразить такъ: никогда преступленіе, зло не можетъ привести ни къ какому добру. А потому и не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что коль скоро преступленіе, зло состоитъ въ нарушеніи нравственнаго закона и есть грѣхъ, то ничѣмъ не можетъ быть оправдано, и, слѣдовательно, никакого примиренія съ нимъ быть не можетъ. Законъ нравственной жизни таковъ, что, бывъ допущено почему либо, зло нравственное требуетъ искупленія. Поэтому скорбь, которую мы испытываемъ при видѣ несчастныхъ, преступившихъ законъ, имѣетъ тотъ смыслъ, что мы сожалѣемъ объ участи таковыхъ, именно о томъ, что они сдѣлались жертвою зла, а чувствуя къ нимъ жалость и состраданіе, мы какъ бы раздѣляемъ предполагаемое въ нихъ раскаяніе о случившемся съ ними, ибо только тогда чувствуемъ жалость и состраданіе къ людямъ, впавшимъ въ порокъ и преступленіе, когда замѣчаемъ въ нихъ искреннее признаніе ими своей вины. Чувство же раскаянія или сожалѣнія о случившемся означаетъ очевидно присущее нашему нравственному сознанію желаніе, чтобы господствовали

въ жизни правда, справедливость, чтобы добро увеличивалось и распространялось, а зло ослабѣвало и уменьшалось. Какъ при видѣ дѣтской безпомощности, слабости, происходящей прежде всего отъ невѣдѣнія добра и зла, мы чувствуемъ потребность мудрости, разумѣнія добра и зла, такъ чувство состраданія къ несчастнымъ, удрученнымъ физическою или нравственною бѣдою, рождаетъ въ насъ жажду справедливости, правды. Жажда мудрости выражается въ томъ, что мы и сами ищемъ познанія добра и зла и желаемъ распространенія между людьми такого познанія—вообще стремимся къ *просвѣщенію*. Любовь же къ справедливости состоитъ въ томъ, что мы, по мѣрѣ познанія добра и зла, по мѣрѣ разумѣнія того, въ чемъ состоитъ истинное благо, стремимся по возможности къ осуществленію его въ жизни, считаемъ своимъ долгомъ содѣйствовать умноженію добра и уменьшенію зла. А отсюда очевидно, что прямымъ объектомъ нашей любви (и такая любовь дѣйствительно есть основа нравственности) служить мудрость и справедливость. Богъ есть всесовершенная мудрость и первообразъ мудрости. Онъ же есть первоисточникъ и образецъ справедливости,—свойства яснѣйшимъ образомъ открывшіяся намъ въ Сынѣ. Любовь къ Богу есть, такимъ образомъ, любовь къ мудрости и правдѣ. Совѣсть есть не что иное, какъ искреннѣйшее и глубочайшее сужденіе нашей души о сообразности или несообразности (праведность и неправедность) нашихъ поступковъ съ идеальными понятіями и требованіями мудрости и справедливости. Любовь къ ближнимъ опредѣляется для насъ тѣмъ, насколько мы находимъ въ нихъ свойства сообразныя съ идеальными понятіями о мудрости и справедливости, или по крайней мѣрѣ способность къ таковымъ свойствамъ. Спаситель требуетъ, чтобы мы и враговъ *своихъ* любили, но Онъ не требуетъ любви къ врагамъ Божиимъ, т. е. къ врагамъ мудрости и правды Божіей. А могутъ ли быть такіе? Съ одной стороны, низкая страсть, съ другой—косность, бездѣятельность (въ особенности умственная неподвижность) могутъ сдѣлать человѣка враждебнымъ къ истинѣ и справедливости.

## II. *Линицкій.*

(Продолженіе будетъ).

## „На разумъ основанные принципы природы и благодати“ Лейбница. <sup>1)</sup>

§ 1. *Субстанція* есть бытіе способное къ дѣйствію. Она бываетъ простою и сложною. *Простая субстанція* не имѣетъ частей, а *сложная* есть собраніе простыхъ субстанцій или *монадъ*. *Монасъ* есть греческое слово и означаетъ единство или то, что есть одно.

<sup>1)</sup> Когда Лейбницъ написалъ это сочиненіе, подлинно невѣдомо. Но, судя по тому, что положенія, разсматриваемыя въ немъ, во многомъ сходны съ положеніями «Монадологіи» и что даже выражены тождественно, какъ въ томъ, такъ и въ другомъ сочиненіи, историки философіи полагаютъ, что оба эти сочиненія написаны были одновременно. Кирхманъ догадывается, что «Принципы» написаны были прежде «Монадологіи», для извѣстнаго австрійскаго фельдмаршала, принца Евгенія Савойскаго, который просилъ Лейбница дать ему руководственныя начала для пониманія «Теодицеи». Лейбницъ исполняетъ просьбу фельдмаршала и пишетъ это сочиненіе; но послѣ написанія, находитъ его почему то недостаточнымъ и пишетъ болѣе обширное сочиненіе, извѣстное подъ именемъ «Монадологіи» съ ссылками на «Теодицею». Это то послѣднее сочиненіе, какъ догадываются, и посылаетъ фельдмаршалу. Вообще невѣроятно, чтобы Лейбницъ, самостоятельно и независимо ни отъ какихъ обстоятельствъ, написалъ свои «Принципы» послѣ «Монадологіи»; такъ какъ и по мыслямъ и по выраженіямъ оба сочиненія очень сходны. Въ первый разъ сочиненіе это напечатано было въ ноябрѣ 1718 г. въ журналѣ *L'Europe savante*; слѣдовательно, два года спустя послѣ смерти Лейбница; подлинная рукопись сочиненія сохранилась въ Ганноверской библіотекѣ. Преніе издатели философскихъ произведеній Лейбница обыкновенно смѣшивали оба эти сочиненія, т. е. „Принципы“ и „Монадологію“, и озаглавливали ихъ однимъ общимъ названіемъ: „*Principia philosophiae, seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae*“; но позднѣйшіе печатаютъ ихъ раздѣльно.—Въ виду большого сходства обоихъ сочиненій, всѣ тѣ разъясненія и примѣчанія, которыя сдѣланы нами къ «Монадологіи», сохраняютъ свою силу и при чтеніи «Принциповъ»; мы ограничимся только не многими примѣчаніями, не нашедшими себѣ мѣста въ «Монадологіи».

Сложныя субстанціи или тѣла суть множество; простыя же субстанціи, жизни, души, духи суть единства. Надобно допустить повсюду существованіе простыхъ субстанцій, потому что безъ простыхъ субстанцій не было бы сложныхъ; и слѣдовательно, надобно признать, что вся природа полна жизни <sup>1</sup>.

<sup>1</sup>) Лейбницъ нигдѣ въ своихъ сочиненіяхъ не объясняетъ, какимъ путемъ онъ пришелъ къ ученію о монадахъ; онъ говоритъ только, что главною задачею его философскихъ изысканій было желаніе примирить антично-схоластическое міросозерцаніе съ ново-научнымъ, механическимъ. Такимъ образомъ, основной вопросъ его философіи есть гносеологическій. Извѣстно, что Платонъ своимъ ученіемъ объ идеяхъ соединялъ общія свойства предметовъ, т. е. соединялъ родовые и видовые признаки предметовъ и затѣмъ отдѣлялъ ихъ отъ индивидуальныхъ земныхъ предметовъ. Первые схоластики, преимущественно же Скотъ Эригена усвоили себѣ это воззрѣніе и учили, что родовыя и видовыя сущности существуютъ прежде появленія дѣйствительныхъ или индивидуальныхъ предметовъ. Основною формулою ихъ ученія было: *Universalia ante rem*; при чемъ слово *ante* выражало довременное бытіе сущностей не только по времени, но и по причинной зависимости. Схоластики, усвоившіе своимъ *универсаліямъ* реальное значеніе, получили названіе строгихъ *реалистовъ*. Аристотель, хотя тоже признавалъ универсаліи реальными, но не отдѣлялъ ихъ отъ дѣйствительныхъ предметовъ. Этотъ взглядъ извѣстенъ былъ у схоластиковъ подъ именемъ *умтременно реализма*. Формулою этого ученія было: *Universalia in re*. Напротивъ того номиналисты, во главѣ которыхъ стоятъ Стоики, усвоили реальное бытіе только отдѣльнымъ или дѣйствительно существующимъ предметамъ, универсаліи же или рода и виды предметовъ, по ихъ мнѣнію, были только мысленнымъ соединеніемъ подобныхъ признаковъ или свойствъ, принадлежащихъ отдѣльнымъ предметамъ; т. е. они признавали ихъ объектами знанія, а не бытія. Номиналисты въ свою очередь дѣлились на *умтренныхъ* и *крайнихъ*. Первые, называвшіеся еще *концептуалистами*, усвоили универсаліямъ чисто логическое значеніе; признавали ихъ продуктомъ одного лишь челоуѣческаго мышленія. Крайніе же номиналисты считали ихъ даже словами (*voces*), обозначавшими лишь сходныя черты въ отдѣльныхъ предметахъ. Основною формулою и тѣмъ и другихъ номиналистовъ было: *Universalia post rem*. Рѣшая эти вопросы, схоластики по необходимости натолкнувшись на слѣдующій вопросъ: *что же служитъ основою индивидуальности предметовъ?* Принять, сообщающій предмету индивидуальность или единичность, говоритъ Тома Аквинатъ и его ученики, есть матерія; но не вообще матерія, а *materia signata*, т. е. матерія разсматриваемая *sub certis dimensionibus* (подъ извѣстными измѣреніями). Такимъ образомъ, по ихъ мнѣнію, матерія, пространственно ограниченная въ индивидуальномъ предметѣ, служитъ основою единства или индивидуальности вещи. Они говорили: *Quantitas (materiae) determinata dicitur principium individuationis* (т. е. *количество опредѣленной матеріи служитъ принципомъ индивидуальности*). Напротивъ того Дунсъ Скотъ и скотисты утверждали, что не матерія, а форма служатъ принципомъ индивидуальности предмета. Рода и виды предметовъ различаются между собою не универсаліями, а, говоря варварскимъ языкомъ схоластиковъ, *эссенціо* (*haeccei-*

2. *Монады*, не имѣя частей, не могутъ быть составляемы или разрушаемы. Естественнымъ образомъ онѣ не могутъ начинаться и прекращаться. Слѣдательно, онѣ продолжаются столько, сколько продолжается вселенная, которая будетъ видоизмѣнена, но не разрушена. Онѣ не имѣютъ фигуры, иначе онѣ были бы составлены изъ частей. И слѣдательно, монада сама по себѣ можетъ отличаться отъ другой только внутренними качествами и дѣйствіями, которыми могутъ быть не что либо иное, какъ ея *представленія*, т. е. отображенія (*gerésentatios*) сложнаго или того, что существуетъ внѣ простаго,—и ея *пожеланій*, т. е. стремленій переходить отъ одного представленія къ другому, что служитъ принципомъ измѣненія. Ибо простота субстанціи нисколько не мѣшаетъ многочисленности видоизмѣненій, которыя въ этой же самой простой субстанціи могутъ совершаться совмѣстно и которыя должны состоять въ различномъ отношеніи къ внѣшнимъ вещамъ.

Это тоже, что бываетъ съ центромъ или точкою, когда не смотря на свою простоту, они находятся (*se trouvent*) въ безконечномъ числѣ угловъ, которые могутъ быть образованы пересѣкающими ихъ линіями <sup>1)</sup>.

*tate*). Поэтому и *нематеріальныя* предметы тоже могутъ быть единичными, а слѣдательно внѣшній видъ предмета (*species*) и его единство—понятія не тождественныя. Вообще по ихъ возрѣнію, общее и индивидуальное въ вещахъ различаются между собою не только *virtualiter* (*въ возможности*), но и *formaliter* (на самомъ дѣлѣ) и общее не имѣетъ отдѣльнаго бытія отъ индивидуальнаго. Лейбницъ не могъ признать принципомъ индивидуальности вещи ни безжизненную матерію, хотя бы то и ограничиваемую въ пространствѣ разнообразно, ни отвлеченную форму (*species*), какъ состоящую изъ многихъ частей и по необходимости сложную. По нему, принципомъ индивидуальности вещи служатъ простая монада, динамическая единица, одаренная интенсивностію и экстенсивностію и при томъ, живая и дѣятельная, а не мертвая и безжизненная. Такимъ образомъ своимъ ученіемъ о монадахъ Лейбницъ рѣшаетъ вопросъ гносеологическій, а не онтологическій.

<sup>1)</sup> Очевидно Лейбницъ держится не атомической, а динамической теоріи вещества. Вотъ глубокая мысль, которая только въ наше время все болѣе и болѣе приобретаетъ себѣ послѣдователей, какъ въ области философіи, такъ и въ области естествознанія. Еще Кантъ вслѣдъ за Лейбницемъ сказалъ: *Kein Object ohne Subject* (нѣтъ объекта безъ субъекта) и слѣдательно, нѣтъ вещества и тѣла безъ мыслящаго духа. То же утверждаютъ теперь и многіе мыслители. Не говоря уже о современныхъ намъ лексикнистахъ, которые основою бытія признаютъ сознатель-



3. Въ природѣ все наполнено. Въ ней существуютъ простыя субстанціи, въ дѣйствительности отдѣленныя одна отъ другой по своимъ собственнымъ дѣйствіямъ, которыя постоянно измѣняютъ ихъ отношенія. И каждая простая субстанція или монада, составляющая центръ субстанціи сложной (какъ это бываетъ, напримѣръ, съ животнымъ) есть принципъ ея *единства*,

ную или бессознательную волю къ жизни, изъ себя самой вызывающую свое представленіе, и слѣдовательно, начало тварнаго бытія полагаютъ въ сознательной или бессознательной силѣ,—современные намъ эволюционисты тоже чуждаются грубого атомизма и первооснову бытія полагаютъ въ какомъ то растворѣ вещества и силы. Эти мыслители, вслѣдъ за современными естествоиспытателями, полагаютъ сущность своихъ атомовъ уже не въ *протяженіи*, а въ присущихъ имъ *силахъ*, «точкахъ или единицахъ силъ». По ихъ мнѣнію, матерія есть «лежащая по ту сторону наблюдаемыхъ вещей система атомныхъ силъ, принимающихъ возбужденіе и сообщающихъ движеніе». Такимъ образомъ, по ученію современнаго естествознанія и этихъ мыслителей, основой вещества служить *сила*, равно какъ по ученію современной психологіи, основой психической жизни тоже служить своего рода *сила* (активность воли). Такъ сблизается естествознаніе съ монадологіей Лейбница. (См. „*Богословскій Вѣст.*“, 1892. Октябрь. *Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи*, стр. 43—45). Изъ современныхъ намъ физиковъ—динамистовъ преимущественно надо указать на Муанье, который держится динамической теоріи вещества; а изъ физиологовъ надобно указать на Дю-Буа-Реймона, Тиндалла, Іоанна Мюллера и пр., которые признаютъ невозможнымъ объясненіе актовъ сознанія чисто физиологическими процессами.—Кирхманъ, какъ реальность, не соглашается съ тѣмъ, чтобы динамическая единица (монада) могла служить основой вещества, а потому отвергаетъ Лейбницево сравненіе начала матеріальныхъ предметовъ съ центрами или точками, изъ которыхъ можетъ брать начало безконечное число математическихъ угловъ при пересѣченіи линіями. Онъ говоритъ, что нельзя сказать будто углы содержатся въ математическомъ пунктѣ или центрѣ. Это справедливо. Но дѣло въ томъ, что Лейбницево французское выраженіе (*se trouver*) вовсе не означаетъ *содержатся*, а только указываетъ на начало, или на то, какъ они начинаются (*neten ihren Anfang*), разумѣется, при пересѣченіи линіями. Никогда Лейбницъ не училъ, будто въ монадѣ содержатся матеріальныя вещи. Что же касается динамическаго происхожденія вещества, то это легко можно объяснять себѣ ученіемъ Лейбница о монадахъ, какъ объ интенсивныхъ и экстенсивныхъ единицахъ силъ, въ связи съ ихъ непроницаемостію и неразрушимостію. Вообще въ наше время, какъ справедливо замѣчаетъ профессоръ Вагнеръ, «матерія уже не считается единственнымъ источникомъ силъ, а является производнымъ той же матеріальной энергіи, о которой сказано, что «она животно-творитъ». (Вопр. фил. и псих. кн. 12, прот. общ. экспер. псих. стр. 5). Во всякомъ случаѣ, атомистическая теорія вещества, сравнительно съ динамическою, представляется менѣе понятною; такъ какъ она, съ одной стороны, полагаетъ атомы пространственными и слѣдовательно, дѣльными до безконечности; а съ другой, лишаетъ ихъ всѣхъ опредѣленныхъ свойствъ (атрибутовъ) бытія. Своимъ

окружена массою, составленною изъ безкончнаго числа другихъ монадъ, служащихъ собственнымъ тѣломъ этой *центральной монады*, соответственно съ возбужденіями коего она, какъ нѣкоторый центръ, представляетъ внѣшнія въ отношеніи къ ней вещи <sup>1)</sup>. И это тѣло есть *органическое*, составляющее нѣторого рода автоматъ или природную машину,—машину не только въ цѣломъ, но и въ малѣйшей, едва замѣтной части. А такъ какъ по причинѣ полноты міра все находится въ связи и каждое тѣло, смотря по большому или меньшему разстоянію, дѣйствуетъ на другое и подвергается реакціи отъ него: то отсюда слѣдуетъ, что каждая монада есть зеркало живое или одаренное внутреннимъ дѣйствіемъ, отображающимъ (*représentatif*) вселенную, сообразно съ своею точкою зрѣнія, и управляется (*réglé*), какъ и вселенная. Представленія въ монадѣ возникаютъ одни за другими по законамъ пожеланій или

же отверженіемъ разнородности атомовъ атомистическая теорія идетъ противъ физическаго ученія объ «эквивалентныхъ пропорціяхъ атомныхъ соединеній», противъ явленій «изоморфизма», законовъ «кристаллизаціи» и пр. Словомъ, она вынуждается допустить разнородность атомовъ, а слѣдовательно ихъ пространственность и безковечную дѣлимость. Потому то древніе философы и отождествляли вещество  $\omega\lambda\eta$  съ небытіемъ  $\mu\eta$   $\sigma\upsilon$  и объясняли происхожденіе вещей формами или формальными причинами.

<sup>1)</sup> Кирхманъ говорить, что всѣ эти положенія плохо примиряются съ ученіемъ о монадахъ, какъ самозамкнутыхъ и непроницаемыхъ единицахъ силъ; именно вслѣдствіе этой самозамкнутости и непроницаемости монады должны оставаться недоступными для взаимнаго вліянія другъ на друга; между ними будто бы не можетъ быть никакого взаимоотношенія. Но почему же? Конечно, монады по своей природѣ непрерывно интенсивны, т. е. навсегда остаются самозамкнутыми и непроницаемыми; никогда и никакими вліяніями, напримѣръ, монада кислорода не можетъ превратиться въ монаду водорода. Но въ тоже время по своему взаимоотношенію они и экстенсивны, т. е. могутъ вступить въ такую или иную связь съ разнородными монадами. По Лейбницу, они суть единицы, обладающія не только активною, но и пассивною силою; каждая монада есть микрокосмъ, управляющійся по тѣмъ же законамъ, по которымъ управляется и макрокосмъ; каждая монада есть зеркало универса только съ своей *points de vue*, т. е. съ своей точки зрѣнія. Такимъ образомъ между ними мыслится самое живое и самое непрерывное взаимовліяніе. Это всего яснѣе доказывается §§ 25 и 78 „Монадологія“, гдѣ Лейбницъ разсуждаетъ о взаимномъ вліяніи монадъ другъ на друга. Кирхманъ признаетъ эти §§ если не искаженіемъ, то во всякомъ случаѣ ослабленіемъ подлиннаго ученія о монадахъ; но онъ признаетъ это совершенно голословно, на основаніи однихъ лишь традиціонныхъ, яредвзятыхъ воззрѣній на философію Лейбница.

конечныхъ причинъ добра и зла, которыя состоятъ въ сознаваемыхъ упорядоченныхъ или неупорядоченныхъ представленіяхъ; подобно тому какъ измѣненія тѣлъ и внѣшніе феномены возникаютъ одни за другими по законамъ дѣйствующихъ причинъ, т. е. движеній. Такимъ образомъ существуетъ совершенная гармонія между представленіями монадъ и движеніями тѣлъ, предустановленная съ самаго начала въ отношеніи къ системѣ дѣйствующихъ причинъ и къ системѣ причинъ конечныхъ. И вотъ въ этомъ состоитъ *congruence* или физическое единеніе души и тѣла, при чемъ они не измѣняютъ законовъ другъ друга <sup>1)</sup>.

4. Каждая монада, имѣющая особенное тѣло, составляетъ живую субстанцію. Такимъ образомъ не только повсюду существуетъ жизнь въ соединеніи съ членами или органами, но существуетъ безконечное число степеней въ монадахъ, такъ какъ одни болѣе или менѣе господствуютъ надъ другими. Но когда монада имѣетъ органы съ такимъ устройствомъ, что посредствомъ ихъ получаемыя ею впечатлѣнія становятся рельефными и раздѣльными, а слѣдовательно, становятся такими же и отражаемыя ею представленія (какъ, напримѣръ, посредствомъ образованія влаги (*humeurs*) въ глазахъ лучи свѣта концентрируются и дѣйствуютъ съ болѣею силою) <sup>2)</sup>: тогда это

<sup>1)</sup> Кирхманъ говоритъ, что если теченіе нашихъ представленій опредѣляется цѣлями или задачами, которыя полагаетъ себѣ монада души: то это не можетъ быть согласовано съ цѣлями или задачами тѣла, которыя осуществляются по законамъ механическаго движенія. И однакоже несомнѣнный опытъ свидѣтельствуетъ, что разумныя цѣли духа не только не разрушаютъ цѣлей тѣла, но еще способствуютъ наилучшему осуществленію ихъ.—Кирхманъ говоритъ еще, что свободное избраніе цѣлей монадою души противорѣчитъ *предустановленной* гармоніи, по которой все,—и въ природѣ духовной и въ природѣ механической,—совершается по неизмѣннымъ законамъ, разъ и навсегда установленнымъ творческимъ актомъ. Но Кирхманъ забываетъ, что премудрымъ Творцемъ избраны такіе механическіе законы, которые наилучшимъ образомъ способствуютъ осуществленію законовъ духа, безъ нарушенія однакоже ограниченной человѣческой свободы. Какъ независимые другъ отъ друга, эти законы и могутъ быть гармоничны только вслѣдствіе Божественнаго *предустановленія*, а не случайно или произвольно.

<sup>2)</sup> Обращаемъ вниманіе читателя на эти выраженія Лейбница. Нельзя, кажется, яснѣе учить о томъ, что тѣлесныя впечатлѣнія имѣютъ вліяніе и на возбужденіе и на теченіе представленій души. И однакоже традиціонное пониманіе философіи Лейбница просматриваетъ это ученіе его и старается объяснить взаимное вліяніе между монадами тѣла и монадою души *предустановленною* гармоніею,

можетъ доходить до *сознательной мысли*, т. е. до представленія, соединеннаго съ воспоминаніемъ, именно, до долго продолжающагося нѣкотораго отзвука. чтобы напомнить о себѣ при случаѣ. Подобное живое существо называется *животнымъ*, а его монада называется *душею*. А если эта душа возвышается до *разума*, то она становится чѣмъ то болѣе высокимъ, и ее признають уже *духомъ*, какъ я объясню это сей-часъ.

Справедливо, что животныя иногда находятся въ состояніи простаго живаго существованія, а ихъ души въ состояніи простыхъ монадъ, именно, когда ихъ представленія не на столько раздѣльны, чтобы они могли воспоминать ихъ, какъ это случается при глубокомъ снѣ безъ сновидѣній, или при головокруженіи: но представленія ставшія совершенно смѣшанными должны снова проясняться у животныхъ, по причинамъ, о которыхъ я сей-часъ скажу. Такимъ образомъ надобно полагать различіе между *представленіемъ*, какъ внутреннимъ состояніемъ монады представляющей внѣшнія вещи, и воспроизведеніемъ (*aperception*), какъ *сознаніемъ* или рефлексивнымъ познаніемъ этого внутренняго состоянія, которое не дано всѣмъ душамъ, да не всегда дается и одной и той же душѣ<sup>1)</sup>. Было ошибкою кар-

---

какъ окказіоналисты объясняли взаимодействіе между душею и тѣломъ непрерывнымъ содѣйствіемъ Божиимъ. Это еще разъ доказываетъ, что традиціонное пониманіе составило себѣ ложное воззрѣніе на ученіе нашего гениальнаго философа.

1) Что ясное сознаніе наше не покрываетъ собою всѣхъ впечатлѣній, хранящихся въ нашей душѣ: то это вполнѣ было сознано и высказано Лейбницемъ. Но только въ наше время являются попытки доказать и вторую половину мысли нашего философа, т. е. что впечатлѣнія эти передаются отъ предковъ къ потомкамъ. Бываютъ случаи, говорятъ теперь, что окружающая насъ новая обстановка, никогда не виданная мѣстность и впервые переживаемая нами сцена кажутся намъ внезапно чѣмъ то давно знакомымъ, уже прежде пережитымъ. Подобные факты поражаютъ и даже пугаютъ насъ своею загадочностію. И вотъ всѣ подобные факты теперь стараются объяснить „чувствомъ предсуществованія“, ссылаясь въ подтвержденіе своего предположенія на законъ наследственности, на непрерывность зародышевой плазмы, и затѣмъ утверждаютъ, что наступать такое время, когда наше сознаніе разовьется до того, что мы будемъ сознать пережитое и перечувствованное нашими предками и переданное отъ нихъ намъ по наследству. „Такимъ образомъ явленія *чувства предсуществованія* суть слабѣе вспышки предразсвѣтной зари дня полнаго разсвѣта человѣческаго сознанія“. (Вѣсти. Европы, 1888 г., XII, стр. 560—562. См. *Сонъ какъ треть жизни человека*). На этомъ основаніи современные намъ богословы идутъ дальше и гово-

тезианцевъ то, что у нихъ не было этого различія, такъ какъ они считали незамѣчательныя представленія за ничто, подобно тому какъ и простонародье считаетъ за ничто неощущаемыя тѣла. Это и привело тѣхъ же самыхъ картезианцевъ къ мнѣнію, будто одни только духи суть монады, что животныя не имѣютъ душъ и что тѣмъ болѣе нѣтъ другихъ *принциповъ жизни*. Очень расходясь съ общественнымъ мнѣніемъ людей своимъ отрицаніемъ чувствъ у животныхъ, они напротивъ слишкомъ уже приспособлялись къ народнымъ предрасудкамъ, смѣшивая продолжительное головокруженіе, возникающее изъ сильнаго смѣшенія представленій, съ смертію въ строгомъ смыслѣ, когда всякія представленія прекращаются. А это поддерживало неосновательное мнѣніе о разрушимости нѣкоторыхъ душъ и ложное мнѣніе свободомыслящихъ людей, думавшихъ, что они опровергли наше безсмертіе.

5. Существуетъ связь въ представленияхъ животныхъ; она имѣетъ нѣкоторое сходство съ связью разума; но она основывается только на припоминаніи фактовъ, и никоимъ образомъ не на сознаніи причинъ. Именно поэтому собака бѣжитъ отъ палки, которою ее лобили. Да и люди, по скольку дѣйствуютъ эмпирически, т. е. въ трехъ четвертяхъ своихъ дѣйствій, поступаютъ подобно животнымъ; на примѣръ, когда предполагаютъ, что завтра наступитъ день, такъ какъ они всегда испытывали это. Одинъ только астрономъ предсказываетъ это правильно: но и его предсказаніе можетъ оказаться ошибочнымъ, когда

---

рять, что допуская такія потенціи сознанія по отношенію къ прошедшему времени, надобно допустить подобныя же потенціи нашего сознанія и по отношенію къ будущему времени. „Само собою разумѣется, говорятъ они, что подобныя проблески или предваренія полнаго разсвѣта человѣческаго сознанія возможны (теперь) только въ исключительныхъ случаяхъ, и потому кажутся случайными и такъ неравномѣрно распределены въ массѣ человѣчества. Это или исключительные случаи особенной благодати Божіей, въ пророческихъ снахъ просвѣщающей человѣка; или исключительныя и критическія жизненныя положенія, играющія такую большую роль въ явленіяхъ телепатіи и предчувствія; или же, наконецъ, случаи, обуславливаемые болѣзненнымъ состояніемъ тѣлеснаго организма, въ особенности страданіями нервной системы, которая такъ часто въ нашъ нервный вѣкъ.“ (Чт. въ Общ. Любителей Дух. Просв. XXIX г. Іюль, 1892. Стр. 265 и 275. См. *Къ вопросу о таинственныхъ психическихъ явленіяхъ*, свящ. Сергія Розова).

прекратится причина дня, такъ какъ она не вѣчна <sup>1)</sup>). Истинное же заключеніе вытекаетъ изъ истинъ необходимыхъ или вѣчныхъ, каковы истины логики, чиселъ, геометріи; они доставляютъ связь для несомнѣнныхъ мыслей и непогрѣшимыхъ выводовъ. Животныя, у которыхъ эти познанія не замѣчаются, называются *скотами*; а тѣ, которыя знаютъ эти необходимыя истины, тѣ въ собственномъ смыслѣ называются *разумными животными*, и ихъ души именуются *духами*. Ихъ души способны совершать рефлексивныя дѣйствія и созерцать то, что называютъ *я, субстанціею, монадою, душею, духомъ*; однимъ словомъ, предметы и истины не матеріальныя. И именно это

<sup>1)</sup> Кирхманъ замѣчаетъ, что Лейбницъ въ своей „Монадологіи“ не говоритъ объ уничтоженіи солнца; такъ какъ это ученіе будто бы противорѣчитъ его же собственному ученію о вѣчности монады. Вотъ новый образчикъ традиціоннаго называнія Лейбницу такихъ мѣтій, какихъ онъ никогда не имѣлъ. Напротивъ, Лейбницъ былъ глубоко вѣрующей христіанинъ, а въ Евангеліи говорится, что предъ вторымъ прішествіемъ Спасителя на землю: „солнце поморкнетъ, и луна не дастъ свѣта своего и звѣзды спадутъ съ небесе, и силы (т. е. свѣтила) небесныя поколеблются“. И замѣчательно, что религіозное и философское убѣжденіе Лейбница о разрушимости солнца и всѣхъ планетъ въ наше время подтверждается и научными данными. Гельмгольцъ неопровержимо доказалъ, что діаметръ солнца постепенно сокращается. Отсюда, повидному, надобно было бы заключить о постепенномъ охлажденіи солнца и земли и о томъ, что они должны растрескаться и разлетѣться въ куски въ родѣ тѣхъ астероидовъ, которые теперь блуждаютъ въ междупланетныхъ пространствахъ. Но астрономъ Струве и Петерсъ тоже неопровержимо доказали, что вся наша планетная система вмѣстѣ съ солнцемъ несется въ настоящее время къ одной изъ звѣздъ въ созвѣздіи Геркулеса, и при томъ съ такою скоростью, что проходитъ около ста верстъ въ минуту, и слѣдовательно, достигнетъ этой звѣзды по истеченіи 1.800,000 лѣтъ. Отсюда, повидному, тоже надобно заключить, что наша земля, вступивъ въ сферу непосредственнаго вліянія этой звѣзды-солнца, если не подпадетъ на своемъ пути какому-либо новому вліянію, должна разстать, какъ воскъ, предъ раскаленнымъ дыханіемъ звѣзды Геркулесова созвѣздія и, обратившись въ космическій паръ, разсѣется въ небесномъ пространствѣ. Съ точки зрѣнія христіанскаго ученія послѣднее предположеніе астрономовъ болѣе вѣроятно; такъ какъ Слово Божіе учитъ насъ, что земля и яже на ней дѣла спорахъ, что небеса съ шумомъ перейдутъ, стихіи разгорѣвшись разрушатся, воспламененныя небеса разрушатся и разгорѣвшіяся стихіи растаутъ, и послѣ этого появятся новыя небеса и новая земля (2 Петр. III, 10, 12, 13). Надобно только помнить, какъ справедливо замѣчаютъ праславные богословы, что у Того Химика, Которому весь міръ обязанъ своимъ существованіемъ, есть такіе реторты, въ которыхъ можетъ помѣститься весь земной шаръ, или даже вся солнечная система для возобновленія на нихъ угасшей жизни. Если вѣрно то, что на свѣтѣ ничего не бываетъ безъ причины, и всякая причина проявляетъ свою дѣятель-

дѣлаеть насъ воспримчивыми къ наукамъ и доказательнымъ знаніямъ.

6. Новыя изслѣдованія показываютъ и разумъ подтверждаетъ то, что живые предметы, коихъ органы намъ извѣстны, т. е. растенія и животныя, возникаютъ не изъ гніенія или хаоса, какъ думали объ этомъ древніе, но изъ *предобразованныхъ сѣмянъ*, и слѣдовательно, изъ преобразования предсуществовавшихъ живыхъ существъ <sup>1)</sup>. Маленькія животныя существуютъ

ность не иначе, какъ сообразно съ своими свойствами: то надобно заключить, что, при появленіи новой жизни на новой землѣ, причины, дѣйствовавшія на старой, будутъ продолжать свою дѣятельность и на новой, но только въ болѣе совершенномъ видѣ. (См. „*Взглядъ на ученіе современной геологіи о происхожденіи міра и будущей ея судьбѣ, при сѣтъ Божественнаго Откровенія*“, Н. Глоріантова. Христіан. Читен. 1892 г. июль—августъ). Въ указанной статьѣ читатель найдетъ и соглашеніе христіанскаго ученія о воскресеніи мертвыхъ предъ прішествіемъ Спасителя съ современными научными данными геологіи и астрономіи. Вообще же Лейбницъ своимъ ученіемъ о разрушимости солнца, нисколько не противорѣчитъ ни откровенію, ни своимъ философскимъ началамъ. Солнце, по Лейбницу, какъ и всякая вещь есть только феноменъ монады; а потому оно тоже подлежитъ метаморфозѣ, какъ и всякая вещь. Однѣ только монады вѣчны.

<sup>1)</sup> Въ прежнія времена говорили: *отъ витит ех ово* (все живое происходитъ изъ яйца); въ наше время говорятъ: *отъ витит ех cellula* (все живое происходитъ изъ клѣточки). Въ сущности это одно и то же ученіе и вполнѣ согласуется съ теоріею Лейбница о сѣмянныхъ живыхъ существахъ. По ученію современныхъ намъ естествоиспытателей, первоначальное появленіе органической жизни на землѣ началось образованіемъ *первѣйшихъ* организмовъ, называемыхъ *протистами* и состоявшихъ изъ самыхъ простыхъ органическихъ клѣточекъ, которыя, соединяясь другъ съ другомъ, составляя постепенно болѣе и болѣе сложныя организмы растеній и животныхъ. Появлявшіеся организмы продолжали жить при благоприятныхъ условіяхъ, и погибали, или переселялись въ другія мѣста при неблагоприятныхъ условіяхъ.—Какъ надобно смотрѣть на эту естественно-научную теорію происхожденія органической жизни на землѣ съ христіанской точки зрѣнія? Скажемъ словами одного православнаго богослова: „Мы далеки отъ мысли видѣть въ этой теоріи одно дерзкое посягательство на вѣчную славу Творца. Который *повелѣлъ землѣ и водѣ* произвести новыя организмы растительнаго и животнаго царства и, создавъ изъ земли человека, вдунулъ въ лице его дыханіе жизни, и смотримъ на нее, какъ на попытку разгадать на естественно-научныхъ началахъ навглубочайшую тайну творенія и объяснять то, что можно, дѣятельностію естественныхъ силъ, которыя Ему же—Творцу міра и человека обязаны какъ своимъ существованіемъ, такъ и всѣми своими свойствами, и всѣми своими дѣйствіями отъ начала и до конца вѣковъ“. (Христ. Чит. 1892 г. Июль—Августъ. Статя Н. Глоріантова, стр. 41).—Мы обращаемъ только вниманіе на замѣчательное совпаденіе ученія Лейбница по этому предмету съ современными намъ естественно-научными положеніями.

въ сѣменахъ большихъ животныхъ, которыя посредствомъ зачатія принимаютъ новый покровъ, свойственный имъ и дающій имъ возможность питаться и увеличиваться, чтобы выступить на болѣе обширное зрѣлище и распространять породу большаго животнаго. Справедливо, что души сѣмянныхъ человѣческихъ животныхъ не одарены разумомъ и становятся разумными только тогда, когда эти животныя посредствомъ зачатія назначаются для продолженія человѣческой природы. И какъ зачатіемъ и рожденіемъ животныя вообще не рождаются всецѣло, такъ посредствомъ такъ называемой смерти и не погибаютъ всецѣло, ибо, какъ увѣряетъ разумъ, то, что не начинается естественнымъ образомъ, то не можетъ и окончиться естественнымъ порядкомъ. Такимъ образомъ, сбрасывая съ себя свою маску или свои останки (*guenille*), они только возвращаются къ меньшему зрѣлищу, гдѣ они однако тоже могутъ быть чувствующими и упорядоченными, какъ и на большемъ зрѣлищѣ. И что я сказала здѣсь о большихъ животныхъ, тоже надобно сказать о рожденіи, о смерти и болѣе маленькихъ сѣмянныхъ животныхъ, въ сравненіи съ которыми они могутъ быть признаваемы большими; потому что въ природѣ все простирается въ безконечность.

Такимъ образомъ не только души, но и животныя не рождаются и не погибаютъ; они только развиваются, раскрываются, одѣваются, облачаются, преобразовываются: души никогда не оставляютъ своихъ тѣлъ всецѣло и не переходятъ изъ одного тѣла въ другое, которое было бы для нихъ совершенно новымъ <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Кантъ осмѣялъ всю эту теорію Лейбница, назвавъ ее *einschachtelungssystem* (коробочковъмѣстительною системою). Насмѣшка Канта, подхваченная невѣжествомъ явъ легкомысліемъ, долгое время лишала эту теорію ея научнаго значенія. И однакоже въ наше время естествоиспытатели съ поразительнымъ согласіемъ подтверждаютъ ее. Извѣстно, что Дарвинъ, какъ эволюціонистъ, основалъ свою теорію происхожденія организмовъ на идеѣ *видоизмѣлимости*: но и онъ признавалъ непрерывное сохраненіе или непрерывную передачу отъ одного поколѣнія къ другому первоначальной органической плазмы, съ измѣненіемъ однихъ лишь организмовъ подъ вліяніемъ окружающей ихъ природы. Но уже въ 1876 году извѣстный антропологъ Франсисъ Галтонъ сдѣлалъ поправку въ ученіи Дарвина. Подобно Дарвину, онъ утверждаетъ, что зародышевая плазма содержитъ всѣ элементы



Поэтому нѣтъ *метампсихоза*, а есть только *метаморфоза*; животныя лишь перемѣняются, принимая и отвергая части. Это совершается въ питаніи мало по малу и незамѣтными маленькими частицами, но постоянно; рѣдко же въ одинъ разъ и замѣтнымъ образомъ, какъ это случается при зачатіи и при смерти, когда животныя пріобрѣтають или теряють все въ одинъ разъ <sup>1)</sup>.

для появленія въ каждомъ изъ послѣдующихъ поколѣній чертъ предыдущихъ поколѣній, но въ тоже время высказываетъ убѣжденіе, что зародышевые элементы или зародышъ организма состоятъ изъ совокупности геммулъ, которыя въ свою очередь бывають двухъ родовъ. Одни изъ нихъ воспроизводятъ тѣло будущаго животнаго, тогда какъ другія оставаясь въ этомъ тѣлѣ въ скрытомъ состояніи (*latent*) и не принимая участія въ построеніи тѣла, составляютъ какъ-бы фондъ, изъ котораго потомъ образуются яички и, при посредствѣ послѣднихъ, новыя поколѣнія. По ученію Галтона, новый индивидуумъ строится изъ тѣлесныхъ клѣточекъ, между тѣмъ какъ зародышевыя образуютъ нѣчто въ родѣ запаснаго капитала, перезающаго будущимъ поколѣніемъ особенности даннаго вида. Тѣлесныя клѣточки суть элементы не постоянныя и не неизмѣнныя, а напротивъ, строятся заново для всякаго новаго организма. Зародышевыя же передаются отъ поколѣнія къ поколѣнію, безъ перерыва и неизмѣнно. Въ наше время этой теоріи держится естествоиспытатель В. Тёрнеръ, біологъ Вейсманъ, д-ръ Эндрю Уэльсонъ и многіе другіе. Конечно, все это не болѣе, какъ естественно-научная гипотеза. Обсуждая эту гипотезу, естественно-научный журналъ „Наука и Жизнь“ говоритъ: „Если благодаря этой теоріи, для насъ становится ясною возможность наследственности, то она, очевидно, всетаки отнюдь не уменьшаетъ трудности отвѣта на вопросъ, вслѣдствіе чего отъ нашихъ предковъ, намъ передаются не только общій обликъ и устройство нашего тѣла, но и такія привычки и особенности, которыя составляютъ характерныя черты отдѣльныхъ лицъ. Не смотря на объясненія, даваемыя наукою, мы и теперь можемъ восклицать вмѣстѣ съ древними: „*magnum hereditatis mysterium!*“ („Наука и Жизнь“. 1892 г. № 20, стр. 310).—Мы снова обращаемъ вниманіе читателя лишь на совпаденіе философскихъ положеній Лейбница съ современными намъ естественно-научными теоріями.

1) Лейбницъ допускаетъ метаморфозы и отвергаетъ метампсихозы; потому что каждая монада, по его ученію, навсегда сохраняетъ свои природныя свойства, не пріобрѣтая новыхъ. Такимъ образомъ, онъ не былъ эволюционистомъ въ смыслѣ Ламарка, Дарвина и пр. Его ученіе почти тождественно съ новѣйшею теоріею Галтона, Вейсмана и пр., по которой „зародышевыя“ клѣточки, какъ мы уже замѣчали, навсегда остаются неизмѣнными, передаваясь отъ одного поколѣнія организмовъ къ другому; измѣненію же подлежатъ только „тѣлесныя“ клѣточки, или, по Лейбницу, координаціи монады. Отсюда само собою слѣдуетъ, что такъ какъ „тѣлесныя“ клѣточки не оказываютъ вліянія на зародышевыя, то впечатлѣнія или видоизмѣненія, которымъ подвергается индивидуальный организмъ, не могутъ передаваться послѣдующему потомству и такимъ образомъ не могутъ становиться его наследственнымъ пріобрѣтеніемъ. И вотъ среди современныхъ намъ естество-

7. До сихъ поръ я говорилъ только, какъ простой физикъ; теперь я долженъ возвыситься къ метафизикѣ, пользуясь великимъ принципомъ, обыкновенно мало употребительнымъ, по которому *безъ достаточнаго основанія ничто не происходитъ*; т. е. не случается ничего такого, въ отношеніи къ которому знающій вещи основательно не представилъ бы основанія, которое опредѣляло бы почему это происходитъ такъ, а не иначе. Съ принятіемъ этого принципа, первый возникающій вопросъ по праву будетъ слѣдующій: *почему вообще существуетъ ничто, вмѣсто того, чтобы ничего не было? Ибо ничто проще и легче, чѣмъ что-либо* <sup>1)</sup>). Болѣе того; предположивши, что вещи должны

испытателей ведется теперь споръ о томъ, какъ же надобно понимать не только органическую наследственность, но и наследственное накопленіе преимущественныхъ совершенствъ въ послѣдующихъ организмахъ сравнительно съ прежними одного и того же вида или рода? Отвѣтъ получается различный. Тогда какъ одни естествоиспытатели, въ духѣ Лейбница, говорятъ, что „зародышевыя“ клѣтки или монады—эстелехи совершенно не претерпѣваютъ никакихъ видоизмѣненій и чужды метампсихоза, оставаясь навсегда тождественными и неизмѣнными, другіе, вмѣстѣ съ Дарвиномъ, думаютъ, что не только „тѣлесныя“, но и „зародышевыя“ клѣтки постепенно видоизмѣняются и совершенствуются; словомъ допускаютъ въ природѣ самый широкій эволюціонизмъ и метампсихозъ. Вообще же современные намъ естествоиспытатели стараются примирить оба эти крайнія воззрѣнія и полагаютъ, что органическая наследственность въ извѣстной степени зависитъ и отъ нѣкотораго измѣненія „зародышевыхъ“ клѣточекъ. (См. „Наука и Жизнь“. 1892 г. № 21. „Что такое наследственность“. Д-ра Эндрю Уильсона). Своимъ ученіемъ о распространеніи первороднаго грѣха Лейбницъ, повидимому, склоняется къ этому послѣднему мнѣнію естествоиспытателей. (См. 4-е приложение къ „Теодицеѣ“, §§ 80 и дальнѣйшіе) — Что же надобно сказать обо всѣхъ этихъ естественнонаучныхъ теоріяхъ съ богословской точки зрѣнія? Богословы, державшіеся двухчастнаго состава человѣческой природы (т. е. души и тѣла человѣка), безусловно отвергаютъ теорію эволюціонистовъ и вмѣстѣ съ Лейбницемъ признаютъ только метаморфозъ, не допуская метампсихоза. Напротивъ того, богословы, державшіеся трехчастнаго состава человѣка (т. е. духа, души и тѣла) предполагаютъ возможность соглашенія съ эволюціонистами. Они говорятъ: „предположимъ, согласно ученію эволюціонистовъ, что человѣкъ и могъ бы по тѣлу и по душѣ произойти путемъ эволюціи изъ какого-либо вида животнаго; все же и въ такомъ случаѣ мы имѣли бы полное право утверждать участіе Божественной Творческой силы въ происхожденіи человѣка“. Дѣло въ томъ, что трихотомисты признаютъ бытіе въ человѣкѣ кромѣ души и тѣла еще высшей силы и эту силу называютъ творца, духъ; самое же появленіе этой силы въ человѣкѣ усвоятъ уже непосредственному дѣйствию Творца, независимо отъ эволюціонныхъ силъ природы. (См. „Чт. въ Общ. любит. духовнаго просвѣщенія. 1892. Мартъ—Апрѣль. „О трехчастномъ составѣ человѣческаго существа“, стр. 166).

<sup>1)</sup> Кирхманъ признаетъ этотъ вопросъ схоластическимъ; такъ какъ монады Лейбница не суть ничто, а полны природныхъ свойствъ; при томъ же изъ ни-

существовать, надобно предположить основаніе, *почему онъ существуетъ такъ*, а не иначе.

8. Этого достаточнаго основанія бытія вселенной нельзя находить въ ходѣ случайныхъ вещей, т. е. тѣлъ и ихъ представлений въ душахъ: ибо такъ какъ матерія въ себѣ самой безразлична къ движенію и покою и къ такому или иному движенію, то въ ней нельзя находить основанія движенія, и тѣмъ менѣе именно такого движенія. И хотя настоящее движеніе существующее въ матеріи, происходитъ отъ предшествующаго, а это послѣднее отъ своего предшествующаго: но это происхожденіе не указываетъ начала, какъ бы мы ни продолжали его; потому что при этомъ всегда остается одинъ и тотъ же вопросъ. Такимъ образомъ надобно, чтобы достаточное основаніе, не имѣющее надобности въ другомъ основаніи, находилось бы внѣ этого ряда случайныхъ вещей и заключалось бы въ субстанціи, служащей причиною этого ряда или было бы бытіемъ необходимымъ, носящимъ причину своего существованія въ себѣ; иначе не будетъ достаточнаго основанія, на которомъ можно было бы остановиться. Это послѣднее основаніе вещей называется *Богомъ*.

9. Эта первоначальная простая субстанція должна въ превосходной степени обладать совершенствами, существующими въ субстанціяхъ производныхъ, которыя суть ея дѣйствія. Такимъ образомъ она должна обладать совершеннымъ *могуществомъ*, *стопніемъ* и совершенною *волею*, т. е. она должна обладать всемогуществомъ, всевѣдніемъ и высочайшею *благостію*. А такъ какъ *правда*, понимаемая вообще, есть не иное что, какъ доброта согласная съ мудростію: то надобно также, чтобы въ Богѣ существовала и высочайшая правда <sup>1)</sup>). Основаніе, по которому бытіе вещей зависитъ отъ Него, служитъ основаніемъ чего нельзя выводить никакихъ свойствъ. Но древніе въ основу бытія полагали *матерію*, т. е. не бытіе; да и въ новѣйшее время, напримѣръ, Окамъ, эту основу находилъ въ физическомъ нулѣ, отличая его отъ математическаго. Что же касается христіанскаго ученія; то по нему въ основѣ всего міра лежитъ не *ничто*, а творческое слово или сила Божія (Ис. 32, 9).

<sup>1)</sup> Въ §§ „Монадологіи“ 39, 40 и 48 Лейбницъ дедуктивнымъ путемъ выводитъ свойства Божія съ большою строгостію и послѣдовательностію, чѣмъ это дѣлаетъ теперь; но тамъ не достааетъ вывода о правосудіи Божию. Этотъ пропускъ Кирхманъ объясняетъ сомнѣніемъ Лейбница въ правильности своего вывода; но Лейбницъ никогда не сомнѣвался въ Божественномъ правосудіи. Что же касается самой правильности или логичности этого вывода: то объ этомъ можно судить различно.

ихъ зависимости отъ Него и по бытію и по дѣятельности; и они непрерывно получаютъ отъ Него то, что въ каждой изъ нихъ есть совершеннаго: а то, что въ нихъ есть несовершеннаго, истекаетъ отъ существенной и природной ограниченности твари.

10. Изъ высочайшаго Божественнаго совершенства слѣдуетъ, что производя міръ, Богъ избралъ возможно лучшій планъ, при которомъ величайшее разнообразіе соединено было съ величайшимъ порядкомъ. Онъ избралъ самыя цѣлесообразныя страны, мѣстности и времена; производитъ наибольшее дѣйствіе при помощи самыхъ простыхъ средствъ; являетъ въ тваряхъ наиболѣе могущества, наиболѣе вѣдѣнія, наиболѣе счастья и благодости, какія только вселенная можетъ усвоить себѣ. Ибо изъ всѣхъ возможныхъ вселенныхъ, заявлявшихъ притязаніе въ разумѣ Божіемъ на существованіе, по мѣрѣ своихъ совершенствъ, результатомъ всѣхъ этихъ притязаній долженъ былъ стать настоящій міръ, возможно болѣе совершенный. Безъ этого нельзя представить основанія, почему вещи происходятъ такъ, а не иначе.

11. Высочайшая мудрость Бога преимущественно побудила Его избрать законы движенія наиболѣе приспособленные и наиболѣе соответственные съ абстрактными или метафизическими основаніями. Въ цѣломъ этими законами абсолютно сохраняется то же количество силы или дѣйствія; то же количество отражающей силы или реакціи; наконецъ то же количество силы направляющей. Кромѣ того, дѣйствіе всегда равно противодѣйствію и весь эффектъ всегда равенъ своей полной причинѣ. Поразительно, что изъ одного разсмотрѣнія *дѣйствующихъ причинъ* или матеріи нельзя вывести этихъ законовъ движенія, открытыхъ въ наше время, изъ коихъ извѣстная часть открыта мною самимъ. Ибо я нашелъ, что надобно прибѣгнуть къ *причинамъ конечнымъ* и что эти законы завясятъ не отъ *принципа необходимости*, подобно истинамъ логическимъ, арифметическимъ и геометрическимъ: но отъ *принципа сообразности*, т. е. отъ избранія ихъ мудростію. И въ этомъ состоитъ самое дѣйствительное и самое убѣдительно доказательство бытія Божія для каждаго, кто можетъ углубляться въ эти предметы.

12. Изъ совершенствъ высочайшаго Творца слѣдуетъ еще, что не только порядокъ всей вселенной есть возможно болѣе совершенный: но столько же совершенно и каждое живое зеркало, представляюще вселенную съ своей точки зрѣнія; т. е. каждая

монада, каждый *субстанціальный центр* долженъ имѣть свои представленія и свои пожеланія на столько упорядоченныя, на сколько это допустимо въ отношеніи ко всему остальному. Откуда слѣдуетъ еще, что души, т. е. наиболѣе властвующія монады, или лучше—животныя, должны пробуждаться изъ состоянія обморка или смерти, или изъ какого либо другаго случайнаго состоянія.

13. Ибо за одинъ разъ все упорядочено въ вещахъ съ такою правильностію и съ такимъ соотвѣтствіемъ, какъ это только возможно; такъ какъ высочайшая мудрость и благодѣтельность могутъ дѣйствовать только въ высшей степени гармонично. Настоящее есть зародышъ (gros) будущаго; будущее можно читать въ прошедшемъ; отдаленное выражается ближайшимъ. Красоту вселенной можно было бы познавать въ каждой душѣ, если бы можно было раскрыть всѣ ея изгибы (replis), которые замѣтно раскрываются только со временемъ. Но такъ какъ всякое раздѣльное представленіе души содержитъ безконечное число представленій смѣшанныхъ, обнимающихъ всю вселенную: то и сама душа знаетъ представляемыя вещи на столько, на сколько она обладаетъ раздѣльными и ясными представленіями и ея совершенство измѣняется *раздѣлностію* ея представленій<sup>1)</sup>.

Каждая душа знаетъ безконечное, знаетъ все, но смѣшанно. Подобно тому, какъ прогуливаясь на берегу моря и слыша большой шумъ, производимый моремъ, я слышу частный шумъ каждой волны, изъ совокупности которыхъ составляется весь шумъ, но не могу различать его: такъ и смѣшанныя представленія наши суть результатъ впечатлѣній, производимыхъ на насъ вселенною. Тоже происходитъ и съ каждою монадою<sup>2)</sup>. Богъ одинъ знаетъ раздѣльно все; потому что Онъ есть источникъ всего. Очень хорошо сказано, что Онъ есть какъ бы повсюдный центръ, но Его окружность не существуетъ нигдѣ; все Ему присуще непосредственно, безъ всякой отдаленности отъ этого центра.

<sup>1)</sup> Подъ „вышними“ или раздѣльными и ясными представленіями (*perceptions relevées*) надобно разумѣть созерцательныя представленія, уясняющія намъ гармонию и сообразность всего существующаго въ природѣ.

<sup>2)</sup> Ученіе о смѣшанныхъ или незначительныхъ представленіяхъ (*petites perceptions*) всецѣло принадлежитъ Лейбницу. Это гениальное ученіе только въ наше время получаетъ надлежащее освѣщеніе, т. е. только въ наше время врачи и психологи начинаютъ уже утверждать, что эти незначительныя впечатлѣнія при извѣстныхъ нервныхъ или психическихъ состояніяхъ могутъ достигать большей и даже преобладающей предъ другими впечатлѣніями отчетливости, раздѣльности и ясности, напримѣръ, въ телепатіи.—Кирхманъ хорошо замѣчаетъ, что эти

14. Что касается разумныхъ душъ или духовъ, то у нихъ существуетъ нѣчто большее, чѣмъ въ монадахъ и даже въ простыхъ душахъ. Они суть не только зеркало всемірныхъ твореній, но и образъ Божества. Духъ не только обладаетъ представленіемъ дѣлъ Божіихъ, но и самъ способенъ производить нѣчто по подраженію Богу, хотя и въ маленькихъ вещахъ. Ибо, не говоря уже о чудесахъ сновидѣній, когда мы безъ труда и даже безъ всякаго желанія измысливаемъ вещи, о которыхъ надобно было бы долго думать, чтобы ихъ измыслить въ бодрственномъ состояніи: наша душа является художницею и въ дѣйствіяхъ свободныхъ; открывая же науки, согласно съ которыми Богъ устроилъ всѣ вещи *pondere, mensura, numero* (*вѣсомъ, мѣрою, числомъ*), она подражаетъ въ своей области или въ своемъ маленькомъ мірѣ, гдѣ ей позволено упражняться, тому, что Богъ совершаетъ въ большомъ мірѣ.

15. Вотъ почему всѣ духи, какъ людей, такъ и гениевъ, входящіе по своему разуму и по вѣчнымъ истинамъ, въ нѣкоторый видъ общенія съ Богомъ, суть члены града Божія, т. е. наиболѣе совершеннаго царства, устрояемаго и управляемаго величайшимъ и наилучшимъ изъ монарховъ; гдѣ нѣтъ преступленія безъ наказанія, гдѣ не бываетъ добраго дѣйствія безъ соотвѣтственнаго вознагражденія и гдѣ существуетъ столько добродѣтели и счастья, сколько это возможно. И это достигается здѣсь не нарушеніемъ природы, какъ если бы то, что Богъ уготовляетъ душамъ, нарушало бы законы тѣла; но достигается именно вслѣдствіе естественнаго хода вещей, въ силу предуставленной на всѣ времена гармоніи между царствомъ природы и царствомъ благодати, между Богомъ, какъ архитекторомъ, и Богомъ, какъ монархомъ; такъ что природа приводитъ къ благодати и благодать совершенствуетъ природу, пользуясь ею.

16. Такимъ образомъ, хотя разумъ не можетъ показать намъ всѣхъ частныхъ великаго будущаго не освѣщеннаго Откровеніемъ: но мы можемъ быть убѣждены, этимъ же самымъ ра-

смѣшаннымъ или незначительнымъ впечатлѣніемъ не должно отождествлять съ Гартмановскимъ „безсознательнымъ“; но онъ опытается, признавая ихъ не совмѣстимыми съ Лейбницевыми монадами; потому что монады Лейбница самозамкнуты и непроницаемы. Вѣдь и душа наша по природѣ своей проста, т. е. самозамкнута и непроницаема; однакоже она принимаетъ въ себя множество и сознательныхъ и безсознательныхъ впечатлѣній.

зумомъ, въ такомъ устройствѣ вещей, что оно превосходитъ наши желанія. Такъ какъ Богъ есть наиболѣе совершенный и наиболѣе блаженный и слѣдовательно, найдостойнѣйшая любви субстанція и при томъ любви совершенно чистой, проявляющейся тогда, когда находятъ удовольствіе въ совершенствахъ и въ блаженствѣ того, кого любятъ, то эта любовь должна сообщать намъ наибольшую радость, къ какой только мы способны, когда Богъ бываетъ ея объектомъ <sup>1)</sup>).

17. И не трудно любить Его должнымъ образомъ, если мы познаемъ Его согласно съ сказаннымъ мною сей-часъ. Ибо хотя Богъ не ощутимъ для нашихъ внѣшнихъ чувствъ, тѣмъ не менѣе Онъ остается достойнѣйшимъ любви и можетъ доставлять намъ наибольшую радость. Мы видимъ сколько доставляютъ

<sup>1)</sup> Кирхманъ утверждаетъ, что совершенство и счастье сторонней личности не можетъ возбуждать въ насъ любви и этимъ доставлять намъ радости. Трудно подыскать основаніе, на которомъ Кирхманъ утверждаетъ это. Симпатическія чувства суть естественныя или врожденныя чувства человѣческой природы. По христіанскому же ученію, одинъ только духъ злобы или челоуѣкъ на высшей степени эгоистическаго паденія можетъ заводить совершенствамъ и счастью стороннихъ личностей и мучиться этимъ. Что же касается того мнѣнія, впервые высказаннаго Кантомъ, что будто бы нельзя любить Бога, такъ какъ Богъ есть существо невидимое и не поддающееся ощущенію внѣшнихъ чувствъ: то неосновательность этого мнѣнія опровергается не только фактически, опытно, но и теоретически. Любовь къ Богу, какъ психологическое явленіе, по своимъ общимъ психическимъ свойствамъ, не отличается отъ другихъ формъ любви. Общее же свойство всякой любви, какъ говорятъ православные богословы, состоитъ прежде всего въ томъ, что представленіе предмета любви становится центральнымъ и господствующимъ въ сознаниі; затѣмъ представленіе это никогда не стоитъ въ сознаниі, какъ спокойный, холодный и индифферентный образъ, но всегда вызываетъ пріятное волненіе, или говоря иначе, никогда не бываетъ безтонно, но развиваетъ живое чувство и сопровождается любовію; наконецъ, любящее сердце никогда не удовлетворяется однимъ лишь отвлеченнымъ представленіемъ предмета любви, но и стремится еще къ единенію, общенію и нѣкоторому слиянію своей жизни съ его жизнью. Эти же общія свойства любви присущи и чувству любви къ Богу. У любящихъ Бога есть прежде всего своего рода представленіе Божества; потому что *невидимая Божія отъ созданія міра творенными помышлѣма видима суть, и приспосудная сила Ею и Божество*. При этомъ же у христіанъ это представленіе не есть только абстрактное, отвлеченное, но оно озарено конкретнымъ свѣтомъ Упостаснаго Образа Сына Божія. Въ свою очередь это представленіе не остается безтоннымъ представленіемъ, но вызываетъ согласно съ своимъ содержаніемъ специфическое волненіе въ формѣ духовной радости, надежды и любви. Спрашивается, каковы же образомъ любящій Бога удовлетворяетъ потребности своего сердца находаться въ общеніи съ Богомъ, когда Богъ есть Существо невидимое, премірное и духовное? Этому требованію своего сердца христіанинъ удовлетворяетъ при посредствѣ нѣкотораго таинственнаго, но живаго ощущенія, или, какъ говоритъ Слово Божіе, *осязанія Божества*, молитвеннаго созер-

людямъ удовольствія почести, хотя они и не имѣютъ свойствъ ощутимыхъ внѣшними чувствами.

Мученики и фанатики, хотя аффекты послѣднихъ были направлены дурно, показываютъ до чего можетъ простираться духовное удовольствіе и даже болѣе того, самыя чувственныя удовольствія приближаются къ удовольствіямъ духовнымъ, понимаемымъ смутно <sup>1)</sup>. Музыка восхищаетъ насъ, хотя прелесть ея состоитъ только въ соответствіи численности и послѣдовательности ударовъ или вибрацій звучащихъ тѣлъ,—вибрацій, встрѣчающихся по извѣстнымъ интерваламъ, которыя не замѣтны, но ощутимы для души. Удовольствіе, находимое зрѣніемъ въ пропорціональности, той-же природы, и удовольствія, доставляемыя остальными чувствами, сводятся къ чему то подобному, хотя мы и не можемъ объяснить этого раздѣльно <sup>2)</sup>.

18. Можно даже сказать, что теперь любовь къ Богу сообщаетъ намъ предвкушеніе будущаго блаженства. И хотя это предвкушеніе безынтересно, но оно само по себѣ есть величайшее наше благо и интересъ, когда даже мы его не ищемъ и когда принимаемъ въ соображеніе только сообщаемое имъ

цанія, благодатнаго общенія и духовнаго собесѣдованія,—этихъ послѣдовательныхъ ступеней психическаго или духовнаго единенія и общенія человѣка съ Богомъ. Конечно, трудно опредѣлить положительными, ясными и раздѣльными признаками свойства этого ощущенія, т. е. трудно опредѣлять, что именно ощущается здѣсь, или какое собственно содержаніе этого ощущенія: но для нѣкотораго уясненія и приближительнаго представленія этого высочайшаго духовнаго состоянія христіане имѣютъ аналогію въ таинствѣ Причащенія, когда достойно причащающійся не только вѣроу приемлетъ тѣло и кровь Спасителя, но и *ощущаетъ* нѣкоторое существенное единеніе, существенное общеніе съ Спасителемъ и живетъ одною жизнію съ Нимъ. Такимъ образомъ отвергать возможность любви къ Богу, какъ Существу премірному, по меньшей мѣрѣ странно.

1) Кирхманъ упрекаетъ Лейбница въ томъ, что онъ будто бы смѣшиваетъ тѣлесное состояніе мучениковъ и фанатиковъ, которое, конечно, должно было быть мучительнымъ во время страданій, съ духовною радостію, которая могла проистекать только изъ духовныхъ силъ. Упрекъ не справедливый. Лейбницъ опытнымъ фактами именно и хотѣлъ доказать, что развитіе духовныхъ силъ преобладаетъ иногда самыя сильныя тѣлесныя страданія. Это то же, что говорятъ теперь и современные психологи: „кто признаетъ *безконечность всякаго движенія* въ природѣ, тотъ не можетъ допустить, чтобы развитіе „духовной отрѣшенности“ человѣка отъ тѣлесныхъ состояній могло остановиться на полъ-дорогѣ и внезапно оборваться“. (Вопр. фил. и псих. 1892, кн. 15, стр. 84).

2) Кирхманъ говоритъ, что идеальное чувство красоты при музыкѣ, живописи и пр., возбуждается не бессознательнымъ исчисленіемъ тоновъ, гармоническимъ расположеніемъ красокъ и пр., какъ утверждаетъ Лейбницъ; но тѣмъ, что чув-



удовольствіе, не обращая вниманія на доставляемую имъ полезность; ибо оно сообщаетъ намъ совершеннѣйшее упованіе на благость нашего Творца и Владыки; а упованіе производитъ истинное спокойствіе духа, не такое какъ у стойковъ, которые рѣшались терпѣть насильно, но спокойствіе, вытекающее изъ довольства настоящимъ, удостовѣряющее насъ въ будущемъ блаженствѣ. Да и независимо отъ удовольствія настоящимъ, ничто не можетъ быть полезнѣе этого для будущаго: ибо любовь къ Богу воодушевляетъ насъ еще надеждою и ведетъ по пути къ верховному благу; такъ какъ въ силу установленнаго порядка во вселенной все въ ней устроено возможно лучшимъ образомъ, какъ для общаго блага, такъ и для наибольшаго блага въ частности тѣхъ, которые убѣждены въ этомъ и которые довольны божественнымъ управленіемъ. Это испытываютъ тѣ, которые любятъ источникъ всякаго блага. Но, конечно, высочайшее блаженство, нѣкотораго рода *блаженное видѣніе* или познаніе Бога, сопровождающее его, никогда не можетъ быть полнымъ; потому что Богъ, будучи безконечнымъ, не можетъ быть познанъ всецѣло.

Такимъ образомъ наше благополучіе не можетъ и не должно состоять въ полномъ довольствѣ, когда уже ничего не оставалось бы намъ желать, что привело бы нашъ духъ въ оцѣпененіе; но оно будетъ состоять въ непрерывномъ переходѣ къ новымъ радостямъ и къ новымъ совершенствамъ.

К. И—нъ.

ственныя изображенія того или другаго искусства, какъ реальныя, пробуждаютъ въ душѣ зрителя или слушателя идеальныя образы, доставляющіе ему удовольствіе. Но объ этомъ можно спорить безъ конца. Кирхманъ, напримѣръ, не можетъ же отвергать, что идеальныя образы, возбуждаемые музыкою, очень смутны и неопредѣленны. Какимъ же образомъ смутное и неопредѣленное состояніе духа можетъ доставлять намъ эстетическое удовольствіе? Съ другой стороны, кому неизвѣстно, что рѣзкіе, не ритмическіе звуки раздражаютъ и мучатъ насъ; напротивъ того, ритмическіе и музыкальные—успокаиваютъ и умиротворяютъ? Современные психофизики говорятъ, что въ живописи и скульптурѣ намъ всего болѣе нравится равенство и правильныя соотношенія, такъ называемаго, золотого сѣченія линій; а ритмъ въ стихахъ потому плѣняетъ насъ, что вызываетъ пріятныя чувствованія вмѣстѣ съ мышечными ощущеніями, производимыя правильными ритмическими движеніями. Такимъ образомъ присутствіе мѣры и гармоніи составляетъ душу всякъ искусства. Вообще же въ наше время говорятъ, что гармоническое сочетаніе идеи съ образомъ составляетъ сущность прекраснаго и доставляетъ намъ эстетическое наслажденіе.

# ЧЕЛОВѢКЪ И ЖИВОТНОЕ

## ВЪ ПСИХИЧЕСКОМЪ ОТНОШЕНІИ.

(Окончаніе \*).

### V.

В) Теоріи *сходства* при существенныхъ различіяхъ занимаютъ среднее положеніе между двумя противоположными теоріями А и Б, изъ которыхъ первая принимаютъ *противоположность*, а вторая—*тождество* между человѣкомъ и животнымъ. Разновидности этой группы теорій зависятъ отъ степени допускаемаго ими сходства, и въ этомъ отношеніи онѣ съ нѣкоторымъ удобствомъ могутъ быть размѣщены въ двухъ частныхъ группахъ, въ зависимости отъ вопроса объ умѣ животныхъ. Въ однихъ теоріяхъ отрицается у животныхъ то, что собственно называется умомъ,—способность къ образованію понятій, сужденій и умозаключеній; въ другихъ признается *нѣкоторая степень* ума у животныхъ кромѣ низшихъ интеллектуальныхъ функцій, каковы: ощущенія или чувственные воспріятія, представленія, память, воображеніе.

Первая группа исходитъ изъ принципа, требующаго и въ сходныхъ психическихъ функціяхъ усматривать существенное различіе и такимъ образомъ во всемъ видѣтъ только аналогію между человѣкомъ и животнымъ, такъ, напр., допускаемая ею память животныхъ есть нѣчто иное по существу, чѣмъ память человѣческая. Принципъ этотъ совершенно вѣренъ и неизбѣ-

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 21, 1892 г.

женъ при отрицаніи въ животныхъ высшихъ психическихъ функцій, въ родѣ, напр., самосознанія, свободы, дающихъ тонъ всей духовной жизни во всѣхъ ея явленіяхъ; онъ положенъ и долженъ быть полагаемъ въ основѣ всѣхъ серьезныхъ изслѣдованій о психической жизни животныхъ. Такъ, имъ руководился еще *Аристотель*, который, хотя находилъ возможнымъ сравнивать умъ челоѣка и умъ животныхъ, но отрицалъ ихъ тождество, такъ — что животныя, по нему, имѣютъ „какъ-бы“ умъ или нѣчто въ родѣ ума, нѣчто въ родѣ сужденій и т. п. <sup>1)</sup> Принципъ этотъ составляетъ весьма важную заслугу разсматриваемой группы теорій. Въ качествѣ дальнѣйшей характеристики ея должно отмѣтить приемы, употребляемые ею для объясненія явленій кажущейся разумности животныхъ; такими приемами здѣсь служатъ указанія на *инстинктъ* и *механическую ассоціацію представленій* <sup>2)</sup>. Нельзя не поставить въ заслугу разсматриваемой группѣ и эти приемы объясненія; но въ одностороннемъ и исключительномъ примѣненіи ихъ, какъ увидимъ, лежитъ слабая сторона теоріи первой группы.

Основателемъ и представителемъ ея должно считать извѣстнаго *Реймаруса*, учителя Канта и ученика Лейбница, отъ котораго В. Вундтъ ведетъ животную психологію вообще и научное объясненіе инстинкта въ частности. Воззрѣніе этого писателя XVIII в. на душевную жизнь животныхъ остается господствующимъ и теперь, и особенно въ популярно-научной и богословской литературѣ этого вопроса <sup>3)</sup>. *Реймарусъ* приписываетъ животнымъ только ощущенія, неясныя представленія, память и воображеніе; и при томъ не совсѣмъ въ томъ видѣ, въ какомъ эти отправленія существуютъ у насъ. Ощущенія у животныхъ интенсивнѣе, чѣмъ у челоѣка <sup>4)</sup>. Память животного существомъ отлична отъ челоѣческой: животнымъ принадлежитъ

<sup>1)</sup> Aristot. *Historia animalium*. Lib. 1, cap. 1.

<sup>2)</sup> См. объясненіе по этому способу примѣровъ разумности животныхъ, приводимыхъ Дарвиномъ, у *Эбарда* „Апологетика“ (Op. cit.) § 71; у *Reimarus*'а *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere* §§ 24—25.

<sup>3)</sup> См. отзывъ у *Wundt*'а въ *Vorlesungen über die Menschen und Thierseele*. Leipzig. 1863, Bd. I, p. 490.

<sup>4)</sup> *Reimarus*, §§ 152—155.

непроизвольная репродукція представлений по законамъ ихъ механической ассоціаціи, но у нихъ нѣтъ памяти въ смыслѣ способности произвольнаго или активнаго воспроизведенія представлений; забытое ими воспоминается, но они не способны сами припоминать его, т. е. намѣренно переходя отъ одного представленія къ другому, останавливаясь на искомомъ. Въ связи съ этимъ стоитъ та особенность, что животныя не сознаютъ отсутствующихъ вещей отсутствующими и прошедшаго именно какъ прошедшаго: непроизвольно впадающія въ ихъ сознаніе представленія, относящіяся къ прошедшему или отсутствующему, сознаются ими только какъ настоящее. Для животнаго, слѣдовательно, нѣтъ прошедшаго: „Въ ихъ представленіи вѣчное *сегодня: вчера* и *позавчера* сливаются въ *сегодня*; у нихъ нѣтъ сознанія времени, и они не способны разсматривать самихъ себя и вещи внѣ себя или внѣ своего настоящаго“. Изъ всего этого слѣдуетъ, что смутное представленіе прошедшаго у животныхъ имѣетъ лишь слабую аналогію съ человѣческой памятью; у животныхъ есть только *Gedächtniss*, но нѣтъ *Eingebungs—Kraft* <sup>1)</sup>. Но строго говоря, все это равносильно отрицанію памяти у животныхъ, высказанному когда-то и въ такомъ же родѣ еще *Сенекою*, по мнѣнію котораго лошадь, напр., въ конюшнѣ ничего не помнитъ о только-что пройденной дорогѣ, а воспоминаетъ ее, когда снова попадаетъ на нее <sup>2)</sup>. Такому взгляду противорѣчатъ факты, показывающіе, что у животныхъ есть сознаніе отсутствующихъ предметовъ, влияющее на ихъ поведеніе, такъ собака помнитъ и ищетъ своего хозяина, тоскуетъ объ немъ по смерти его и т. п. <sup>3)</sup>. Реймарусъ, далѣе, отрицаетъ у животныхъ общія представленія или знаніе родовъ и видовъ предметовъ, а узнаваніе всякаго даннаго предмета, по его мнѣнію, основывается не на общемъ представленіи

1) *Reimarus*, §§ 14—18.

2) *Seneca*, *Epist.* CXXXIV.

3) См. *Flourens'a*, *De l'instinct et de l'intelligence des animaux*, p. 24 f.; *Watson'a*, *The reasoning Power in Animals*. London. 1867, p. 11. Въ этомъ отношеніи достаточно упомянуть о прославленной злопамятности слона, доказывающей противное Реймарусу и Сенеке; см. примѣры ея у *E. Menault'a* „*L'intelligence des animaux*“, ed. 4-<sup>me</sup>. Paris 1872, p. p. 218, 219, 229; у *Watson'a*, *Op. cit.* chp. IV.

рода его, а на основаніи впечатлѣній, получаемыхъ отъ родовыхъ свойствъ предмета <sup>1)</sup>). Хотя положеніе это у Реймаруса обставлено основательно, но все-таки оно очень спорно. Конечно, Реймарусъ, далѣе, долженъ отрицать въ животныхъ понятія, которыя суть по нему сравненныя общія представленія,—сужденія, которыя суть сравненныя понятія,—и умозаключенія, сравненныя между собою сужденія <sup>2)</sup>); а такъ-какъ мышленіе заключается въ понятіяхъ, сужденіяхъ и умозаключеніяхъ, то—и мышленіе <sup>3)</sup>). Общій выводъ своего ученія объ интеллектуальныхъ различіяхъ между человѣкомъ и животнымъ Реймарусъ заключаетъ указаніемъ на отличіе въ общемъ характерѣ познанія животнаго и человѣка. Познаніе животныхъ носитъ всецѣло чувственно-утилитарный характеръ какъ по своему содержанію, ибо всецѣло относится къ окружающей животнаго чувственной обстановкѣ, такъ и по мотивамъ и по цѣли, ибо возбуждается исключительно предметами, вызывающими чувства удовольствія или неудовольствія и направляется къ полученію и сохраненію перваго и устраненію втораго чувства. Такимъ образомъ, познаніе здѣсь замыкается въ узкой сферѣ животнаго самосохраненія. Истинная и существенная цѣль познанія,—достиженіе истины,—вполнѣ отсутствуетъ здѣсь,—въ исключительно практическомъ познаніи животныхъ, совершенно лишенныхъ любознательности и идеи истины <sup>4)</sup>). Въ этомъ Реймарусъ сходится со многими, напримѣръ, съ *Лейбницемъ*, который называетъ животныхъ эмпириками въ томъ смыслѣ, что все ихъ познаніе не выходитъ за предѣлы чувствъ <sup>5)</sup>), такъ же съ *Леруа*, который говоритъ, что умъ животныхъ всегда заключенъ въ тѣсныхъ границахъ чувственныхъ предметовъ <sup>6)</sup>). Животному, скажемъ словами Реймаруса, совершенно недоступно то, что „зрится очами одного только разума“. Главнѣйшимъ приемомъ для доказательства отсутствія ума у

<sup>1)</sup> *Reimarus*, § 20, ср. *Эрарда*, § 70, по изд. С.-Пб. 1877 г. стр. 136.

<sup>2)</sup> *Reimarus*, §§ 21—23.

<sup>3)</sup> *Ibid.* § 27.

<sup>4)</sup> *Reimarus*, § 31 ср. *Эрарда*, § 69, стр. 132 f.

<sup>5)</sup> У *Flourens'a De l'instinct et de l'intelligence des animaux* p. 76.

<sup>6)</sup> *Leroy Lettres sur les animaux* p. 95.

животныхъ служить у Реймаруса изъясненіе явленій кажущейся разумности изъ дѣйствій инстинкта и механической ассоціаціи представленій, но онъ примѣняетъ и философскій аргументъ для той же цѣли. Исходя изъ телеологическаго принципа, что природа не создаетъ ничего понапрасну, онъ обращаетъ вниманіе на бесполезность и ненужность ума для животныхъ. Главнѣйшая задача ума есть содѣйствіе человѣку въ духовномъ (религіозно-нравственномъ) самоусовершенствованіи доставленіемъ ему истины; но такая способность не нужна для животнаго, довольствующагося удовлетвореніемъ однихъ своихъ чувственныхъ потребностей <sup>1)</sup>; кромѣ того внѣшнія чувства и вообще тѣлесная организація животныхъ настолько превосходитъ своимъ совершенствомъ то, что мы видимъ въ данномъ случаѣ у человѣка, что подспорье ума въ борьбѣ за существованіе имъ не представляется особенно нужнымъ: умъ, единственная опора человѣка, замѣняется у животнаго обонаніемъ (собака), зрѣніемъ, быстротою ногъ, шерстью, защищающею отъ холода, многочисленными инстинктами, цѣлесообразно, безъ его вѣдома и воли, руководящими его дѣйствіями <sup>2)</sup>.

Реймарусъ послѣдовательно проводитъ существенное различіе между животнымъ и человѣкомъ не только въ области интеллектуальной, но и въ волевой. Несомнѣнно, животныя опредѣляются въ своихъ дѣйствіяхъ не одними инстинктами, но и произвольными желаніями и стремленіями. Но у нихъ нѣтъ свободной воли, т. е. способности дѣйствовать на основаніи сознательнаго выбора между тѣми или иными дѣйствіями послѣ ихъ оцѣнки съ точки зрѣнія такого или иного понятія о благѣ, въ своихъ дѣйствіяхъ они всегда слѣпо подчиняются сильнѣйшему мотиву, дѣлая то, что вызываетъ въ нихъ чувство удовольствія съ такою же необходимостью, съ какою физическія явленія подчиняются своимъ законамъ. Поэтому Реймарусъ называетъ произвольныя дѣйствія животныхъ „механическими и тѣлесными“ (*mechanisch und körperlich*) <sup>3)</sup>. Онъ приводитъ и

<sup>1)</sup> *Reimarus* § 19, п. 7.

<sup>2)</sup> *Ibid* §§ 152—155.

<sup>3)</sup> *Ibid*. §§ 32—34.

объясненіе такого характера воли животныхъ, заключающееся, во-первыхъ, въ указаніи на назначеніе животныхъ только для чувственнаго или низшаго счастья, во-вторыхъ—на большую остроту чувствъ животныхъ сравнительно съ нашими <sup>1)</sup>).

Такова теорія Реймаруса, къ сожалѣнію усвоенная многими богословами безъ тѣхъ необходимыхъ поправокъ и ограниченій, какія представляются во второй группѣ разсматриваемыхъ теорій В (*сходства*), признающей нѣкоторую степень ума въ животныхъ

Безусловное отрицаніе ума въ животныхъ невозможно по многимъ причинамъ. Если видѣть существенную функцію ума въ сужденіяхъ, то препятствія къ признанію ума животныхъ, могутъ представляться лишь съ точки зрѣнія старой психической школы въ ея пониманіи сужденій, какъ связи *понятій*. Но Стюартъ Милль, Гельмгольмъ, Шопенгауэръ, Зигвартъ и Вундтъ отлично доказали необходимость участія сужденій въ самыхъ первоначальныхъ актахъ знанія, какъ воспріятія; оставаясь связью субъекта съ предикатомъ, сужденіе можетъ производиться безразлично и надъ понятіями, и надъ представленіями, и надъ конкретными чувственными воззрѣніями. Съ точки зрѣнія этого понятія о сужденіи животныя несомнѣнно обладаютъ нѣкотораго рода умомъ.

Но это еще очевиднѣе слѣдуетъ изъ фактовъ, и безъ особыхъ объясненій, наглядно показывающихъ присутствіе ума у животныхъ. Изъ безчисленныхъ фактовъ этого рода возьмемъ одинъ, доказывающій наглядно умъ слона. Въ Индіи скотъ, обыкновенно, поятъ изъ большихъ деревянныхъ корытъ, воду въ которыя накачиваютъ изъ колодезя слоны посредствомъ насосовъ. Слоны принимаются за работу съ ранняго утра и работаютъ около часа безъ приказанія и хозяйскаго надзора съ точностью машины. Однажды у одного изъ такихъ слоновъ соскользнулъ въ сторону одинъ изъ деревянныхъ обрубковъ, на которыхъ стояли концы корыта, отъ чего, конечно, вода стала вытекать изъ корыта, такъ что его невозможно было наполнить, не приведя въ равновѣсіе. Слонъ замѣтилъ, что вода вытекаетъ изъ корыта и началъ обнаруживать беспокойство,

<sup>1)</sup> *Ibid.* § 51.

хотя нѣкоторое время продолжалъ еще накачивать воду. Наконецъ, онъ оставилъ ручку насоса и подошелъ къ корыту; три раза переходилъ онъ отъ корыта къ насосу, пробовалъ накачивать воду и затѣмъ опять возвращался къ корыту. Вдругъ слонъ сильно захопалъ ушами какъ-бы отъ радости, что попалъ въ чемъ дѣло. Подойдя къ корыту и поставивъ подъ него одну изъ своихъ толстыхъ лапъ, онъ приподнялъ его этимъ движеніемъ и выдернулъ изъ-подъ него хоботомъ другой обрубокъ. Такимъ образомъ онъ привелъ корыто въ равновѣсіе и наполнилъ его водою. Требуется ли здѣсь еще какіе-либо комментаріи? <sup>1)</sup>).

Но не говоря о поразительныхъ и, такъ сказать, классическихъ примѣрахъ или фактахъ ума животныхъ, остается обширная область фактовъ, которые не могутъ быть объяснены дѣйствіями инстинкта и механической связи представленій.

Объясненіе инстинктомъ примѣнимо лишь къ родовымъ, общимъ и неизмѣннымъ дѣйствіямъ животнаго, въ которыхъ оно является лишь представителемъ своего вида или рода, но оно не простирается на гораздо большую область индивидуальныхъ или частныхъ, измѣчивыхъ, произвольныхъ и случайныхъ дѣйствій животнаго, въ которыхъ оно является нѣкоторымъ индивидуумомъ. Въ данномъ случаѣ можетъ очень часто объяснять разумность дѣйствій животнаго механическая ассоціація представленій, которою очень многое современная психологія хочетъ объяснить въ разумной жизни человѣка, на примѣръ, на законѣ сосуществованія представленій основываются будто-бы идея о субстанціи, понятіе о предметахъ и о вселенной, какъ о чемъ-то цѣломъ, на ассоціаціи по сходству будто-бы основаны даже многія научныя открытія (Франклиново объясненіе грозы, Ньютоновъ законъ о всемірномъ тяготѣніи, открытіе метода классификаціи въ наукахъ, устройство многихъ приборовъ и предметовъ жизненной обстановки, ихъ усовершенство-

---

<sup>1)</sup> Фактъ не можетъ быть объясненъ ни однимъ изъ пріемовъ первой группы В. Онъ, конечно, исключаетъ возможность объясненія инстинктомъ; къ нему неприменимо объясненіе привычною ассоціаціею: фактъ этотъ въ практикѣ слона исключительный и единственный; слонъ *размышляетъ*...



ваніе, изобрѣтенія техническія и т. п.) <sup>1)</sup>. Въ особенности многое въ разумныхъ дѣйствіяхъ животныхъ, повидимому, должно объясняться дѣйствіемъ ассоціацій по закону послѣдовательности (источникъ идеи причины по Юму), связывающему представленія какъ предъидущее и послѣдующее на подобіе причинной связи между явленіями, изъ которыхъ предъидущее есть причина или основаніе, а послѣдующее—дѣйствіе или слѣдствіе; такъ представленіе объ огнѣ связывается съ представленіемъ объ обжогѣ и, наоборотъ, представленіе объ обжогѣ можетъ вызвать представленіе объ огнѣ. Очевидно, что обратная ассоціація въ извѣстныхъ случаяхъ становится источникомъ мнимо-разумныхъ дѣйствій, въ которыхъ послѣдній членъ ассоціаціи замѣняетъ мѣсто чего-то въ родѣ цѣли, а первый—средства, при чемъ животное должно приблизительно, разсуждать такъ: „если обстоятельство В разъ или нѣсколько разъ слѣдовало лишь послѣ А, то прежде надо сдѣлать А, чтобы было В...“ Но для всякаго очевидно, что по этому способу объясняются лишь *повторныя* (привычныя) или *подражательныя* дѣйствія животныхъ и остаются безъ объясненія факты разумности, обнаруживаемой зачастую животными въ обстоятельствахъ, исключаящихъ мысль о подражаніи и предшествующемъ опытѣ.

Итакъ, если не слишкомъ злоупотреблять ассоціаціями представленій, факты разумности животныхъ не объясняются сполна этимъ приемомъ.

Мысль Реймаруса о ненадобности разума для животныхъ должна быть также сильно ограничена въ томъ смыслѣ, что въ жизни животныхъ разумъ не такъ необходимъ и не имѣетъ такого значенія какъ въ жизни человѣка. Правда, природа дала много средствъ животному въ борьбѣ за существованіе; но даннымъ еще не вполне обеспечивается жизнь животного, его благополучіе: въ той же самой природѣ мы находимъ множество враговъ его благополучія въ видѣ стихій, болѣзней, самыхъ животныхъ, другъ друга истребляющихъ, и особенно человѣка, въ борьбѣ съ которыми всякій лишній шансъ дѣлается

<sup>1)</sup> См. у *Кантерева*, „Педагогическая психологія“.

дорогъ. Быстры ноги оленя, но помощь ихъ не всегда бываетъ достаточна: пуля охотника еще быстрее; спасителенъ инстинктъ, помогающій животнымъ избирать полезную и избѣгать вредной пищи,—но что пользы отъ него, когда человекъ между прочимъ, успѣваетъ отравлять животному и пищу его? Инстинктъ—могущественное орудіе въ жизненной борьбѣ животного, но безъ содѣйствія разума его помощь недостаточна. Инстинктъ можетъ руководить дѣйствіями въ извѣстномъ направленіи, служить ихъ причиною или возбужденіемъ, однимъ словомъ—указывать цѣль или предметъ дѣйствій; но онъ не всегда даетъ средство для достиженія цѣли. Въ простѣйшихъ и, такъ сказать, стереотипныхъ случаяхъ (стройка жилищъ, выборъ пищи, кормленіе дѣтенышей и т. п.) инстинктъ даетъ и цѣль, и средства. Но эти простѣйшіе случаи или условія проявленія инстинкта, въ зависимости особенно отъ различныхъ препятствій для его дѣйствія, постоянно осложняются и индивидуализируются, такъ что въ концѣ концовъ инстинктъ всегда долженъ дѣйствовать въ измѣнчивыхъ и индивидуальныхъ условіяхъ. Но самъ въ себѣ инстинктъ не заключаетъ указаній своего примѣненія къ даннымъ, всегда сложнымъ и измѣнчивымъ, условіямъ, въ которыхъ онъ дѣйствуетъ: это дѣло воображенія, памяти, ума, словомъ собственной изобрѣтательности и собственнаго опыта животныхъ. Инстинктъ самосохраненія заставляетъ каждое животное мгновенно спасать свою жизнь; но способы къ этому, въ зависимости отъ данныхъ индивидуальныхъ обстоятельствъ, указываются не инстинктомъ; такъ не инстинкту должна быть приписана та сложная и цѣлесообразная система движеній, какою олени спасаются отъ охотниковъ и собакъ. „Испугаться лая собакъ и пытаться убѣжать отъ ихъ преслѣдованія“, говоритъ Леруа, „въ робкомъ животномъ, какъ олень, есть чистое дѣйствіе инстинкта. Но направлять свое бѣгство сообразно съ данными обстоятельствами, постоянно и цѣлесообразно видоизмѣнять его, это дѣйствіе ума“<sup>1)</sup>. Слѣдующій примѣръ показываетъ наглядно важность

<sup>1)</sup> Leroü, *Lettres sur les animaux* p. 42 f. У этого писателя, кстати сказать, можно найти весьма много краснорѣчивыхъ и основательныхъ страницъ въ защиту ума животныхъ и его необходимости не только при исключительныхъ об-

услугъ, оказываемыхъ умомъ строительному инстинкту. „Извѣстно, говоритъ Меноль, съ какимъ искусствомъ щеглы строятъ гнѣзда; но вотъ доказательство ихъ ума. Я замѣтилъ, какъ однажды чета щегловъ свила себѣ гнѣздо на вѣткѣ слишкомъ слабой, чтобы ихъ поддерживать. Когда вылупились птенцы, родители замѣтили, что возрастающая семья становилась слишкомъ большою тяжестью для тонкой вѣтки. Последняя начала подаваться. Чтобы спасти гнѣздо отъ грозящаго ему паденія, птицы выдумали гибкую вѣтку зацѣпить за сосѣднюю болѣе прочную; наконецъ онѣ закрѣпили гнѣздо посредствомъ маленькаго прутика, которымъ онѣ связали вѣтки“ <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ наблюденія заставляютъ оставить мысль Реймаруса, нерѣдко повторяемую, что животнымъ умъ ненуженъ.

Въ пользу ума животныхъ могутъ быть указаны и инныя наблюденія, какъ и указывается, уже, напримѣръ, *А. Яришемъ* въ книжкѣ „*Душа животныхъ, ея существованіе и свойства*“. Наблюденія открываютъ присутствіе индивидуальныхъ свойствъ въ характерѣ животныхъ въ предѣлахъ даже одного и того-же вида; но оно было бы невозможно, если-бы животныя сполна опредѣлялись во всемъ инстинктомъ, законы котораго для всѣхъ одинаковы: „Если-бы у животнаго былъ только инстинктъ, то одно животное обнаруживалось бы такъ же, какъ всякое другое“ <sup>2)</sup>. Точно также за умъ животныхъ говоритъ всѣми наблюдаемый фактъ, что разумность, обнаруживаемая животными, стоитъ въ связи съ ихъ возрастомъ и степенью психическаго (умственнаго) опыта: старыя животныя обнаруживаютъ большее умѣнье и большую ловкость въ борьбѣ за существованіе, чѣмъ молодыя животныя.

---

стоятельствахъ, но и въ постоянномъ, такъ сказать, жизненномъ обиходѣ животныхъ, что доказывается тщательными и тонкими наблюденіями надъ жизнью; напр., оленя, волка, лисицы (см. особ. снр. II). Вообще, книга Леруа есть лучшее пока изъ всего, что написано въ этомъ родѣ,—и по мнѣнію другихъ, напр. *Поля Жана* (*Paul Janet* ст. „*La psychologie et ses modernes critiques*“ въ *Révue de deux mondes* 15 Juillet 1892, p. 425), *Флуранса* (*Flourens* De l'instinct et de l'intelligence des animaux, p. 41).

<sup>1)</sup> *E. Menault* L'intelligence des animaux. Ed. 4, Paris 1872, p. 146.

<sup>2)</sup> *Dr. H. A. Jarsch* „Die Thierscele, ihre Existenz und Eigenschaften bewiesen und dargestellt“ Prag 1869, p. 51.

На этихъ и другихъ основаніяхъ вторая группа В признаетъ умъ въ животныхъ, въ разной стѣпени для каждаго вида, при чемъ высшими въ интеллектуальномъ отношеніи считаетъ слона, собаку, лошадь и затѣмъ уже обезьяну. Кювье допускаетъ въ животныхъ высшую логическую функцію умозаключенія и способность обобщенія. Впрочемъ, даже св. *Василій Великій* принимаетъ нѣчто въ родѣ разума животныхъ съ его способностью къ умозаключеніямъ. Намекъ на эту способность св. отецъ видитъ въ томъ, напримѣръ, фактѣ, что коршуны, питающіеся трупами, слѣдуютъ за войсками. „Кто предвѣщаетъ коршунамъ“, пишетъ онъ, „смерть людей, когда они ополчаются другъ на друга? Ибо увидишь, что безчисленныя стада коршуновъ слѣдуютъ за войсками и по приготовленію оружія заключаютъ о слѣдствіяхъ. А сіе не далеко уже отъ человѣческихъ умозаключеній“<sup>1)</sup>. Въ другихъ случаяхъ св. *Василій Великій* разумныя дѣйствія животныхъ приписываетъ инстинкту и тонко развитымъ чувствамъ ихъ, какъ чутье, напримѣръ, или обоняніе собаки, замѣняющее ей разумъ („чувство почти равносильное разуму“). Примѣръ такихъ дѣйствій,—и съ объясненіемъ,—онъ заимствуетъ въ одномъ случаѣ изъ сочиненія *Плутарха* „Объ умѣ животныхъ“ (*De solertia animalium*): собака, отыскивая звѣриный слѣдъ, когда найдетъ, что онъ раздѣлился на многія вѣтви, обѣгаетъ уклоненія ведущія туда и сюда, и тѣмъ, что дѣлаетъ, почти выговариваетъ слѣдующее умозаключеніе: или сюда поворотилъ звѣрь, или сюда, или въ эту сторону. Но какъ не пошелъ онъ ни туда, ни сюда, то остается бѣжать ему въ эту сторону. И такимъ образомъ чрезъ отрицаніе ложнаго находитъ истинное. Болѣе-ли сего дѣлаютъ тѣ, которые, чинно сидя надъ доскою и пиша на пыли, изъ трехъ предположеній отрицаютъ два и въ остальномъ находятъ истину!“<sup>2)</sup>.

Признавая нѣкоторую долю ума въ животныхъ, вторая группа В однако проводитъ рѣзкую границу и въ интеллектуальной сферѣ между человѣкомъ и животнымъ, обуславливающую

<sup>1)</sup> *Василій Великій* Бес. на Шест. 8: *О птицѣхъ*, по 3-му изд. М. Д. А. стр. 126, ч. 1.

<sup>2)</sup> *Ibid.* стр. 138.

качественное или существенное различіе между ними. Это, кромѣ отсутствія языка—неспособность животныхъ къ абстракціи или образованію *помятій*, обуславливающая и самое отсутствіе языка. Это отличіе единодушно признается Локкомъ („Опытъ о человѣческомъ разумѣ“ кн. II, гл. XI), Лейбницею („Новые опыты о человѣческомъ разумѣ“ кн. II, гл. XI), Максомъ—Мюллеромъ<sup>1)</sup>; Либманомъ<sup>2)</sup>.

Способность абстракціи утверждается въ нѣкоторой мѣрѣ дарвинистическими теоріями Б. Но отсутствіе ея легко доказать фактами въ нѣкоторыхъ случаяхъ. Такой случай представляется особенно по отношеніи къ абстрактной идеѣ смерти или небытія: отсутствіе идеи смерти у животныхъ или знанія о томъ, что оно умретъ (перестанетъ существовать), явствуется изъ отсутствія фактовъ самоубійства или сознательнаго лишенія себя жизни у животныхъ. Дарвинисты стараются констатировать самоубійство и среди животныхъ. Въ доказательство существованія фактовъ самоубійства здѣсь ссылаются на то, что животные въ неволѣ не принимаютъ пищи („морятъ“ себя голодомъ), точно также поступаютъ при потерѣ своихъ „друзей“, въ тоскѣ по нимъ, при чемъ особенно нерѣдки случаи послѣдняго рода среди собакъ, которыя умирали голодною смертью на могилѣ своихъ любимыхъ хозяевъ<sup>3)</sup>; наконецъ и такого рода факты, какъ „добровольное“ самоожженіе моли и ночныхъ бабочекъ на огнѣ свѣчи или лампы и нанесеніе себѣ смертельныхъ ранъ жаломъ, наблюдаемое у скорпіона, когда онъ подвергается дѣйствию сильнаго свѣта, служатъ доказательствами или живыми примѣрами самоубійства въ царствѣ животномъ. Однако ближайшій анализъ во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ не открываетъ ничего похожаго на сознательное намѣреніе лишить себя жизни, свойственное самоубійцамъ—людямъ. Вездѣ здѣсь смерть является произвольнымъ и естественнымъ слѣдствіемъ такихъ или иныхъ разстройствъ въ психическихъ и тѣлесныхъ отправленияхъ животнаго организма.

<sup>1)</sup> См. А. Meyer'a *Die Sinnestäuschungen, Hallucinationen und Illusionen* p. 70.

<sup>2)</sup> Liebmann *Zur Analysis der Wirklichkeit* p. 507.

<sup>3)</sup> Houzeau *Etudes sur les facultés mentales des animaux comparées a celles de l'homme* t. II, p. 134 ff.

Собака умираетъ, правда, отъ голода или полного истощенія физическихъ силъ, но голоданіе ея вызывается не намѣреніемъ ея лишить себя жизни, но ея психическимъ состояніемъ,—тоскою, всегда убивающею и понижающею всѣ органическія потребности и отправления, особенно—аппетитъ; точно тоже самое бываетъ и въ тѣхъ случаяхъ, когда животное тоскуетъ по свободѣ. Что касается инстинкта моли и скорпіона, то онъ достаточно объясняется физиологическимъ дѣйствіемъ на нервную систему излишняго свѣта, который доводитъ ее до крайней степени раздраженія, выражающагося въ рефлективныхъ движеніяхъ моли къ огню и жала скорпіона къ наиболѣе раздраженнымъ частямъ тѣла. Это можно считать вполне доказаннымъ по отношенію къ скорпіону послѣ прекраснаго изслѣдованія вопроса о самоубійствѣ скорпіоновъ у *Ромэнса* въ его книгѣ „Умъ животныхъ“ (перев. съ англ. подъ ред. „Русскаго Богатства“). Всѣ подобныя изслѣдованія способны привести только къ тому результату, что животныя, въ которыхъ инстинкты вообще дѣйствуютъ сильнѣе, чѣмъ у насъ, а въ томъ числѣ основной инстинктъ самосохраненія и отвращенія къ смерти, не лишены нѣкотораго темнаго чувства и даже предчувствія своей смерти <sup>1)</sup>; но смерть облегчается имъ отсутствіемъ яснаго сознанія о неизбѣжности печальной и страшной развязки, такъ омрачающаго и отравляющаго жизнь человѣку. Животное, въ своемъ невѣдѣніи, спокойнѣе и счастливѣе человѣка. „Ужасающій человѣка видъ тлѣнія“, разсуждаетъ нашъ богословъ—мыслитель, „не вызываетъ въ животныхъ никакой мысли, и слѣдовательно, нисколько ихъ не трогаетъ и не возмущаетъ. Животному смерть предстаетъ какъ необходимый законъ природы, и оно повинуется ему, какъ и всякой естественной необходимости, безсмысленно, безсознательно и беспечально“ <sup>2)</sup>. *Св. Григорій Богословъ* говоритъ, что животныя беспечально испускаютъ послѣднее дыханіе..., безтрепетно теряютъ жизнь“ <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Только въ этомъ смыслѣ получаютъ значеніе факты, приводимые у *Поизеан* t. 2, p. 284 ff. въ видѣ доказательства за существованіе у животныхъ идея смерти.

<sup>2)</sup> Прот. Ф. А. Голубинскаго *Премудрость и благодать Божія въ судьбахъ міра и человека*, стр. 241 и д.

<sup>3)</sup> Цт. въ книгѣ прот. Голубинскаго, стр. 242.

На отсутствіе способности къ абстракціи несомнѣнно указываетъ также тотъ фактъ, что животныя не умѣютъ считать, и что, слѣдовательно, имъ чужда идея числа или количества, лежащая въ основаніи счисленія. Нѣкоторые приписываютъ животнымъ способность счисленія, напримѣръ Леруа приписываетъ сорокѣ умѣнье счета до 5—6 <sup>1)</sup>, но лишь на основаніи невѣрнаго толкованія фактовъ. Факты эти, приблизительно, въ слѣдующемъ родѣ. Осторожная сорока тотчасъ же улетаетъ при приближеніи къ ея гнѣзду охотника; она не возвращается къ гнѣзду, если охотникъ скроется въ засаду, зная, что изъ-за дерева долженъ выдти одинъ, между тѣмъ какъ онъ не выходилъ; чтобы обмануть сороку, въ засадѣ скрываются двое и выходятъ одинъ,—но сорока не возвращается: она умѣетъ считать два... Такъ продолжается до тѣхъ поръ, пока въ засадѣ не скроются человекъ пять или шесть; когда изъ-засады выйдутъ пятеро, а одинъ остается, сорока попадаетъ въ ловушку: очевидно, на этомъ числѣ счеты ея спутываются. Гузо открываетъ способность счета до пяти у муловъ, узнающихъ, сколько разъ они проѣхали по улицѣ; такъ какъ въ одномъ случаѣ ихъ распрягали послѣ пяти рейсовъ, то какъ разъ именно къ этому времени они выражали знаніе свое о концѣ работы радостнымъ ржаніемъ <sup>2)</sup>. Приводятъ также въ качествѣ доказательства способности счета до 6—7 тотъ фактъ, что животныя могутъ узнавать или различать какіе-нибудь опредѣленные дни въ недѣлѣ <sup>3)</sup>. Указанные *типичные* факты, приводимые сначала Леруа, а затѣмъ—Гузо и другими, не доказываютъ способности счисленія у животныхъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, а говорятъ только, что до нѣкоторой степени (6—7) животныя могутъ различать количество предметовъ—и только. Но это узнаванье количества предметовъ достигается у животныхъ никакъ не счетомъ или счисленіемъ, но другими способами. Въ случаяхъ на подобіе приводимаго у Леруа способъ опредѣленія количества предметовъ состоитъ, можетъ быть, въ такъ на-

<sup>1)</sup> Leroy, p. 123 f. ср. Houzeau, t. II, p. 208.

<sup>2)</sup> Houzeau, p. 207.

<sup>3)</sup> *Ibid*, p. 207; Watson *The reasoning Power in Animals* chp. XXXIV.

зывается „глазомѣръ“ или счетъ глазами, весьма употребительномъ и въ постоянномъ человѣческомъ обиходѣ, хотя, конечно, не точномъ; здѣсь количественныя различія исключительно основаны на зрительныхъ впечатлѣніяхъ, и ихъ сорокъ было совершенно достаточно для различенія числа людей въ предѣлахъ 1—5. Въ случаяхъ, приводимыхъ у Гузо и Ватсона, различеніе количества достигается при посредствѣ механической ассоціаціи представленій, съ представленіемъ о концѣ работы (мулы) или о днѣ недѣли, связавшей какіе-нибудь болѣе или менѣе разнообразныя признаки или примѣты, запавшія въ сознаніе животныхъ (для перваго случая такой признакъ можетъ быть указанъ, напримѣръ, въ извѣстномъ чувствѣ напряженія или мускульной усталости, приблизительно всегда одинаковой въ одинаковыхъ обстоятельствахъ). Такимъ образомъ мулы начинаютъ изъявлять свою радость послѣ 5 рейсовъ, совершенно не подозрѣвая о существованіи чего-либо въ родѣ пяти или вообще числа: по извѣстнымъ признакамъ они только догадываются, что имъ предстоитъ отдыхъ и кормъ. Къ этому заключенію приводитъ и Ватсона прекрасный анализъ большого числа фактовъ <sup>1)</sup>.

Вторая группа В. проводитъ существенное различіе между человѣкомъ и животнымъ дальше интеллектуальной сферы. Можно сказать, что указываемыя ею далѣе существенныя различія въ ряду всѣхъ различій этого рода должны быть признаны важнѣйшими, коренными или основными. Первое мѣсто въ этомъ отношеніи принадлежитъ указанію на отсутствіе у животныхъ *рефлекси* или *самосознанія*, вслѣдствіе чего животное въ отличіе отъ человѣка не есть личное, но безличное существо. Въ *рефлекси* или способности замѣчать всѣ свои собственныя состоянія именно какъ только состоянія и отличать ихъ отъ своего „я“ (не только мыслить, но и знать, что мыслишь и т. п.) *Ф.у-*

<sup>1)</sup> Watson *The reasoning Power in Animals* p. 392: „the dog, or any other animal, notes the days (not) by counting, and registering in his mind the numbers one, two, three, and so on, but rather it is to be supposed that he knows when a particular day, when Sunday or any other, has come round, by certain signs and changes of appearances, which he observes in the things or persons around him“.



рансѣ видитъ источникъ всѣхъ интеллектуальныхъ преимуществъ человѣка передъ животнымъ <sup>1)</sup>. Безъ нея невозможно самое мышленіе въ точномъ смыслѣ этого слова, какъ активный психическій процессъ полного господства „я“ надъ своими интеллектуальными состояніями. Въ рефлексіи и другіе видятъ демаркаціонную линію между человѣкомъ и животнымъ, напримеръ, *Кюве* <sup>2)</sup>, *Аристотель* <sup>3)</sup>. Въ естественной связи съ этимъ указывается другое основное различіе между человѣкомъ и животнымъ,—отсутствіе *свободной* воли у животнаго. Свободы не можетъ быть въ существѣ безличномъ и неразумномъ. „Свобода“, говоритъ Флурансѣ, „есть только слѣдствіе ума“ <sup>4)</sup>. „Мальбраншъ опредѣляетъ свободу умомъ, и съ большимъ основаніемъ свобода есть лишь умъ, который судитъ, выбираетъ и рѣшаетъ“ <sup>5)</sup>. Въ этихъ двухъ основныхъ отличіяхъ (въ отношеніи къ *самознанію* и *свободѣ*) коренятся и другія существенныя различія между человѣкомъ и животнымъ, именно въ религіозномъ и нравственномъ отношеніи: о религіи и нравственности животныхъ не можетъ быть и рѣчи. Религія не можетъ быть приписана животному и въ смыслѣ „темнаго гаданія“ или смутнаго чувства Божества вопреки взгляду Шуберта (нѣмецкаго философа школы Шеллинга): такое чувство безъ возможности какого-либо перехода въ сознательное, какъ это бываетъ у человѣка, съ богословско-телеологической точки зрѣнія было-бы непонятно <sup>6)</sup>.

1) *Flourens* p. p. 95—97. 101 f.

2) См. у *Flourens'a* p. 55 f.

3) *Aristoteles Historia animalium*. lb. I, p. 13.

4) *Flourens* p. 102

5) *Ibid.*

6) Отраженіе этого взгляда мы нашли въ преданныхъ забвенію запискахъ по психологіи одного изъ русскихъ учениковъ Шуберта, проф. К. Д. А. *архим. Теофана Авсенева* (въ „Сборникѣ изъ лекцій профессоровъ К. Д. А.“ Кіевъ 1869, стр. 35). Животныя испытываютъ передъ человѣкомъ чувство нѣкотораго почти тѣлеснаго страха и удивленія: „они чтутъ въ немъ образъ Божій и поклоняются Творцу въ Его подобіи; слѣдовательно, хотя не знаютъ Бога, по крайней мѣрѣ имѣютъ нѣкоторое темное гаданіе о Немъ“. Приводимые факты могутъ имѣть и иное, не столь мистическое, объясненіе, здѣсь удовлетворяющее болѣе воображенію, чѣмъ требованіямъ точнаго мышленія.

## VI.

Разсмотрѣнными тремя основными типами или классами теорій съ ихъ болѣе охарактеризованными разновидностями опредѣляются тѣ главныя линіи, по которымъ движется мысль въ рѣшеніи вопроса. Было бы поспѣшно подводить здѣсь конечный результатъ ея сложныхъ движеній на подобіе общаго итога представленнаго краткаго обзора теорій; но не трудно намѣтить и предугадать результатъ, къ которому должна придти мысль въ рѣшеніи вопроса, если она станетъ на вѣрный путь. Она неизбежно придетъ къ Библейскому ученію о психическомъ различіи между человѣкомъ и животнымъ.

По вышеизложенному: сущность отличія между человѣкомъ и животнымъ заключается въ томъ, что человѣкъ имѣетъ *духъ* (*руах*, *пνεῦμα*, *spiritus*), а животное только—*душу* (*нефеш*, *ψυχή*, *anima*), т. е. другими словами отличіе наше отъ животныхъ состоитъ въ тѣхъ свойствахъ души, въ которыхъ она является *образомъ* и *подобіемъ* *Божіемъ*, каковы духовность, безсмертіе, личность, разумность, свобода или самоопредѣляемость. Выше мы имѣли случаи убѣдиться, что мысль, поставленная въ наиболѣе благоприятныя условія для рѣшенія вопроса (въ теоріяхъ В), какъ разъ именно отрицаетъ въ животномъ эти свойства, т. е. разумъ, личность, свободу, духовность и безсмертіе.

Животныхъ нельзя назвать существами *разумными*. Разумное существо познаетъ истину и идея истины лежитъ въ основѣ его познанія, а для животныхъ *не существуетъ истины* и они лишены идеи о ней, какъ лишены другихъ высшихъ идей разума. Въ полномъ смыслѣ разумнымъ справедливо называть только то существо, которое въ своемъ познаніи возвышается надъ міромъ чувственной реальности не только до понятія объ общихъ фактахъ и законовъ ея, но далѣе—къ сверхчувственному міру совершеннѣйшей и безконечной реальности, къ Богу; а животныя своимъ умомъ всецѣло *погружены въ чувственную реальность* и не возвышаются даже до познанія силъ и законовъ, дѣйствующихъ въ ней. Разумное существо должно, наконецъ, говорить, а животное *безсловесно*.

Животное, лишенное самосознанія, не можетъ быть названо

личностью, индивидуумомъ въ томъ смыслѣ, какъ человекъ; каждое животное есть лишь экземпляръ своего вида, повторяющійся въ другихъ экземплярахъ его и имѣющій отличія отъ послѣднихъ внѣшнія и случайныя.

Существо, лишенное самосознанія и разума, не можетъ быть названо свободнымъ; животное лишено свободы.

Всѣ психическія функціи животнаго, вся душевная жизнь его носитъ безусловно *чувственный характеръ*. Движущій нервъ всей животнo-психической дѣятельности—инстинктъ физическаго самосохраненія, стремленіе къ пріятному и отвращеніе къ непріятному. Онъ лежитъ въ основаніи познанія животныхъ, какъ движущій мотивъ его, и познаніе животныхъ, слѣдовательно, чувственно по самому своему источнику; оно чувственно и по способу приобрѣтенія (внѣшнія и отчасти внутреннія чувства), и по предметамъ (тѣло и міръ матеріальный). Тою же чувственностью проникнута воля животныхъ и въ побужденіяхъ, и въ предметахъ своихъ: воля и дѣятельность животныхъ направлены только на фізіологически—пріятное. Самый языкъ животныхъ носитъ на себѣ отраженія общаго чувственнаго склада животнo-психической жизни: онъ, какъ видѣли, весьма мѣтко названъ у Флуранса „языкомъ тѣла“ (*langage du corps*). Все это ведетъ къ заключенію, что и самый принципъ животнo-психической жизни или *душа* животныхъ по своей природѣ не можетъ представить существеннаго или качественнаго отличія отъ тѣла, т. е. что душа животныхъ не есть существо духовное и самостоятельное. А необходимый выводъ отсюда тотъ, что душа животныхъ не бессмертна: вполнѣ разрѣшаясь въ явленія чувственности и будучи всецѣло прикована къ тѣлу, она разрушается вмѣстѣ съ тѣломъ. Хорошо замѣчаетъ *архимандритъ Теофанъ* (Авсенева): душа животныхъ, „если можно такъ сказать, есть духъ чувственный, совершенно управляемый тѣлесными нуждами и ощущеніями, и потому, какъ все тѣлесное, преходящій и смертный“<sup>1)</sup>. Наконецъ, нельзя даже и говорить о бессмертіи существа *безличнаго*, каково животное.

<sup>1)</sup> *Архим. Теофанъ (Авсенева)* Ор. ст. р. 50.

Всѣ эти разнообразныя существенныя различія объемлются въ понятіи объ образѣ и подобіи Божіемъ, данныхъ человѣческой душѣ и отсутствующихъ въ животныхъ. Но они могутъ быть объединены въ какомъ-нибудь одномъ господствующемъ отличительномъ свойствѣ человѣческой души и выражены въ формулѣ краткой, но точной и полной.

Для выполненія этой задачи намѣчается путь въ самой терминологіи ученія Св. Писанія о существенномъ отличіи чело-вѣка отъ животнаго. Животное имѣетъ только *душу*, а чело-вѣкъ *кроме* души, имѣетъ *духъ*. Таково ученіе Св. Писанія. Остается только разъяснить значеніе и смыслъ этой термино-логіи, чтобы окончательно приблизиться къ искомому. Но смыслъ этой терминологіи достаточно опредѣленъ и установленъ биб-лейскою экзегетикою. Выяснено, что Слово Божіе, приписы-вая чело-вѣку *духъ* и *душу* (1 Сол. V, 3; Евр. IV, 12 ср. 1 Кор. II, 14 и XV, 45), разумѣетъ не два отдѣльныхъ начала, (какъ это видимъ въ древней восточной и классической психо-логіи у индусовъ, персовъ, Аристотеля и др.), но одну и ту же душу съ разныхъ сторонъ и въ разныхъ отношеніяхъ.

Въ такомъ существѣ, какъ чело-вѣкъ, гражданинъ неба и земли, средина между ними, душа естественно должна имѣть двѣ стороны и представляться въ двухъ видахъ. Она имѣетъ сторону низшую, обращенную къ землѣ и къ міру конечному; она имѣетъ высшую сторону, обращенную къ небу или сверхчув-ственному, къ міру невидимаго и безконечнаго <sup>1)</sup>). Она называется *душою* и *духомъ* въ зависимости отъ того, чѣмъ болѣе она бываетъ: она называется *душою*, если въ ней сильнѣе проявляется низ-шая сторона, *духомъ*—если въ ней господствуетъ высшая сто-рона. Но въ настоящемъ своемъ состояніи паденія наша душа есть болѣе *ψυχή*, чѣмъ *πνεῦμα*; она дѣлается *πνεῦμα* или ду-хомъ въ состояніи благодати, въ христіанской религіи (1 Кор. II, 10—16), возвращающей и возносящей её снова къ міру сверхчувственному, невидимому, къ Богу.

Теперь ясно, въ чемъ св. Писаніе полагаетъ существенное

<sup>1)</sup> Ср. *F. Vigouroux* Dictionnaire de la Bible Fase. II, art. Ame, n. 40 p. 458 ff.

различіе между человѣкомъ и животнымъ.. Животное—это существо только съ душою безъ духа, изъ земли выпедшее (Б. 1, 24) и въ землю всецѣло погруженное (т. е. область чувственно-матеріальную). Человѣкъ, животное по тѣлу,—ангелъ, членъ сверхчувственного міра по душѣ. Все различіе между ними, такимъ образомъ, можно выразить въ слѣдующихъ нѣсколькихъ словахъ: человѣкъ имѣетъ душу, способную входить въ общеніе съ міромъ сверхчувственнымъ; для животнаго не существуетъ этого міра.

Но что такое міръ сверхчувственный? Сводя это понятіе къ термину болѣе точному и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе наглядному, должно сказать, что, говоря о сверхчувственномъ мірѣ, мы всегда разумѣемъ Божество.

Мы приходимъ, такимъ образомъ, къ тому воззрѣнію Лактанція на отношеніе между человѣкомъ и животнымъ, по которому существенное отличіе человѣка отъ животнаго, скрывающееся въ себѣ всѣ другія отличія, заключается въ религіозной способности или религіозной природѣ человѣка.

Отличіе это заключаетъ въ себѣ всѣ вышеуказанныя отличія человѣка отъ животнаго, основанныя на Божественномъ происхожденіи души или на образѣ Божіемъ, какъ духовность, безсмертіе, личность, разумность и свобода. Всѣ эти свойства предполагаются и требуются понятіемъ о религіи, какъ союзѣ человѣка съ Богомъ; такой союзъ возможенъ при посредствѣ обѣихъ сторонъ его, слѣдовательно при богоподобіи человѣка. Отсюда, существо, способное къ религіи, должно быть духовное, личное, разумное, нравственное (свободное) и пр., т. е. заключать въ себѣ подобіе того, что вполне, въ абсолютной степени принадлежитъ объекту религіи,—Богу.

Основанія для этого воззрѣнія даются уже и въ самой буквѣ св. Писанія. Оно не рѣдко проводитъ сравненіе между человѣкомъ и животнымъ, и всегда въ этихъ случаяхъ указываетъ на религіозно-нравственныя преимущества человѣка, съ потерю которыхъ человѣкъ дѣлается подобенъ животному (2 Пар. II, 12; Пс. XXXI, 9; LXXII, 22; XLVIII, 21). Въ сохраненіи и усовершенствованіи этихъ преимуществъ св. Писаніе указываетъ истинное достоинство человѣка, отказывая въ человѣ-

ческомъ достоинствѣ, въ разумѣ, представителямъ даже самой высокой человѣческой мудрости, каковая отличала древній классическій міръ, если эта мудрость не соединяется съ истинно-человѣческими преимуществами человѣка—съ добродѣтелью и познаніемъ Бога (благочестіемъ);— въ противномъ случаѣ оно называетъ мудрыхъ безумными и неразумными и не дѣлаетъ различія между ними и безсловесными животными. Человѣкомъ, существомъ разумнымъ, можетъ быть лишь тотъ, кто знаетъ Бога (2 Пар. II, 12; Рмл. I, 22; 1 Кор. I, 19—20. 25; II, 14—16 ср. Еф. IV, 18; Іуд. ст. 10 и др.). Правда, человѣкъ, благодаря самой своей духовной природѣ, никогда не можетъ пасть до полного подобія съ животнымъ, хотя бы въ немъ выступала только одна низшая сторона, обращенная къ земному,—*душа: духъ*, и не проникая всецѣло душу, невольно вносить въ жизнь естественную свѣтлые лучи высшаго міра, изъ котораго онъ произошелъ, такъ и *душевный* человѣкъ (*ψυχικός*) вносить въ свое чувственно-эмпирическое познаніе (позитивно-научное) идею истины, въ дѣятельность—идею добра, стремленіе къ безконечности и т. п.; однако и Слово Божіе, и опытъ говорятъ о возможности и дѣйствительности крайней границы человѣческаго паденія, за которою человѣкъ почти сливается съ животнымъ.

Безъ Бога въ сердцѣ и умѣ (Римл. 1, 28), безъ религіи, человѣкъ перестаетъ быть человѣкомъ и неизбежно дѣлается животнымъ <sup>1)</sup>.

Свящ. Павелъ Сѣтловъ.

<sup>1)</sup> Къ литературѣ вопроса, богатой руководящими идеями и собраніемъ фактическаго матеріала, кромѣ сдѣланныхъ указаній въ текстѣ, не бесполезно сдѣлать дополненія здѣсь и отмѣтить слѣдующія сочиненія. *Schellin* „Versuch einer vollständigen Thierseelenkunde“. Stuttgart und Tübingen 1840. 2 Bde (См. орз. у *W. Wundt*'а „Vorlesungen über die Menschen und Thierseele“ B. I, p. 490 f. ср. *Schneider*'а „Der thierische Wille. Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre“. Leipzig 1880, p. 10).—*Schulze* „Die Thierseele Psychologie der Thiere“ Aufl. 1868.—*Ahler* „Die Notabilitäten der Thierwelt“.—*Oscar Honoré* „Le coeur des bêtes“.—*D-r I. Franklin* „La vie des animaux“.—*I. Virey* „Histoire des moeurs et de l'instinct des animaux“ I—II. Paris 1822.—*Fourmî* „Essai de Psychologie. La bête et l'homme“. Paris 1877.—*Dugald—Stewart* „Philosophie de l'esprit“ t. III.—*Bosquet* „La connaissance de Dieu et de soimême“ (одна глава).—*Comillac* „Traité des animaux“.—*Flourens* „Resumé analytique des observations de F. Cu-

vier sur l'instinct et l'intelligence des animaux".—*Brodrip* „Zoological Recreations".—*Bingley* „Animal Biography".—*Stainson* „Habits and Instincts of Animals".—*Mrs. Lee* „Anecdotes of Animals".—*Iesse* „Anecdotes of Dogs".—*Garrat* „Marvels of Instinct".—*Brown* „Anecdotes of Dogs".—*Darwin* „The expression of emotions". London 1872 (пер. на русск. яз.—„О выраженіи ощущеній у животныхъ и человѣка" Спб. 1872).—*Брэма* „Иллюстрированная жизнь животныхъ", особенно—„Жизнь птицъ". *М. Перти* „Психическая жизнь животныхъ". *Эспинаса* „Соціальная жизнь животныхъ. Опытъ сравнительной психологіи". Пер. съ франц. *Ф. Павленкова*.—*Ромэнса* „Умъ животныхъ" (изд. ред. Русск. Бог.)—Наконецъ,—системы психологіи, особенно Каруса, Ульрици, Шуберта, Лацаруса.

Въ интересахъ большой полноты перечня могутъ быть отмѣчены также статьи въ русскихъ духовныхъ журналахъ, заключающія разсужденія объ отличіяхъ между человѣкомъ и животнымъ, какъ, напр., *Свящ. І. Петропавловскаго* „Человѣкъ и животное" (Душеп. Чтеніе 1882, № 10).—*А. Иноземцева* „Языкъ, какъ граница между животнымъ и человѣкомъ" (въ Христ. Чт.); о томъ же—ст. *г. Смирнова* въ ж. *Вѣра и Разумъ* за 1889 г.; *А. Шостына* „Имѣютъ-ли религію животныя? По поводу IX гл. соч. Гаргмана: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung (Ibid. 1884)". Затрогивается вопросъ также въ статьяхъ съ опроверженіемъ ученія Дарвина о происхожденіи человѣка.

---

## ОЧЕРКЪ ИСТОРИИ ФИЛОСОФІИ.

(Окончаніе \*).

### *Противодѣйствіе Кантовой философіи.*

**Якоби.**—Фридрихъ Генрихъ Якоби род. въ 1743 г. въ Дюссельдорфѣ, а образованіе получилъ въ Женевѣ; онъ былъ купцомъ, чиновникомъ и не былъ философомъ-специалистомъ, но обладалъ значительнымъ философскимъ талантомъ и превосходнымъ даромъ изложенія; умеръ въ должности президента Мюнхенской Академіи въ 1819 г. — Недовольный результатами, къ которымъ пришелъ въ своей философіи Кантъ, Якоби выступилъ самымъ рѣшительнымъ противникомъ его и противопоставилъ его критицизму философію вѣры или непосредственнаго чувства <sup>1)</sup>. Кантъ призналъ за высшими идеями разума (идеями Бога, безсмертія души) только лишь практической интересъ, какъ за постулатами практическаго разума; но какъ только практическія предположенія, онѣ, очевидно, не имѣютъ твердой достовѣрности и подвержены сомнѣнію. Разсудочному-демонстративному познанію, т. е. основывающемуся на доказательствахъ, онѣ, по мнѣнію Якоби, во всякомъ случаѣ не доступны; ибо доказывающій разсудокъ можетъ двигаться только отъ условнаго къ условному, а не къ безусловному и пер-

---

<sup>\*</sup>) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 19, 1892 г.

<sup>1)</sup> Якоби не изложилъ своего ученія въ одной связной системѣ, но излагалъ свои взгляды въ различныхъ сочиненіяхъ, писанныхъ по разнымъ случаямъ; важнѣйшія изъ нихъ: „Письма къ Моисею Мендельсону“, „Юмъ о вѣрѣ“ и трактатъ „О божеств. предметахъ“.



вонаначальному, и если бы мы стали доказывать безусловное и первоначальное, то тѣмъ самымъ поставили бы это въ кругъ вещей условленныхъ и производныхъ. Но если высшія и основныя истины не могутъ быть доказаны путемъ демонстративнымъ, то это еще не значить, что онѣ вообще не доступны для познанія. Мы обладаемъ другимъ органомъ познанія ихъ, и этимъ органомъ, по мнѣнію Якоби, служить вѣра или непосредственное убѣжденіе въ нихъ (этотъ высшій органъ познанія Якоби называетъ иногда разумомъ, также внутреннимъ или духовнымъ чувствомъ). На вѣрѣ въ концѣ всего основывается всякое наше познаніе,—какъ предметовъ опытныхъ, такъ и сверхъопытныхъ. Эта вѣра основаніемъ своимъ имѣетъ непосредственное свидѣтельство самого нашего духа. „Въ насъ, говоритъ Якоби, живетъ духъ непосредственно отъ Бога, составляющій самое отличительное существо человѣка. Какъ этотъ духъ присущъ человѣку въ его высшемъ, глубочайшемъ сознаніи, такъ податель этого духа—самъ Богъ присущъ человѣку черезъ сердце, подобно тому какъ природа присуща ему черезъ внѣшнее чувство. Никакой чувственный предметъ не можетъ представляться духу такъ разительно, какъ абсолютные предметы, а именно—истинное, доброе, прекрасное и возвышенное... Мы въ правѣ отважиться на смѣлое слово, что мы вѣримъ въ Бога потому, что мы Его зримъ, хотя Его и нельзя видѣть глазами нашего тѣла“. Такъ какъ опоры для признанія сверхъчувственного Якоби находилъ внѣ философіи,—въ непосредственномъ чувствѣ, то онъ совершенно вѣрно называлъ свою философію „Нефилософіею, сущность которой заключается въ незнаніи“.

### *Идеалистическая философія.*

Изъ философіи Канта непосредственно развивается идеалистическое направленіе новѣйшей философіи. Въ послѣднемъ выводѣ „Критики чистаго разума“ Кантъ, какъ мы видѣли, призналъ непознаваемость вещей самихъ въ себѣ. Но онъ не былъ настолько послѣдователенъ, чтобы отвергнуть и всякое участіе этихъ вещей въ процессѣ нашего познанія: содержащія знанія, по Канту, должно быть дано отънѣ—чрезъ дѣй-

ствіе вещей на нашу душу. Кантъ свелъ содержаніе нашего знанія къ этому источнику—на томъ основаніи, что безъ дѣйствія вещей на нашу душу необъяснимо было бы ощущеніе, какъ пассивное состояніе души: ощущеніе, какъ дѣйствіе, предполагаетъ причину. Но тутъ Кантъ и допустилъ непослѣдовательность: законъ причины и дѣйствія есть одна изъ основныхъ формъ снѣтеза нашей познавательной дѣятельности, имѣющая чисто субъективное значеніе, и Кантъ совсѣмъ не по праву распространилъ значеніе этого закона на вещи, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ, внѣ нашего духа, признавъ существованіе ихъ и дѣйствіе ихъ на нашу душу. Эта непослѣдовательность въ выводахъ Кантовой философіи вызвала попытки возсоздать всю систему человѣческаго знанія единственно изъ того, что присуще только субъекту,—изъ однихъ только данныхъ сознанія, и устранить въ процессѣ познанія всякое участіе вещи, существующей внѣ нашего духа. Такого рода попытки и принадлежатъ новѣйшей идеалистической философіи, основателемъ которой былъ *Фихте*; дальнѣйшее развитіе этой философіи принадлежитъ *Шеллингу* и *Гегелю*.

**Фихте.**—Иоганнъ Готтлибъ Фихте род. въ Рамменау (въ Верхней Лузаціи) въ 1762 г. Сначала онъ готовился къ званію пастора и 18 лѣтъ поступилъ въ Іенскій университетъ для изученія теологіи, но занимался здѣсь преимущественно философіей. Окончивъ университетъ, Фихте нѣкоторое время занималъ мѣсто домашняго наставника въ одномъ семействѣ въ Швейцаріи. Затѣмъ онъ переселился въ Лейпцигъ, гдѣ занимался преподаваніемъ частныхъ уроковъ и гдѣ познакомился съ сочиненіями Канта. Философія Канта, по словамъ самого Фихте, произвела полный переворотъ въ его умѣ -- и главнымъ образомъ этическою своею частію. Послѣ нѣкоторыхъ попытокъ устроиться болѣе прочнымъ образомъ, Фихте отправился въ Кенигсбергъ—къ Канту и вмѣсто рекомендательнаго письма представилъ Канту рукопись своего сочиненія: „Критика всякаго откровенія“. Кантъ сразу оцѣнилъ выдающійся философскій талантъ Фихте. „Критика“ вскорѣ появилась въ печати безъ имени автора и встрѣчена была громкими одобреніями, частію впрочемъ потому, что ошибочно была при-

нята за произведеніе Канта. Когда открыто было имя автора, то Фихте получалъ предложеніе занять въ Іенскомъ университетѣ кафедру философіи (въ 1793 г.). Но въ 1799 г. Фихте, вслѣдствіе одного направленного противъ него обвиненія въ атеизмъ, долженъ былъ выдти въ отставку. Послѣ болѣе или менѣе кочевой жизни, въ 1805 г. онъ получалъ должность профессора въ Эрлангенѣ, а затѣмъ въ Берлинѣ. Когда началась война Германіи за освобожденіе (въ 1813 г.), Фихте сталъ въ ряды волонтеровъ, и черезъ годъ (въ 1814 г.) умеръ, заразившись нервной лихорадкой. Фихте всю жизнь оставался человѣкомъ съ великой и твердой душой, рѣзко и ярко выдѣлявшимся изъ среды современнаго общества.

Философская дѣятельность Фихте представляетъ два различныхъ періода—іенскій и берлинскій; изъ нихъ въ исторіи философіи имѣетъ значеніе одинъ первый періодъ. Главнѣйшія сочиненія Фихте этого періода суть: „Основанія всего наукоученія“, „Основанія естественнаго права“, „Система нравственнаго ученія по принципамъ наукоученія“.

*Ученіе Фихте о н и не я.*—Кантъ различалъ въ познаніи формы его, которыя онъ признавалъ *субъективнымъ* элементомъ, и матеріалъ, который онъ признавалъ *объективнымъ* элементомъ. Но если субъективное есть то, что существуетъ только въ нашемъ сознаніи, то и объективное не есть ли то, что только лишь *полагается нашимъ сознаніемъ* какъ существующее внѣ его, но на самомъ дѣлѣ не существуетъ независимо отъ него? Нельзя ли и все, что мы признаемъ за объективное, вывести изъ того же начала—изъ сознанія? Таковъ основной вопросъ, изъ котораго выходитъ философія Фихте. Фихте не соглашается съ Кантомъ, что матеріалъ познанія получается чрезъ воздѣйствіе вещей самихъ въ себѣ на сознающей субъектъ, и выводитъ какъ формы познанія, такъ и матеріалъ его изъ дѣятельности самосознанія или самосознающаго *я*. Самосознаніе состоитъ въ томъ, что *я* является и субъектомъ и вмѣстѣ объектомъ, что оно противопоставляетъ себѣ, какъ сознающему субъекту, себя же, какъ сознаваемый объектъ,—безъ этой противоположности невозможно было бы и самое сознаніе. Утверждая самого себя какъ субъектъ, *я* отличаетъ себя

отъ объекта, который не есть *я*, или есть *не-я*; утверждая себя, *я* такимъ образомъ утверждаетъ или производитъ *не-я*, производитъ свою противоположность,—миръ объективный. Самосознающее *я*, противопоставляя себя самому себѣ, какъ субъектъ и объектъ, такимъ образомъ становится началомъ двухъ противоположныхъ мировъ—субъективного и объективного. Это самосознающее *я*, какъ такое начало, не есть какоенибудь индивидуальное человеческое сознание, но есть абсолютное всеобщее *я*. Когда оно производитъ *не-я* (вѣннй миръ), то оно уступаетъ ему часть своей реальности и тѣмъ самымъ ограничиваетъ себя или отрицаетъ, потому что перестаетъ быть *я* и превращается въ *не-я*. Такимъ образомъ въ самомъ *я* возникаетъ противорѣчiе, ибо оно является и субъектомъ и объектомъ, и *я*, и *не-я*. Какъ возможно, чтобы въ одномъ *я* соединены были и *я* и *не-я*? Эта возможность открывается изъ того, что происшедшее изъ *я не-я* въ сущности есть само себя ограничивающее *я*, вслѣдствiе чего *я* и *не-я* являются ограниченными, такъ что *я* частью есть *не-я* и *не-я* частью есть *я*; *не-я*, т. е. объективный миръ есть ограниченiе для *я*, но онъ существуетъ только въ силу дѣятельности самого *я*. Если же объективный миръ представляется нашему сознанию, какъ нѣчто данное, и полагается нашимъ сознаниемъ, какъ существующее отдѣльно и независимо отъ него, то это объясняется тѣмъ, что актъ раздвоенiя *я* на противоположность *я* и *не-я* происходитъ за предѣлами сознания и служить именно условiемъ, при которомъ является и только можетъ явиться сознание: предъ сознаниемъ такимъ образомъ объективный миръ является уже какъ готовый продуктъ и какъ проявленiе силы неизвѣстной сознанию.—Когда *я* производитъ *не-я* и тѣмъ самымъ ограничиваетъ себя, то оно, какъ ограничиваемое, является страдательнымъ, и, какъ поставляющее себя въ страдательное состоянiе чрезъ произведенiе ограничивающаго *не-я*, оно обращается въ начало познающее; *я* и производитъ объективный миръ, и вмѣстѣ и познаетъ его, и чрезъ то именно и познаетъ, что производитъ. Но положивъ себѣ ограниченiе чрезъ произведенiе *не-я*, *я* стремится снять это ограниченiе, освободиться изъ своего страдательнаго состоянiя,

сдѣлаться свободнымъ—и, какъ устраняющее свое ограниченіе, оно составляетъ основу практической дѣятельности. Это стремленіе къ свободной дѣятельности составляетъ самую сущность абсолютнаго я. Отсюда опредѣляется и основной принципъ дѣятельности каждаго конечнаго или индивидуальнаго я (такъ какъ въ конечномъ я, какъ въ своемъ моментѣ, выражается я абсолютное),—этимъ принципомъ является стремленіе къ свободѣ ради самой свободы. Отсюда задача жизни человѣка состоитъ въ такомъ дѣйствіи на чувственный міръ, посредствомъ котораго я дѣлалось бы все болѣе и болѣе свободнымъ, все болѣе и болѣе осуществлялась бы власть я надъ *me*—я. Это стремленіе дѣйствовать свободно, чтобы достигать все большей и большей свободы, есть нравственное назначеніе человѣка. Какъ разумное существо, человѣкъ долженъ выполнять свое назначеніе не слѣпо, но долженъ дѣйствовать съ яснымъ сознаніемъ, что нѣчто принадлежитъ къ его назначенію или есть его долгъ. Поэтому высшимъ правиломъ нравственности является такое: „поступай всегда сообразно съ лучшимъ разумѣніемъ твоего долга“, или: „дѣйствуй по твоей совѣсти“.—Съ изложенными основаніями ученія Фихте стоятъ въ тѣсной связи его религіозныя воззрѣнія,—они вообще сводятся къ вѣрѣ въ нравственный порядокъ міра, но этой вѣрой и исчерпывается вся религіозная вѣра Фихте; онъ не признавалъ существованія личнаго Бога,—Богъ, по его воззрѣнію, и есть самый нравственный міропорядокъ, прогрессивно реализующаяся въ мірѣ свобода.

**Шеллингъ.**—Фридрихъ-Вильгельмъ-Іосифъ Шеллингъ род. въ 1775 г. въ Леонбергѣ въ Виртембергѣ. 15-ти лѣтъ онъ поступилъ въ теологическій университетъ въ Тюбингенѣ и 17-ти лѣтъ былъ уже магистромъ университета. По окончаніи университета въ Тюбингенѣ, онъ слушалъ лекціи въ Лейпцигѣ, затѣмъ, прибывъ въ Іену, сдѣлался ученикомъ и сотрудникомъ Фихте, а когда послѣдній удалился изъ Іены, Шеллингъ занялъ здѣсь его мѣсто профессора философіи. Потомъ онъ былъ послѣдовательно—профессоромъ въ Вюрцбургѣ, членомъ академіи наукъ въ Мюнхенѣ, профессоромъ въ Эрлангенѣ, Мюнхенѣ и наконецъ въ Берлинѣ. Умеръ въ 1854 г. Шеллингъ

былъ весьма рано начавшимъ и необыкновенно плодовитымъ писателемъ <sup>1)</sup>. Однако въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ онъ не развивалъ отдѣльныя отрасли философіи изъ одного принципа, но постоянно видоизмѣнялъ и преобразовывалъ свою систему. Мы изложимъ сущность ученія Шеллинга въ томъ его видѣ, какъ оно сложилось первоначально, такъ какъ на ходъ развитія философіи Шеллингъ оказалъ вліяніе главнымъ образомъ тѣмъ, что онъ выработалъ въ первый періодъ своей философской дѣятельности.

*Главныя положенія ученія Шеллинга о природѣ и духѣ.*—Философія Шеллинга прямо выходитъ изъ ученія Фихте о *я* и *не—я*. Фихте призналъ внѣшній міръ (природу) простымъ только *не—я*, т. е. простымъ объектомъ абсолютнаго *я*, только необходимымъ феноменомъ въ жизни сознанія. Но если природа существуетъ только какъ объектъ сознанія, который оно необходимо противопоставляетъ себѣ, то это значитъ, что природа столько же обуславливается сознающимъ *я*, сколько и само оно обуславливается природой, — какъ нѣтъ объекта безъ субъекта, такъ точно нѣтъ и субъекта безъ объекта. А эта взаимная обусловленность *я* и *не—я*, духа и природы, очевидно, говоритъ о томъ, что если существуетъ абсолютное начало, то его нужно искать ни въ *я* (духѣ), ни въ *не—я* (природѣ), — оно должно быть выше противоположности того и другого, оно должно равномерно проявляться и въ природѣ и духѣ, т. е. оно можетъ быть только безразличіемъ или тождествомъ субъекта и объекта, духа и природы. Къ такому пониманію абсолютнаго и приходитъ философія Шеллинга. По ученію Шеллинга, *я* и *не—я* (духъ и природа) — оба исходятъ изъ высшаго начала, которое не есть ни *я*, ни *не—я*, но есть *безразличіе* и *тождество* этихъ противоположностей. Поэтому порядокъ вещей (порядокъ реальный) и порядокъ проявленій духа (порядокъ идеальный), какъ тожде-

<sup>1)</sup> Главныя сочиненія Шеллинга: „Идеи къ философіи природы, „О душѣ міра“, „Первое начертаніе натурф-іа“, „Система трансцендентальнаго идеализма“, „Бруно или о естественномъ и божественномъ принципѣ вещей“, „Чтенія о методѣ академическихъ занятій“, „Филос. размысл. о сущности челов. свободы“, „Философія откровенія“. Въ исторіи философіи большее значеніе имѣютъ первыя 4-ре указанна сочиненія.

ственные въ своемъ источникѣ, не могутъ быть противоположны другъ другу. Природа не можетъ быть чуждою духа; но какъ сознание (духъ) есть двойство субъекта и объекта, такъ точно этимъ двойствомъ субъективнаго и объективнаго должна быть и природа, ибо здѣсь дѣйствуетъ тоже начало, что и въ духѣ; природа и духъ имѣютъ только то различіе, что тогда какъ въ духѣ преобладаетъ субъективная сторона, почему наше я есть субъектъ по преимуществу, въ природѣ, напротивъ, преобладаетъ объективная сторона, такъ что природа по преимуществу есть объектъ. Будучи столь же непосредственнымъ проявленіемъ абсолютнаго, какое непосредственное проявленіе его представляетъ мыслящій духъ, природа есть рядъ ступеней того-же самаго развитія, послѣднею ступенью котораго является человѣческое сознание, такъ что цѣлое бытіе всегда представляетъ полное равновѣсіе идеальнаго и реального: „природа есть разумъ осуществленный, духъ—разумъ мыслящій“, или: природа есть видимый духъ, духъ—невидимая природа.—Задача философіи, по Шеллингу, заключается въ томъ, что воспроизвести въ непосредственномъ созерцаніи самоосуществленіе абсолютнаго, какъ оно совершается въ природѣ и духѣ, почему философія распадается на двѣ главныя части: философію природы и философію духа. Самоосуществленіе абсолютнаго, какъ въ природѣ, такъ и въ духѣ, вообще состоитъ въ томъ, что тожество (субъекта и объекта), какое въ себѣ представляетъ абсолютное, переходитъ въ двойство, распадается на противоположности, но это раздвоеніе абсолютнаго снова образуетъ единство, чтобы опять начать тотъ же процессъ. Въ силу внутренняго закона (самосознанія) абсолютное противопоставляетъ себя самому себѣ и чрезъ это возникаетъ противоположность безконечнаго и конечнаго. Вся жизнь природы направляется въ осуществленію безконечнаго въ конечномъ и отсюда въ природѣ мы находимъ дѣйствіе двухъ силъ: силы положительной, стремящейся въ безконечность и проявляющейся въ непрерывной производительности природы, и силы отрицательной, ограничивающей и опредѣляющей дѣйствіе первой силы. Взаимодѣйствіе этихъ противоположныхъ силъ обнаруживается въ непрерывномъ

образованіи продуктовъ, въ которыхъ эта противоположность приводится къ единству, такъ что каждый предметъ природы является единствомъ противоположнаго. Законъ этотъ проясляется повсюду въ природѣ: въ явленіяхъ магнетизма, электричества, въ химическихъ соединеніяхъ и наконецъ въ органическихъ существахъ (въ различіи половъ). Поэтому въ природѣ нѣтъ ничего мертваго, въ ней повсюду жизнь, движеніе,—вездѣ борьба двухъ силъ, которыя однако связываются однимъ началомъ, и это начало Шеллингъ называетъ *душою міра*.—Тогда какъ жизнь природы направляется къ осуществленію безконечнаго въ конечномъ, вслѣдствіе чего въ природѣ надъ идеальнымъ беретъ перевѣсъ реальное, надъ формою—матерія; въ духѣ конечное опять возвращается къ безконечному, вслѣдствіе чего здѣсь, наоборотъ, идеальное беретъ перевѣсъ надъ реальнымъ, форма—надъ матеріей. Самоосуществленіе абсолютнаго въ духѣ (возвращеніе конечнаго къ безконечному) представляетъ три ступени. Первая ступень состоитъ въ преобразованіи реальнаго въ идеальное, матеріи въ форму,—это составляетъ сущность *теоретической* дѣятельности духа; вторая ступень состоитъ въ перенсеніи идеальнаго на реальное, формы на матерію,—это составляетъ сущность *практической* дѣятельности; третья ступень состоитъ въ абсолютномъ уравновѣженіи идеальнаго и реальнаго, въ приведеніи ихъ въ безразличіе,—это составляетъ сущность *художественнаго творчества*. По философіи Шеллинга искусство изъ всѣхъ видовъ духовной дѣятельности человѣка есть самое совершенное и самое полное откровеніе абсолютнаго.

Гегель.—Георгъ Вильгельмъ Фридрихъ Гегель род. въ Штутгартѣ въ 1770 г. Восемнадцати лѣтъ онъ поступилъ въ Тюбингенскій университетъ для изученія теологіи, занимался здѣсь и философіей, но въ продолженіе своихъ студенческихъ годовъ не отличался особенною ревностью въ изученіи наукъ, такъ что его выпускное свидѣтельство хвалитъ его только за способности, но не за познанія. По окончаніи университета Гегель былъ нѣкоторое время домашнимъ учителемъ, а съ 1801 г. получилъ мѣсто приватъ-доцента въ Іенѣ. Въ первое время своей преподавательской дѣятельности онъ заявилъ себя при-



верженцемъ Шеллинга и не пользовался большимъ одобреніемъ, такъ что имѣлъ очень немногочисленный составъ слушателей. Въ 1805 г. онъ сдѣлался профессоромъ Іенскаго университета (по выходѣ отсюда Шеллинга), но вслѣдствіе военныхъ событій скоро долженъ былъ оставить это мѣсто. Въ Іенѣ Гегель написалъ первое свое главнѣйшее сочиненіе „Феноменологію духа“ и окончилъ его въ самую ночь достопамятной іенской битвы. Послѣ оставленія Іены Гегель нѣкоторое время былъ редакторомъ Бамбергской газеты, затѣмъ занялъ мѣсто ректора въ Юрибергской гимназіи. Въ 1816 г. онъ призванъ былъ на кафедру философіи въ Гейдельбергъ. Но настоящая его слава начинается съ 1818 г., когда онъ былъ приглашенъ профессоромъ въ Берлинъ, гдѣ читалъ лекціи почти по всѣмъ отраслямъ философіи. Съ 1830 г. онъ сдѣлался ректоромъ университета, но въ 1831 г. умеръ отъ холеры, еще при жизни своей основавъ многочисленную школу своихъ послѣдователей. Гегель читалъ свои лекціи вяло и утомительно, такъ что онѣ не могли привлекать къ нему слушателей, но его философія скоро сдѣлалась господствующей философіей и имѣла огромное вліяніе во всѣхъ отрасляхъ наукъ <sup>1)</sup>).

Философія Гегеля есть продолженіе и преобразование Шеллинговой системы тожества, какъ эта послѣдняя въ свою очередь есть преобразование субъективнаго идеализма Фихте. Философія Гегеля въ двоякомъ отношеніи дополняетъ ученіе Шеллинга: 1) она точнѣе опредѣляетъ ту абсолютную сущность, которая должна составлять основаніе природы и духа, и 2) посредствомъ діалектическаго метода строго систематически выводитъ изъ этой сущности все содержаніе познанія и вмѣстѣ бытія. По Гегелю, абсолютную сущность нужно понимать какъ абсолютную идею, которая въ силу внутренняго, діалектическаго закона развиваетъ изъ себя противоположныя опредѣленія—съ тѣмъ, чтобы въ концѣ всего снова привести ихъ къ себѣ, какъ высшему единству. Діалектическій методъ развитія абсолютной идеи, по Гегелю, есть вмѣстѣ и методъ развитія самаго бытія. Въ чемъ состоитъ этотъ методъ?

<sup>1)</sup> Главныя сочиненія Гегеля суть: „Феноменологія духа“, „Логика“, „Энциклопедія фил. наукъ“, „Философія права“, „Философія исторіи“, „Эстетика“, „Ф—ія религіи“, „Исторія ф—ія“.

*Диалектическій методъ Гегеля.*—Гегель призналъ безспорнымъ принципъ тождества субъекта и объекта, вслѣдствіе чего онъ долженъ былъ признать справедливымъ и то положеніе, что все истинное въ понятіи—истинно и объективно. По Гегелю, тождество противоположностей есть условіе всякаго существованія и безъ противоположностей ничего не могло бы быть. Этотъ установленный Гегелемъ законъ составляетъ центръ всей его философской системы. Въ силу этого закона понятія (а понятіе, по Гегелю, есть реальность, объектъ) развиваются такимъ образомъ: каждое понятіе приводитъ къ другому противоположному ему понятію, которое отрицаетъ его; образовавшіяся такимъ образомъ два взаимно исключаютія другъ друга понятія ведутъ къ третьему высшему понятію, которое примиряетъ ихъ противоположность и содержитъ ихъ въ себѣ какъ свои моменты. Это понятіе снова распадется на свои противоположности, которыя снова примиряются въ еще высшемъ понятіи, и т. д. По Гегелю понятія находятся всегда въ движеніи и развитіе ихъ состоитъ въ однообразно повторяющейся смѣнѣ трехъ моментовъ: *тезиса, антитезиса и синтезиса*, т. е. положенія, противоположенія и отрицанія этого противоположенія, или приведенія положенія и противоположенія къ единству. Въ самодвиженіи понятій по этимъ тремъ моментамъ и состоитъ диалектическій методъ Гегеля. Въ силу диалекческаго закона абсолютная идея, которая сама въ себѣ есть положеніе, противопоставляетъ себя самой себѣ, т. е. обращается въ инобытіе и такимъ образомъ создаетъ *природу*; затѣмъ изъ этого самоотчужденія она возвращается къ самой себѣ, т. е. постепенно доходитъ до своего самозванія и такимъ образомъ создаетъ жизнь *духа*. Отсюда вся система Гегеля раздѣляется на три части: 1) ученіе объ абсолютной идеѣ въ себѣ самой или въ ея чисто идеальной сферѣ, 2) ученіе объ абсолютной идеѣ въ ея инобытіи, или ученіе о природѣ, и 3) ученіе объ абсолютной идеѣ въ ея возвращеніи къ себѣ самой, или ученіе о духѣ.

*Ученіе Гегеля объ абсолютномъ* <sup>1)</sup>.—Ученіе Гегеля объ абсо-

<sup>1)</sup> Ученіе объ абсолютномъ у Гегеля составляетъ содержаніе его „Логикѣ“; у Гегеля это есть наука не о формахъ только мышленія, но и о формахъ и сущности самаго бытія, и потому на самомъ дѣлѣ она есть онтологія.

лутномъ имѣть своей задачей показать, какъ мы должны мыслить абсолютное само въ себѣ, т. е. когда оно еще не должно быть мыслимо ни какъ духъ, ни какъ природа. Въ отрѣшеніи отъ всякой конкретной дѣйствительности, абсолютное можетъ быть мыслимо только какъ бытіе логическое, бытіе въ абстрактныхъ элементахъ мыслей, — какъ мысль, движущаяся въ чистыхъ категорическихъ понятіяхъ и въ силу своего самодвиженія въ этихъ понятіяхъ являющаяся основаніемъ всякаго бытія. Сомодвиженіе мысли въ абстрактныхъ понятіяхъ Гегель называетъ образно представленіемъ Бога, какъ Онъ есть въ вѣчномъ существѣ Своемъ прежде созданія природы и конечнаго духа. Какія именно понятія должны относиться къ опредѣленіямъ абсолютнаго, это указывается самымъ діалектическимъ методомъ развитія ихъ; въ силу этого метода опредѣленіями абсолютнаго должны служить вообще только такія понятія, которыя мысль почерпаетъ и развиваетъ единственно и съ необходимостью изъ самой себя и которыя она вынуждена прилагать къ абсолютному послѣ самой полной абстракціи отъ всякаго опытно даннаго содержанія. Исходную точку всего діалекческаго процесса развитія понятій образуетъ понятіе *чистаго бытія*, потому что это понятіе есть самое абстрактное и потому оно должно составлять самое первое опредѣленіе абсолютнаго. Но, будучи самымъ абстрактнымъ, это понятіе есть и самое пустое, — по своей безсодержательности оно въ сущности есть тоже, что и ничто, *небытіе*. Такимъ образомъ возникаетъ противорѣчіе: бытіе есть небытіе, небытіе есть бытіе. Но это противорѣчіе не уничтожаетъ этихъ понятій, а указываетъ только на то, что, взятыя сами по себѣ, они недостаточны и потому требуютъ своего примиренія въ высшемъ понятіи; такимъ понятіемъ является понятіе *быванія* (Werden), которое представляетъ собою синтезъ бытія и небытія (бываніе представляетъ собою переходъ отъ небытія къ бытію и обратно). Понятіе быванія, въ свою очередь, ведетъ къ новому противорѣчію, которое разрѣшается въ новомъ синтезѣ, т. е. въ новомъ еще высшемъ понятіи, и т. д. и т. д... Зная сущность діалекческаго метода Гегеля, мы не будемъ слѣдить далѣе за неизмѣннымъ,

однообразнымъ механизмомъ его выводовъ. Достаточно замѣтить только, что діалектическое движеніе мысли, начавшись съ самаго абстрактнаго и безсодержательнаго, и переходя къ болѣе и болѣе конкретному, обогащаясь все большимъ и большимъ содержаніемъ, направляется вмѣстѣ съ тѣмъ къ большому и большому синтезу этого содержанія и въ концѣ всего доходитъ до идеи цѣлаго (вселенной), завершается образованіемъ *понятія* (ибо понятіе есть то, что обнимаетъ предметъ во всей цѣлости его моментовъ и свойствъ). Цѣлое идеальное, т. е. заключенное только въ мысли, есть *субъективное понятіе*, обнимающее въ себѣ моменты: всеобщности, частности и индивидуальности (единичности). Но субъективное понятіе (субъективное цѣлое) есть нѣчто содержащее и однако не имѣющее реального содержащаго,—значитъ есть противорѣчіе. Противорѣчіе это разрѣшается тѣмъ, что мысль стремится реализироваться или объективироваться и становится *объективнымъ понятіемъ*, т. е. переходитъ во внѣшнее, объективное цѣлое, которое называется вселенной; при чемъ моменты субъективнаго понятія: всеобщность, частность и индивидуальность объективируются поочередно въ механизмъ, химизмъ и организмъ. Но какъ субъективное понятіе образуется для того, чтобы объективироваться, такъ и міръ (объективированное понятіе) возникаетъ не для того, чтобы оставаться чуждымъ сознанію, но онъ существуетъ *для* сознанія. Когда мысль сознаетъ и созерцаетъ объективированное свое созерцаніе (міръ), и созерцаетъ это не какъ что-либо чуждое ей, но какъ саму себя, она становится *абсолютной идеей*. Въ понятіи абсолютной идеи завершается весь діалектическій процессъ развитія; абсолютная идея такимъ образомъ есть самоцѣль всего этого процесса, самодѣлательно въ немъ реализующаяся.

*Ученіе Гегеля о природѣ и духъ.*—а) Природа, по ученію Гегеля, есть саморазвитіе абсолютной идеи, но въ формѣ инобытія, отчужденія отъ себя. Подобно тому, какъ развитіе отвлеченной мысли есть переходъ отъ самаго общаго и неопредѣленнаго къ болѣе и болѣе опредѣленному,—и развитіе природы представляетъ постепенный переходъ отъ общаго, разединеннаго и незаконченнаго цѣлаго къ самому совершен-

ному, объединенному и законченному въ себѣ цѣлому, какимъ является человѣческой организмъ. Соответственно тремъ моментамъ субъективнаго понятія: всеобщности, частности и единичности,—и природа въ своемъ развитіи проходитъ три главные ступени: *механизмъ, химизмъ и организмъ*. Самую низшую ступень природы представляетъ вообще матерія съ дѣйствующей въ ней всеобщей силой тяготѣнія, управляемая только механическими законами. Вторую ступень развитія природы представляютъ такіе процессы въ ней, чрезъ которые матеріальнымъ явленіямъ и тѣламъ сообщается качественное различіе и особенность, и такъ какъ это обусловливается главнымъ образомъ химическими процессами, то эта ступень развитія природы и называется химизмомъ. Третью, высшую ступень развитія природы представляетъ организмъ, который есть наиболѣе полное осуществленіе единства и законченности; а самымъ высшимъ организмомъ является человѣческой организмъ, который не просто только есть самая совершенная индивидуальность, но въ которомъ индивидуальность является сознающимъ свое « субъектомъ. Съ сознанія » въ человѣческомъ субъектѣ начинается исторія развитія духа.

б) Духъ, по ученію Гегеля, есть возвращеніе абсолютной идеи изъ инобытія къ себѣ самой. Въ своемъ возвращеніи изъ инобытія идея проходитъ три ступени, послѣдовательно проявляясь: какъ духъ *субъективный*, какъ духъ *объективный* и какъ духъ *абсолютный*. Субъективный духъ есть такая ступень развитія духа, на которой онъ еще самымъ тѣснымъ образомъ связанъ съ природой и проявляетъ свою жизнь чрезъ постоянное взаимодействіе съ нею, и хотя затѣмъ и доходитъ до сознанія своей свободы, но не выходитъ изъ своей субъективной ограниченности и не осуществляетъ своей свободы въ объективномъ мірѣ. Духъ становится объективнымъ, когда онъ освобождается отъ своей субъективной ограниченности и свое понятія и стремленія, словомъ—свое разумное существо осуществляетъ въ объективномъ мірѣ, именно—въ правовыхъ и нравственныхъ отношеніяхъ, образующихъ въ своей совокупности жизнь государственную; такъ что государство есть истинный міръ объективнаго духа. Наконецъ абсолютный духъ

есть такая ступень развитія духа, на которой различіе субъективнаго и объективнаго исчезаетъ, на которой исчезаетъ вообще всякая противоположность, а слѣдовательно и ограниченіе, и духъ является самимъ собою, т. е. истинно безконечнымъ, и, какъ безконечное, является предметомъ своего сознанія. Сферами духовной жизни и дѣятельности, въ которыхъ осуществляется абсолютный духъ, являются: *искусство, религія и философія*. Въ искусствѣ абсолютное есть предметъ непосредственнаго созерцанія (прекрасное есть абсолютное въ чувственномъ существованіи); въ религіи абсолютное является предметомъ чувства и представленія; наконецъ, въ философіи оно становится предметомъ чистаго мышленія. Философія есть высшее откровеніе абсолютнаго, — она есть сама себя мыслящая абсолютная идея.

#### *Идеал-реалистическая философія.*

Этимъ общимъ именемъ могутъ быть обозначены такія философскія ученія новѣйшаго времени, которыя въ противоположность чистому идеализму, стремившемуся все изъяснить изъ одного умозрѣнія, изъ чистой мысли, пытаются въ объясненіи познаваемого міра остаться въ границахъ фактовъ опыта, и хотя, вмѣстѣ съ идеализмомъ, считаютъ весь чувственно воспринимаемый міръ совокупностію явленій, а не вещей самихъ себѣ, но не считаютъ явленія просто только нашими представленіями, т. е. произведеніями мыслящаго разума, а признаютъ ихъ за проявленія независимой отъ него *реальности* и находятъ возможнымъ, на основаніи данныхъ опыта, познать эту реальность, открыть лежащую за явленіями ихъ сущность и основу. При этомъ, одни ученія пытаются найти эту основу въ томъ, *что* представляется въ опытѣ; другія въ томъ, *кто* представляетъ, т. е. пытаются объяснить сущность бытія по аналогіи съ тѣмъ, что проявляетъ въ себѣ человѣчскій духъ. Попытку перваго рода представляетъ ученіе *Гербарта*, попытку втораго рода представляетъ ученіе *Шопенгауэра* и въ особенности ученіе его послѣдователя *Гартмана* <sup>1)</sup>. Ученіе Гербарта и ученіе Шопенгауэра—Гартмана

<sup>1)</sup> Ученіе Гартмана иногда называется *спиритуалистическимъ реализмомъ*; самъ Гартманъ обозначилъ свое ученіе какъ *трансцендентальный реализмъ*.

возникли независимо одно отъ другаго, но имѣютъ одинъ общій исходный пунктъ—въ философіи Канта.

**Гербартъ.**—Иоганнъ Фридрихъ Гербартъ родился въ Ольденбургѣ въ 1776 г. Во время своего обученія въ Йенскомъ университетѣ онъ былъ слушателемъ Фихте, который имѣлъ на него большое вліяніе, но болѣе сильное вліяніе оказало на него изученіе философіи Канта. По окончаніи университета, пробывъ нѣкоторое время домашнимъ учителемъ, онъ получилъ кафедру въ Геттингенѣ, потомъ сдѣлался преемникомъ Канта въ Кенигсбергѣ и наконецъ возвратился снова въ Геттингенъ, гдѣ и умеръ 1841 г. <sup>1)</sup>

*Ученіе Гербарта о простыхъ реальностяхъ, какъ сущности бытія.*—По Гербарту дѣло философіи должно состоять въ томъ, чтобы принять познаваемый міръ такимъ, каковъ онъ есть, и объяснить его. Поэтому всякое философствованіе должно начинаться съ опыта, опытъ долженъ быть и объектомъ и основаніемъ философіи; чего не надо въ опытѣ, то не можетъ быть предметомъ мышленія. Но начинаясь съ опыта, философское мышленіе сейчасъ же встрѣчается съ такими понятіями, которыхъ нельзя логически мыслить безъ противорѣчія. Къ опытнымъ понятіямъ, имѣющимъ наиболѣе важное значеніе, но въ то же время содержащимъ въ себѣ противорѣчія, относятся: понятіе „вещи со многими свойствами“, понятіе „измѣненія“ и понятіе „я“. Понятіе вещи со многими свойствами заключаетъ то противорѣчіе, что въ этомъ понятіи единое (вещь) признается множественнымъ (совокупностью свойствъ), утверждается, что единица не едина, что одна вещь есть нѣсколько вещей; въ понятіи измѣненія содержится то противорѣчіе, что вещь мыслится существующей то съ однимъ качествомъ, то съ другимъ, слѣдовательно одна вещь мыслится не какъ одна; наконецъ, понятіе „я“ въ сущности есть то же, что и понятіе вещи со многими свойствами, и потому содержитъ то же противорѣчіе, какъ и это понятіе. Такимъ образомъ весь опытъ съ его основными понятіями превращается въ призракъ.

<sup>1)</sup> Изъ многочисленныхъ сочиненій Гербарта болѣе замѣчательныя суть: „Общая метафизика“, и „Психологія какъ наука, основанная на опытѣ, метафизикѣ и математикѣ“.

Но „какъ дымъ указываетъ на огонь, такъ призракъ указываетъ на бытіе; онъ не только указываетъ, но и вызываетъ насъ на то, чтобы прослѣдить по немъ, гдѣ горитъ“. Хотя всѣ опытные понятія противорѣчивы и потому ихъ непосредственно нельзя перенести на бытіе, но это не значитъ, что ничего реальнато нѣтъ; еслибы ничего не было, то ничего не могло бы и казаться,—если призрачность существуетъ, то должна быть и причина ея, должно быть *истинно, дѣйствительно существующее*. Поэтому, если опытные понятія, какъ противорѣчивыя, и не могутъ быть удержаны, то ихъ нельзя и отвергать совсѣмъ, а только ихъ надо преобразовать, переработать, чтобы сдѣлать ихъ удобомыслимыми, и въ этомъ состоитъ истинная задача метафизики.

Если должно быть „истинное, дѣйствительное бытіе“, то какъ пужно его мыслить? По Гербарту, бытіе должно быть мыслимо какъ *безусловное положеніе* (безъ возможности уничтоженія), исключающее всякое разнообразіе свойствъ, всякую дѣлимость, всякое измѣненіе, ограниченіе и отрицаніе, — оно должно быть мыслимо какъ абсолютно *простое*. Но поэтому оно не можетъ быть единично. Изъ абсолютно простой и единичной реальности нельзя было бы объяснить видимости бытія; послѣдняя всегда представляется намъ какъ связь множественнаго, а это заставляетъ насъ допустить множественность реальнаго, т. е. признать, что есть множество реальныхъ существъ или *реальностей*. При своей множественности реальности однако не ограничиваютъ другъ друга, но каждая реальность остается абсолютнымъ положеніемъ, ибо только протяженные сущности ограничиваютъ другъ друга, а реальности суть сущности непротяженные. То положеніе, которое принимаютъ онѣ въ отношеніи другъ къ другу, есть сопротивленіе, по которому каждая реальность стремится удержать свое качество неизмѣннымъ. Но если измѣненіе не касается самихъ реальностей, то оно тѣмъ не менѣе существуетъ въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Это измѣненіе вообще состоитъ въ томъ, что простыя реальности могутъ существовать „то вмѣстѣ, то не вмѣстѣ“, и въ смѣнѣ совокупнаго и раздѣленнаго существованія ихъ, по Гербарту, состоитъ все истинное бваніе. „Совмѣстность“



реальностей обуславливаетъ явленіе единой вещи со многими свойствами; такимъ образомъ, противорѣчіе, лежащее въ понятіи вещи со многими свойствами, разрѣшается тѣмъ, что вещь (какъ она является намъ) на самомъ дѣлѣ не есть нѣчто единое, а она есть совмѣстность многихъ реальностей. Каждый признакъ, который мы замѣчаемъ въ вещи, есть результатъ соединенія различныхъ реальностей. Если къ прежде существовавшимъ признакамъ прибавляется новый, то въ основаніи этого лежитъ, какъ причина, новое соединеніе реальностей; если уничтожается какой-нибудь признакъ, то это значить, что разрушается прежняя связь реальностей. Этимъ объясняется явленіе измѣняемости вещей и разрѣшается противорѣчіе, лежащее въ понятіи измѣненія: измѣняются безпрестанно не реальности, а только ихъ взаимныя отношенія. Какъ реальности, будучи абсолютными, могутъ входить въ отношенія между собою, для объясненія этого Гербартъ прибѣгаетъ къ понятію „умопостигаемаго пространства“ (которое нужно отличать отъ феноменальнаго пространства). Въ этомъ умопостигаемомъ пространствѣ двѣ реальности могутъ занимать различныя точки и тогда онѣ не находятся ни въ какихъ отношеніяхъ между собою; но онѣ могутъ сойтись въ одномъ и томъ же пунктѣ и тогда слѣдуетъ взаимное проникновеніе ихъ. При этомъ, если онѣ по своимъ качествамъ бываютъ одинаковы, то ихъ взаимное проникновеніе не влечетъ никакого „замѣшательства“, но если онѣ бываютъ противоположны, то между ними произойдетъ борьба, такъ какъ каждая реальность будетъ стремиться къ сохраненію своего качества. Этимъ взаимодействіемъ реальностей объясняется у Гербарта не только весь матеріальный, но и психическій міръ.

*Психологическія идеи Гербарта.*— Душа человѣческая, по ученію Гербарта, есть простая реальность, и какъ таковая—она вѣчна, неразрушима. Какъ сущность простая, душа не обладаетъ различными способностями; все, что происходитъ въ ней, есть не что иное, какъ ея „самосохраненія“, въ которыхъ она обнаруживается, вступая въ различныя отношенія къ другимъ реальностямъ. Эти „самосохраненія“ души суть ея представленія. Каждое представленіе есть актъ самоутвержденія, само-

сохраненія души (субъекта) при встрѣчѣ съ какою-нибудь реальностью (объектомъ), которая ее затрогиваетъ; поэтому представленія могутъ измѣняться до безконечности, смотря по безконечному разнообразію объектовъ, которые затрагиваютъ душу. Въ своихъ отношеніяхъ другъ къ другу представленія дѣлаются силами и находятся въ постоянномъ движеніи; въ постоянномъ движеніи представленій—то въ сознаніе, то изъ сознанія, собственно и состоитъ психическая жизнь. Теченіе этой жизни совершается по общимъ законамъ статики и механики и можетъ быть опредѣлено при помощи математическихъ методовъ, которые Гербартъ и пытался ввести въ психологію. Когда встрѣчаются представленія однородныя или различныя (диспаратныя), то они сливаются одни съ другими; но когда встрѣчаются представленія или отчасти или вполнѣ противоположныя, то они задерживаютъ, гнетутъ и давятъ другъ друга, при чемъ болѣе сильныя представленія или совсѣмъ вытѣсняють изъ сознанія или потемняютъ въ немъ представленія болѣе слабыя; это уравновѣшеніе представленій опредѣляется по началамъ статики. Съ другой стороны, вытѣсненныя изъ сознанія представленія не исчезаютъ совсѣмъ; они находятся, такъ сказать, у порога сознанія и при благоприятныхъ условіяхъ, именно—когда они соединяются съ другими однородными представленіями, вторгаются опять въ сознаніе; это движеніе представленій опредѣляется по началамъ механики. Все то, что обыкновенная психологія различаетъ какъ особыя способности души,—какъ чувствованія, желанія и проч., все это не что иное, какъ спеціальныя разности въ отношеніяхъ представленій. Чувствованія суть не что иное, какъ испытываемыя задержки или содѣйствія въ движеніи представленій. Желаніе есть стремленіе задержаннаго представленія устранить свое препятствіе и выдти на поверхность сознанія. Воля есть желаніе, соединенное съ представленіемъ достижимости того, къ чему направляется желаніе. Сумма всѣхъ взаимоотношеній представленій образуетъ общее сознаніе нашего „я“.

Шопенгауэръ.—Артуръ Шопенгауэръ род. въ 1788 г. въ Данцигѣ; образованіе получилъ въ Геттингенскомъ университетѣ,

гдѣ занимался естествознаніемъ, исторіей и особенно философіей. Изъ философовъ Шопенгауэръ изучалъ преимущественно Платона и Канта; потомъ онъ занимался индѣйскими древностями (особенно относящимися къ буддизму), и все это имѣло большое вліяніе на характеръ его собственнаго философскаго ученія. Пробывъ нѣкоторое время приватъ-доцентомъ при Берлинскомъ университетѣ и не имѣвъ здѣсь особеннаго успѣха. Шопенгауэръ затѣмъ жилъ частнымъ человѣкомъ во Франкфуртѣ на М., гдѣ и умеръ въ 1860 г. <sup>1)</sup>).

*Основные положенія ученія Шопенгауэра.*—Шопенгауэръ, какъ и Кантъ, считаетъ міръ нашимъ субъективнымъ представленіемъ, но не отрицаетъ объективной реальности міра (какъ сдѣлалъ Фихте) и не считаетъ эту реальность непознаваемой (какъ Кантъ). Признавая, что все человѣческое познаніе происходитъ отъ чувственныхъ воспріятій, которыя связываются чисто субъективными формами пространства, времени и причинности, Шопенгауэръ утверждаетъ поэтому, что міръ *внѣшняго* воспріятія есть сполна наше субъективное представленіе; и если бы источникомъ нашего знанія служили только внѣшнія воспріятія, то мы ничего не знали бы объ истинной реальности міра. Но у насъ есть другой источникъ познанія, который даетъ намъ возможность проникнуть въ самую сущность бытія,—этотъ источникъ есть наше внутреннее чувство. Здѣсь бытіе дѣлается доступнымъ *непосредственному сознанію*, здѣсь оно не совнѣ представляется, а изнутри обнимается сознаніемъ; поэтому обращая вниманіе на непосредственное содержаніе сознанія, мы, очевидно, можемъ дойти до познанія истинно сущаго. Чѣмъ же оно должно быть по свидѣтельству нашего непосредственнаго сознанія? Наше сознаніе говоритъ намъ, что самое существенное и основное въ насъ есть *воля*, ибо только она, какъ начало дѣйствія отъ себя и для себя. вполнѣ самобытна, тогда какъ все другое въ нашей внутренней жизни зависитъ отъ воли. И если истинное существо человѣка составляетъ воля, то по аналогіи мы имѣемъ право

<sup>1)</sup> Главныя сочиненія Шопенгауэра суть: „Міръ какъ воля и представленіе“, „О волѣ въ природѣ“, „Двѣ основныя проблемы этики“.

заклѹчить, что воля есть также сущность и основаніе и всѣхъ другихъ существъ,—что „воля, какъ всеединая вещь въ себѣ, есть единственно истинно реальное, единственно первоначальное въ мірѣ, гдѣ все остальное есть только явленіе, т. е. простое представленіе“. Сама въ себѣ воля не причастна формамъ пространства и времени, а потому въ ней нѣтъ никакого множества, она чужда всякаго измѣненія. По отношенію къ волѣ весь представляемый нами пространственно-временный міръ, міръ измѣненій, управляемый закономъ причинности, имѣетъ значеніе лишь объекта, подъ которымъ воля совершаетъ саму себя, онъ служитъ „объективацией“ воли. Сама въ себѣ воля есть *желаніе бытія*, хотѣніе жизни и въ силу этого хотѣнія она объективируется и непрерывно производитъ міръ феноменальный, дѣйствуя по неизмѣннымъ законамъ и сообразно неизмѣннымъ типамъ или вѣчнымъ формамъ (идеямъ). Но производя міръ феноменальный, воля чрезъ это вступаетъ въ борьбу сама съ собою, ибо каждый ея феноменъ долженъ отстаивать отъ другаго свое существованіе, каждая ступень ея должна оспаривать у другой матерію, пространство, время. Поэтому, воля, стремясь къ жизни, къ существованію, въ дѣйствительности никогда не достигаетъ истиннаго удовлетворенія; потому-то міръ въ дѣйствительномъ своемъ существованіи представляетъ только безконечныя страданія. Такъ Шопенгауэръ приходитъ къ самому рѣшительному *пессимизму*. Воля по самой сущности своей есть стремленіе; всякое стремленіе проистекаетъ изъ неудовлетворенности своимъ состояніемъ и пока стремленіе не удовлетворено, оно является страданіемъ. Но всякое удовлетвореніе воли бываетъ непродолжительно, за нимъ вновь слѣдуетъ неудовлетворенность, стремленіе, страданіе, и такимъ образомъ стремленіе, а вмѣстѣ съ нимъ страданіе должны продолжаться безъ конца. Поэтому „жизнь не стоитъ того, чтобы ее жить, небытіе надо предпочесть бытію“. И самое лучшее, что можетъ сдѣлать человекъ, какъ разумное существо, это-то, чтобы, убѣдившись въ тщетности жизни, отказаться отъ желанія бытія, жизни, наслажденій. Истиннымъ выраженіемъ такого отрицанія воли къ жизни служитъ аскетизмъ, который Шопенгауэръ признавалъ за единственный путь, ведущій къ нравственности.

Гартманъ.—Карлъ Робертъ Эдуардъ фонъ Гартманъ род. въ 1842 году въ Берлинѣ. Нѣкоторое время онъ служилъ офицеромъ, но вслѣдствіе болѣзни долженъ былъ оставить эту службу и съ тѣхъ поръ живетъ частнымъ человѣкомъ. Его философія есть прямая наслѣдница философской системы Шопенгауэра, которую она нѣсколько преобразуетъ и развиваетъ далѣе, при чемъ пользуется индуктивнымъ методомъ естественныхъ наукъ <sup>1)</sup>.

*Основныя черты философіи Гартмана.*—Подобно Шопенгауэру, и Гартманъ сводитъ все существующее къ единой духовной сущности. Но тогда какъ Шопенгауэръ эту сущностию признавалъ неразумную волю, Гартманъ приписываетъ абсолютной сущности два атрибута: волю и вмѣстѣ представленіе, такъ какъ существованіе ихъ другъ безъ друга считаетъ невозможнымъ. Воля необходимо предполагаетъ два представленія, одно—настоящаго состоянія, отъ котораго она желаетъ освободиться, другое—будущаго состоянія, къ которому она стремится; безъ опредѣленнаго содержанія, т. е. безъ представленія воля не можетъ существовать. Точно также и представленіе необходимо предполагаетъ волю, безъ которой оно не могло бы быть даже вызвано къ существованію. Итакъ воля и представленіе нераздѣльны. Но воля и представленіе, какъ факты нашего индивидуальнаго сознанія, очевидно, принадлежать къ явленіямъ; воля и представленіе, какъ всеобщая, абсолютная сущность, не обнимаются предѣлами индивидуальнаго сознанія, бесконечно превышаютъ всякую индивидуальную сознательность, и въ этомъ смыслѣ единство воли и представленія, какъ абсолютную сущность, Гартманъ называетъ „Безсознательнымъ“ или (по исправленному выраженію) „Сверхсознательнымъ“. При помощи индуктивнаго метода Гартманъ доказываетъ, что въ міровой жизни всюду дѣйствуетъ это „Безсознательное“; все, что представляетъ въ себѣ какую либо цѣлесообразность, все это у Гартмана служитъ доказательствомъ

<sup>1)</sup> Главныя сочиненія Гартмана суть: „Философія Безсознательнаго“, „Феноменология нравственнаго сознанія“, „Религіозное сознаніе человѣчества въ постепенномъ ходѣ его развитія“, „Религія духа“, „Эстетика“.

проявленія въ міръ воли, дѣйствующей сообразно съ представленіемъ, ибо всякое цѣлесообразное дѣйствіе, по Гартману, необходимо предполагаетъ представленіе цѣли и желаніе достигнуть ее. Въ различныхъ отправленияхъ и свойствахъ животнаго организма (отправленияхъ спиннаго мозга, инстинктивныхъ дѣйствіяхъ, рефлексивныхъ движеніяхъ, такъ называемой цѣлебной силѣ организма и др.), въ различныхъ проявленіяхъ жизни человѣческаго духа (половой любви, эстетическомъ сужденіи, художественномъ творествѣ, образованіи языка и пр.), во всѣхъ важнѣйшихъ проявленіяхъ растительной жизни — вездѣ Гартманъ находитъ присутствіе цѣлесообразно дѣйствующаго безсознательнаго начала; самые матеріальные атомы онъ сводитъ къ тому же началу, представляя ихъ какъ дѣятельныя силы, которымъ всегда присуще стремленіе по извѣстному направленію и которыя, слѣдовательно, носятъ въ себѣ безсознательное представленіе цѣли. Такимъ образомъ, сводя все къ „безсознательному“, Гартманъ превращаетъ все бытіе въ царство воли и представленія. Сначала, по Гартману, въ слѣпой волѣ „безсознательнаго“ возникаетъ неразумное стремленіе къ бытію; но такъ какъ воля сама по себѣ не имѣетъ содержанія, то она осталась бы навсегда въ состояніи „вѣчнаго томленія“, если бы не подчинила себѣ представленія; подчиняя себѣ (обнимая) представленіе, воля находитъ себѣ содержаніе, и ея стремленіе къ бытію находитъ свое удовлетвореніе въ бытіи міра,— въ этомъ завязка міроваго процесса. Но находя свое удовлетвореніе,—производя міръ, воля по своему неразумію не достигаетъ ничего иного, кромѣ бѣдствій и страданій; воля, будучи по сущности своей неразумной (алогичной), когда проявляется въ дѣйствіи, то по результатамъ своего хотѣнія становится противоразумной (антилогичною), потому что, стремясь къ удовлетворенію, воля достигаетъ прямой противоположности своего стремленія. Вслѣдствіе этого задачей „безсознательнаго“ является измѣнить противоразумное хотѣніе воли, которому обязанъ міръ своимъ существованіемъ, въ нехотѣніе и привести все къ безмятежности небытія. Для этого необходимо *сознаніе* неразумія самаго бытія, а для этого „безсознательное“ создаетъ *сознательныхъ* (человѣческіе) индивидуумы, которые, достигая все

большаго и большаго развитія сознанія, въ концѣ всего должны будутъ проникнуться убѣжденіемъ въ безсмысленности всего бытія, возстать противъ безумія воли, породившей міръ, и соединить всѣ усилія къ тому, чтобы опять настала совершенный покой небытія. Въ этомъ должна состоять развязка міроваго процесса.

*Пессимизмъ Гартмановой философіи.*—По Гартману, міръ, какъ произведеніе неразумной воли, самымъ происхожденіемъ своимъ осужденъ на страданія. Хотя дѣйствіемъ всевѣдущаго „безсознательнаго“ міръ устроенъ настолько хорошо и премудро, насколько то возможно, такъ что существующій міръ Гартманъ признаетъ лучшимъ между всѣми возможными мірами; но такъ какъ и возможно лучший міръ, по Гартману, можетъ быть очень дурень, то Гартманъ приходитъ къ тому, что существующій міръ все-таки хуже простаго небытія, чистаго ничто. Въ самомъ дѣлѣ, высшею цѣлю міроваго процесса, по Гартману, можетъ быть только счастье, ибо только оно одно можетъ быть разумнымъ оправданіемъ міроваго бытія; но въ дѣйствительности вся міровая жизнь полна бѣдствій, въ человѣческой жизни горе безмѣрно преобладаетъ надъ радостію. Это свое пессимистическое воззрѣніе Гартманъ подкрѣпляетъ всевозможными—и положительными и отрицательными доказательствами и представляетъ его какъ результатъ тщательнаго анализа всего, что можетъ служить условіемъ радости или горя, наслажденія или страданія. Гартманъ доказываетъ, что не только въ настоящее время, и въ мірѣ вообще, и въ жизни человѣка, страданія имѣютъ большой перевѣсъ надъ удовольствіями, но это и *всегда* такъ должно быть, потому что сколько бы ни совершенствовалось человѣчество, оно никогда не освободится отъ величайшихъ бѣдствій, каковы: болѣзни, старость, нужда и т. п. А если такъ,—если счастье, которое, какъ сказано, только одно можетъ быть разумнымъ оправданіемъ міроваго бытія, не только не достигается, но въ мірѣ оказывается столько горя, что небытіе должно быть предпочтено предъ бытіемъ; то исторія міра не можетъ имѣть иной цѣли, какъ приведеніе воли, породившей міръ, въ состояніе покоя, уничтоженіе воли къ жизни, къ бытію. Средствомъ къ достиженію

этой цѣли можетъ служить только все большее и большее развитіе сознанія, потому что чѣмъ болѣе оно будетъ развиваться, тѣмъ совершеннѣе будетъ прозирать всѣ бѣдствія бытія, тѣмъ болѣе будетъ освобождаться отъ господства воли и бороться съ неразуміемъ ея, такъ что настанетъ наконецъ время, когда человѣчество, убѣдившись въ безуміи всѣхъ своихъ стремленій и надеждъ, „будетъ порываться только къ абсолютной безсознательности, къ нирванѣ, къ ничто“. Начало этой развязки пока еще не видно, но Гартманъ убѣжденъ, что она не оставитъ ждать себя особенно долго.

### *Новѣйшій германскій матеріализмъ.*

Послѣ того, какъ идеалистическое направленіе нѣмецкой философіи, начавшись съ Канта и послѣдовательно развиваясь, въ ученіи Гегеля дошло до самыхъ крайнихъ своихъ предѣловъ, въ развитіи философской мысли въ Германіи происходитъ рѣзкій поворотъ въ противоположную сторону, выразившійся въ возникновеніи и быстромъ развитіи совсѣмъ противоположнаго направленія—матеріализма. Появленіе этого направленія, съ одной стороны, было естественной реакціей противъ крайностей идеализма, дошедшаго въ своихъ послѣднихъ результатахъ до полного пренебреженія къ фактамъ опыта и къ результатамъ опытныхъ естественно-научныхъ изслѣдованій; въ противоположность этому—матеріализмъ выходитъ изъ исключительнаго довѣрія къ фактамъ внѣшняго опыта, и тогда какъ идеализмъ признавалъ дѣйствительно существующимъ только то, къ чему съ необходимостію приводитъ лишь путь умозрѣнія, матеріализмъ сталъ признавать дѣйствительное бытіе только за одною чувственно наблюдаемою стороною существующаго. Съ другой стороны, къ матеріалистическому направленію велъ крайній идеализмъ Гегелевой философіи и положительнымъ образомъ. Первый поворотъ въ нѣмецкой философіи къ матеріализму представляетъ ученіе *Фейербаха*, который сначала былъ приверженцемъ Гегеля, но потомъ, послѣдовательно развивая начала его философіи, превратилъ ее въ чистый натурализмъ. Возникши первоначально на почвѣ философскаго умозрѣнія, новѣйшій матеріализмъ нашелъ себѣ за-



тѣмъ сильную опору и поддержку въ разныхъ открытіяхъ экспериментальной науки и въ новѣйшихъ естественно-научныхъ теоріяхъ; распространенію его содѣйствовало въ особенности механическое воззрѣніе на природу, которое стало господствующимъ въ современномъ естествознаніи. При этомъ, процвѣтанію матеріализма благопріятствовало и общее практическое направленіе понятій въ современномъ обществѣ, преобладающее развитіе въ немъ матеріальныхъ интересовъ, съ чѣмъ естественно должно соединяться нерасположеніе ко всему идеальному и, напротивъ, большее сочувствіе тому образу воззрѣній, который больше соотвѣтствовалъ ближайшимъ потребностямъ и интересамъ практической жизни. Систематическое развитіе матеріалистическаго ученія, на основаніи данныхъ, выработанныхъ естественными науками, принадлежитъ въ новѣйшее время: *Н. Фохту* <sup>1)</sup>, *Я. Молешотту* <sup>2)</sup>, *Л. Бюхнеру* <sup>3)</sup> и *Г. Нцольбе* <sup>4)</sup>.

**Фейербахъ.**—Людвигъ Фейербахъ родился въ Ландсгутѣ (въ Баваріи) въ 1804 г.; сначала изучалъ въ Гейдельбергѣ богословіе, но скоро совсѣмъ отдался философіи и сдѣлался приверженцемъ Гегеля, а потомъ преобразовалъ его философію въ чистый натурализмъ. Нѣкоторое время Фейербахъ читалъ лекціи въ Эрлангенѣ, но съ 1836 г. жилъ частнымъ человѣкомъ и большею частію въ стѣсненныхъ обстоятельствахъ; умеръ въ 1872 году. О своемъ развитіи самъ Фейербахъ говоритъ такъ: „Богъ былъ моею первою мыслию, разумъ второю, человѣкъ третьею и послѣднею мыслию“ <sup>5)</sup>.

Подобно Гегелю, и Фейербахъ не отдѣляетъ сущности вещи отъ являемости ея,—и по нему, какъ и по Гегелю, сущность вся заключается въ явленіяхъ; но тогда какъ Гегель понималъ сущность (которую онъ называлъ абсолютной идеей) какъ общее начало, которое постепенно раскрывается въ многообразіи явленій.

1) Главныя сочиненія его: „Картины изъ жизни животных“, „Физиологическія письма“.

2) Главное сочиненіе его: „Круговоротъ жизни“.

3) Главное сочиненіе его „Сила и матерія“, это—основная книга нынѣшняго нѣмецкаго матеріализма.

4) Болѣе важное сочиненіе его: „Происхожденіе самосознанія“.

5) Болѣе важныя сочиненія Фейербаха суть: „Сущность христіанства“, „Основныя философіи будущаго“, „Сущность религіи“.

Фейербахъ, напротивъ, самую являемость каждой отдѣльной вещи принимаетъ за ея сущность, такъ что каждая въ отдѣльности вещь, по Фейербаху, 'есть по самой сущности своей то именно, чѣмъ она является. „Абсолютная идея“, которую Гегель принималъ за сущность вещей, сама по себѣ есть только абстрактное бытіе, она, по ученію Гегеля, становится реальнымъ бытіемъ только чрезъ свое развитіе въ конечныхъ формахъ существованія; но въ такомъ случаѣ, по мнѣнію Фейербаха, только конечныя формы существованія, т. е. отдѣльныя вещи—и составляютъ единственную и абсолютную дѣйствительность, а идея, какъ нѣчто само по себѣ не дѣйствительное, для изъясненія бытія вещей излишня и она должна быть устранена. Такова основная точка зрѣнія Фейербаха. И если единственную истинную реальность нужно признать только за отдѣльными вещами, то органомъ познанія истиннаго бытія вещей должны быть признаны чувственныя ощущенія; мышленіе не только не служитъ этимъ органомъ, но, напротивъ, по мнѣнію Фейербаха, оно отдаляетъ насъ отъ истинно и дѣйствительно существующаго. Мышленіе по природѣ своей проявляется въ томъ, что отвлекаетъ отъ дѣйствительныхъ вещей ихъ свойства и, соединяя ихъ въ понятія, мыслить ихъ какъ самостоятельные предметы, рассматриваетъ ихъ въ этой отвлеченности какъ сущности вещей и такимъ образомъ то, что въ дѣйствительности есть только свойство, мышленіе превращаетъ въ существо. Но, очевидно, предметы, мыслимы въ понятіяхъ, имѣютъ только призрачное, воображаемое бытіе, а не дѣйствительное. Выходя изъ этой точки зрѣнія, Фейербахъ прямо приходитъ отсюда къ отрицанію религій. Понятіе о Богѣ, — это основное понятіе религіи, по Фейербаху, есть самое отвлеченное понятіе и, какъ всѣ другія отвлеченныя понятія, оно указываетъ не на предметъ существующій, а только на общія свойства существующаго. Въ понятіи божества человекъ соединяетъ именно свойства собственнаго своего существа, котормя дѣятельностію своей фантазіи онъ увеличиваетъ до безконечности и затѣмъ противопоставляетъ ихъ себѣ какъ божество, чтобы, почитая это божество, доставить удовлетвореніе своимъ желаніямъ, котораго не даетъ ему дѣйствитель-

ность. Также и загробная жизнь, о которой человекъ создаетъ представленіе, есть не что иное, какъ идеализированная земная жизнь. И если, такимъ образомъ, мышленіе на мѣсто вещей ставитъ только абстракціи ихъ свойствъ, то истинная философія должна основываться только на чувственныхъ ощущеніяхъ; она имѣетъ своей задачей познать, что дѣйствительно, а истинно дѣйствительное дается только въ чувственномъ созерцаніи. Поэтому и все существо человекъ нужно опредѣлять единственно съ той его стороны, съ какой онъ познается нами чувственнымъ образомъ; но для чувственнаго познанія человекъ есть тѣло, поэтому тѣло и есть вся сущность человекъ.

**Новѣйшій матеріализмъ на почвѣ естественныхъ наукъ. Главныя положенія его ученія о сущности и происхожденіи міра, о душѣ и нравственности.**—По ученію новѣйшаго матеріализма, первоначальною и безусловною сущностію и основою всего бытія служитъ матерія. Согласно съ утвердившимся въ естествознаніи воззрѣніемъ на матерію, матеріализмъ представляетъ ее въ видѣ безконечнаго множества абсолютно простыхъ, недѣлимыхъ и никогда неизмѣняющихся частичекъ—*атомовъ*, которые наполняютъ собою пространство и раздѣлены между собою пустыми промежутками; но тогда какъ современное естествознаніе признаетъ за атомами только условное значеніе, принимая ихъ за условныя умопредставляемыя единицы, чтобы при посредствѣ ихъ удобнѣе изяснить различныя свойства вещества, матеріализмъ признаетъ атомы за самую *сущность* вещества, считаетъ ихъ абсолютнымъ началомъ бытія. Какъ абсолютное начало бытія, атомы, по ученію матеріализма, вѣчны и отвѣчности обладаютъ извѣстными свойствами, или имманентно присущими имъ *силами*, дѣйствіемъ которыхъ они сами собою приходятъ во взаимное столкновение, въ различныя сочетанія между собою и вслѣдствіе этого образуютъ всѣ разнообразныя виды бытія. Міръ въ томъ его видѣ, въ какомъ онъ существуетъ теперь, всецѣло есть произведеніе самодѣятельности атомовъ; своимъ происхожденіемъ и образованіемъ онъ не обязанъ ничему больше, какъ только дѣйствію тѣхъ же физическихъ и химическихъ силъ, которыя суть не что иное, какъ только различныя виды движенія матеріальныхъ атомовъ. Поэтому для

матеріализма „атомъ есть тотъ Богъ, которому всякое бытіе, и низшее и высшее, обязано своимъ происхожденіемъ“ (Бюхнеръ). Какъ самодѣятельностію атомовъ—изъ ихъ движенія образовался міръ, для объясненія этого матеріализмъ прибѣгаетъ къ помощи Канто-Лапласовской гипотезы образованія нашей солнечной системы <sup>1)</sup>. Вообще, по воззрѣнію матеріализма, міръ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ существуетъ теперь, произошелъ самъ собою—путемъ безконечно длиннаго ряда послѣдовательныхъ измѣненій, которымъ подвергалась первоначальная хаотическая матерія. Эти измѣненія однако не касались самыхъ силъ и законовъ, дѣйствовавшихъ въ матеріи,—эти силы и законы отъ вѣчности имманентны матеріи, отъ вѣчности одни и тѣже и неизмѣнны; производившіяся дѣйствіемъ этихъ силъ и законовъ измѣненія въ матеріи состояли только въ новыхъ сочетаніяхъ и комбинаціяхъ матеріальныхъ элементовъ. Такъ, если при постепенномъ ходѣ мірообразованія въ извѣстное время на землѣ возникла органическая жизнь, то она не была продуктомъ какой нибудь новой силы, которая раньше этого не была бы присуща матеріи и не дѣйствовала бы въ ней,—органическая жизнь была продуктомъ тѣхъ же механическихъ, физико-химическихъ силъ, которыя дѣйствуютъ въ неорганической природѣ. Жизнь, по ученію матеріализма,

<sup>1)</sup> По этой гипотезѣ, когда не было вселенной въ ея настоящемъ видѣ, всѣ элементы вещества соединены были въ одну огромную туманную, очень разрѣженную массу—въ видѣ шара. Вслѣдствіе присущей силѣ притяженія, въ этой туманной массѣ сначала произошло частичное движеніе, что произвело концентрацію элементовъ этой массы и образовало въ центрѣ ея ядро (теперешнее солнце). Мало по малу частичное движеніе массы перешло въ общее поступательное и вращательное движеніе вокругъ оси. При этомъ, вслѣдствіе центробѣжной силы, на экваторѣ вращающейся массы образовались туманные кольца, которыя потомъ разрывались и сгущаясь собирались во вращающіяся шаровидныя массы; такъ образовались планеты, и подобнымъ же образомъ отъ планетъ потомъ отдѣлялись спутники. Всѣ образовавшіяся изъ первоначальной туманной массы небесныя тѣла постепенно переходили въ газообразное, огненно-жидкое состояніе, потомъ постепенно охлаждались и покрывались твердою корою. На первыхъ порахъ образованія коры, она, вслѣдствіе давленія изнутри, въ однихъ мѣстахъ поднималась, въ другихъ образовывала углубленія; поднятія коры образовали материкъ и острова, а углубленія—моря, которыя наполнились водою изъ атмосферныхъ осадковъ; изъ трещинъ коры выходили огнежидкія массы, которыя отвердѣвая образовали горы и т. д.

есть только результатъ особаго строенія того, что мы называемъ организмомъ, а сущность органическаго устройства состоитъ только въ своеобразной комбинаціи неорганическихъ частей матеріи; слѣдовательно, когда возникла эта своеобразная комбинація матеріальныхъ элементовъ, тогда тѣмъ самымъ вызвана была и жизнь. Она появилась тогда, когда при постепенномъ образованіи земли наступили благоприятныя для того условія; а что въ прежнее время живые организмы могли образоваться прямо изъ мертвой матеріи, тогда какъ теперь организмы происходятъ только отъ организмовъ, это объясняется тѣмъ, что въ прежнее время всѣ силы природы дѣйствовали съ большимъ напряженіемъ, чѣмъ теперь <sup>1)</sup>. Какъ первое появленіе органической жизни матеріализмъ объясняетъ изъ саморазвитія неорганической природы, такъ происхожденіе всего существующаго разнообразія видовъ органической жизни онъ объясняетъ изъ постепеннаго саморазвитія первыхъ появившихся на землѣ организмовъ. Въ этомъ случаѣ матеріализмъ пользуется теоріей трансформаціи, какъ эта теорія развита была Ламаркомъ и въ особенности Дарвиномъ <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ всю неорганическую и органическую природу матеріализмъ выводитъ изъ одной механической дѣятельности матеріи, устраняя здѣсь всякую цѣлесообразность и дѣйствіе всякой другой—высшей силы, кромѣ простыхъ механическихъ силъ матеріи.

Изъ той же механической дѣятельности матеріи матеріализмъ выводитъ и всѣ явленія духовно-нравственной жизни человѣка. По ученію матеріализма, души нѣтъ, какъ особой

<sup>1)</sup> Для объясненія перваго появленія органической жизни матеріализмъ пользуется гипотезой «самозарожденія», въ прежнее время носившей названія: *generatio aequivoca*, также *gen. spontanea* или *originaria*; въ позднѣйшее время эта гипотеза стала называться гетерогенизмомъ.

<sup>2)</sup> По теоріи Дарвина въ органической природѣ происходитъ непрерывная борьба за существованіе. Въ этой борьбѣ берутъ перевѣсъ тѣ организмы, которые оказываются лучше приспособленными къ даннымъ внѣшнимъ условіямъ существованія. Приспособленія эти состоятъ въ различныхъ видоизмѣненіяхъ въ организмахъ, сообразно съ внѣшними условіями, каковыя видоизмѣненія, передаваясь по наслѣдству, все болѣе и болѣе упрочиваются и усиливаются, и наконецъ даютъ начало новымъ органическимъ формамъ.

субстанціи, отличной отъ субстанціи тѣла. Такъ какъ душевная жизнь въ своемъ развитіи и вообще въ своемъ проявленіи находится въ зависимости отъ устройства, развитія и состоянія мозга, то она есть продуктъ дѣятельности мозга, и такъ какъ эта дѣятельность состоитъ въ движеніи частицъ мозгового вещества, то всѣ душевныя состоянія, всѣ душевныя дѣятельности суть не что иное, какъ продукты этого движенія <sup>1)</sup>. Мысль есть такое же необходимое отправление мозга, какъ отдѣленіе желчи есть необходимое отправление печени (Фохтъ); неповрежденный мозгъ точно также не можетъ не мыслить, какъ и мысль не можетъ быть произведена другимъ веществомъ, кромѣ мозгового (Молешоттъ). Въ дѣятельности мозга и перво въ даны всѣ такъ называемыя душевныя способности, всѣ онѣ сводятся: къ возбужденію чувствительныхъ нервовъ, къ преобразованію этого возбужденія въ представленіе въ нервныхъ центрахъ (въ головномъ мозгѣ) и къ возникающему отсюда новому возбужденію двигательныхъ нервовъ (что все вмѣстѣ называютъ рефлексомъ головного мозга), что и соотвѣтствуетъ: представленію, чувствованію и дѣйствію, или: познавательной, чувствовательной и желательной способностямъ. Самосознаніе есть только особый видъ движенія въ нервномъ веществѣ,—оно есть нервное движеніе въ формѣ круговращенія, или „возвращающееся къ самому себѣ направленіе внутренняго состоянія“ (Кюльбе). Само собою разумѣется, что при такомъ взглядѣ на душевную жизнь не можетъ быть и рѣчи ни о свободѣ, ни о безсмертіи души. Такъ какъ душевная жизнь всецѣло находится въ зависимости отъ тѣлеснаго организма, то со смертію тѣла должно прекратиться и существованіе души. Точно также—въ жизни человѣка нельзя допускать дѣйствія двухъ различныхъ законовъ—закона физическаго и закона нравственнаго; вездѣ существуетъ одинъ и тотъ же порядокъ вещей, тотъ порядокъ, который подчиняется одному всеобщему закону необходимости. Такъ называемая свободная

<sup>1)</sup> Въ этомъ случаѣ матеріализмъ опирается на естествознательное ученіе о единствѣ физическихъ силъ; по этому ученію различныя силы природы, какъ: теплота, электричество и др. суть только разнообразныя формы движенія.

воля человѣка „есть не что иное, какъ необходимое выраженіе условливаемаго внѣшними вліяніями состоянія мозга“, а самъ человѣкъ есть „только сумма родителей и кормилицы, мѣста и времени, воздуха и погоды, звука и свѣта, пищи и одежды“ (Молашоттъ).

### *Позитивизмъ и релятивизмъ.*

Идеализмъ и матеріализмъ новѣйшей философіи представляютъ собою два совсѣмъ противоположныя другъ другу направленія, которыя усвоила философская мысль въ рѣшеніи одного и того же вопроса—о первоначальномъ основаніи и сущности всего бытія. Односторонности этихъ двухъ крайнихъ направленій, которыя по своимъ основаніямъ, изъ какихъ они выходили, и въ своихъ выводахъ, къ какимъ приходили, взаимно другъ друга отрицали, привели многихъ мыслителей новѣйшаго времени къ тому общему выводу, что безусловное начало и сущность вещей должны остаться навсегда недоступными для нашего познанія, что всякая попытка дойти до познанія ихъ по самымъ условіямъ и законамъ нашей познавательной дѣятельности должна оказаться всегда тщетною; поэтому наше познаніе должно ограничиваться только областію непосредственно доступнаго намъ бытія—бытія условнаго и относительнаго, т. е. областію однихъ только явленій. Такое положеніе сдѣлалось основнымъ положеніемъ двухъ очень сродныхъ другъ другу направленій новѣйшей философіи, изъ которыхъ одно получило названіе *позитивизма*, а другое *релятивизма*, также—*ново-пантіанизма*.

**Позитивизмъ.**—Основателемъ позитивнаго направленія философіи былъ Августъ *Контъ*, родился въ Монпелье (во Франціи) въ 1798 г. Получивъ образованіе въ политехнической школѣ и воспитанный на математическихъ и положительныхъ наукахъ, онъ основалъ и свое ученіе на этихъ наукахъ. Умеръ въ Парижѣ въ 1857 г. Самое важное изъ сочиненій Конта есть „Курсъ положительной философіи“. Болѣе замѣчательными изъ послѣдователей Конта являются—во Франціи *Литтрэ*, въ Англии *Джонъ Стюартъ Милль* и *Люисъ*,—близко къ позитивизму стоитъ и Гербертъ *Спенсеръ*; въ Германіи наиболѣе выдающимися представителями позитивизма являются *Лаасъ* и *Риль*.

По ученію позитивизма, только одинъ опытъ (и притомъ вѣднѣйшій), на который опирается естествознаніе, есть основаніе всякаго истиннаго знанія, и потому философія, для того, чтобы она могла быть истинной наукой, должна опираться только на это основаніе; вся задача ея должна состоять только въ обобщеніи наблюдаемыхъ фактовъ и въ выводѣ отсюда общихъ законовъ природы. Такимъ образомъ позитивизмъ стремится обратить философію въ положительную науку, и отличаетъ ее отъ спеціальныхъ положительныхъ наукъ только тѣмъ, что усваиваетъ ей болѣе общее содержаніе, стремясь сдѣлать ее только обобщеніемъ спеціальныхъ знаній, простымъ сводомъ естественно-научныхъ выводовъ. Что истинная философія можетъ быть не инымъ чѣмъ, какъ только положительнымъ знаніемъ, это Контъ думалъ оправдать открытымъ имъ закономъ историческаго развитія ума человѣческаго. По этому закону человѣскій умъ въ своемъ развитіи необходимо проходитъ три послѣдовательно смѣняющія другъ друга состоянія: *теологическое, метафизическое и позитивное*. Въ теологическомъ состояніи умъ человѣскій объясняетъ всѣ явленія природы волей и дѣйствіемъ живыхъ сверхъестественныхъ дѣятелей; на второй—метафизической ступени развитія ума—въ объясненіи явленій живая воля сверхъестественныхъ дѣятелей замѣняется разными абстрактными понятіями, какъ „сила“, „начало“, „сущность“ и т. п.; наконецъ, на высшей—позитивной ступени своего развитія умъ человѣскій отказывается отъ предположенія всякихъ сверхчувственныхъ сущностей и первоначальныхъ или конечныхъ причинъ вещей и ограничивается изученіемъ путемъ наблюденія только связи явленій и ихъ неизмѣнныхъ отношеній (законовъ). Философія, по мнѣнію Конта, уже прошла первыя двѣ ступени развитія—теологическую и метафизическую и теперь она должна стать позитивной наукой, т. е. должна сдѣлаться лишь объединеніемъ результатовъ, достигнутыхъ частными, спеціальными положительными науками. И такъ какъ, при такой задачѣ философіи, развитіе ея необходимо должно находиться въ зависимости отъ развитія другихъ наукъ, а правильное развитіе наукъ зависитъ отъ правильнаго расположенія ихъ, то Контъ представилъ такую *классификацію наукъ*. Онѣ, по Конту, должны



быть расположены въ порядкѣ возрастающей сложности и убывающей общности, такъ, чтобы каждая предъидущая наука составляла необходимую ступень для послѣдующей; поэтому на первомъ мѣстѣ Контъ ставитъ *математику*, какъ науку съ самымъ общимъ содержаніемъ, затѣмъ *астрономію*, *физику*, *химию*, *біологію* и *соціологію*. Въ этой своей классификаціи Контъ имѣетъ дѣло только съ основными науками и не касается частныхъ наукъ, такъ какъ эти послѣднія находятся въ зависимости отъ тѣхъ или другихъ основныхъ наукъ (напр. ботаника, зоологія основываются на біологіи). Въ своей классификаціи Контъ совсѣмъ исключаетъ всякія науки, которыя имѣютъ своимъ содержаніемъ изслѣдованіе сверхчувственныхъ существъ (каковы: Богъ, душа), первыхъ и конечныхъ причинъ, такъ какъ эти предметы, по Контю, суть только пустыя абстракціи, или простыя произведенія воображенія; онъ совсѣмъ отвергаетъ теологію и метафизику, какъ такіе способы міровоззрѣнія, которые свойственны только низшимъ состояніямъ человѣческаго ума и относятся къ области знанія фиктивного, а не положительнаго.

**Релятивизмъ.**—Это есть такое направленіе въ новѣйшей философіи, которое такъ же, какъ и позитивизмъ, отказывается отъ всякихъ метафизическихъ изслѣдованій, т. е. отъ изслѣдованій относительно безусловнаго и сверхчувственнаго, и ограничиваетъ кругъ познанія областію только условнаго и относительнаго бытія; отличается это направленіе отъ позитивизма главнымъ образомъ тѣмъ, что, тогда какъ позитивизмъ стремится превратить философію въ простое обобщеніе положительныхъ естественно-научныхъ знаній, релятивизмъ стремится сообщить ей спеціальнѣйшій характеръ, превратить ее только въ науку о познаніи. Въ разработкѣ ученія о познаніи релятивизмъ всецѣло опирается на философію Канта; вотъ почему это направленіе называется еще иначе *новонантіанизмомъ*. Главнѣйшимъ представителемъ релятивизма является Альбертъ Лянге (род. 1828 г. въ Вальдѣ, ум. въ 1875 г. профессоромъ въ Марбургѣ; важнѣйшее сочиненіе Лянге есть „Исторія матеріализма“); къ болѣе виднымъ представителямъ этого направленія должны быть отнесены также: *Когенъ*, *Либманъ*, *Фольпельтъ*; къ этому направленію примыкаетъ и естествоиспытатель *Гельмгольцъ*.

По воззрѣнію Лянге, все наше познаніе должно быть сосредоточено только на томъ, что доступно опыту, а въ опытѣ даются намъ только явленія и, слѣдовательно, дальше явленій наше познаніе простирается не можетъ; вещь въ себѣ для насъ не познаваема, это—необходимость, заключающаяся въ самой нашей организаціи. То, къ чему пришелъ Кантъ философскимъ путемъ, — что мы можемъ знать вещи только такъ, какъ онѣ являются намъ, но не можемъ знать, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ,—это самое, по мнѣнію Лянге, вполне подтверждается точными изслѣдованіями новѣйшаго естествознанія. Эти изслѣдованія показали, что „весь нашъ опытъ обусловленъ нѣкоторою духовною организаціею, которая принуждаетъ насъ испытывать то, что мы испытываемъ, думать такъ, какъ мы думаемъ, между тѣмъ какъ для другой организаціи тѣже предметы могутъ показаться иначе, и потому вещь въ себѣ не можетъ быть познана никакимъ конечнымъ существомъ“. Этимъ однако не отвергается существованіе вещей, дѣйствующихъ на нашу организацію. Наше знаніе, по воззрѣнію Лянге, есть результатъ взаимодействія между субъектомъ познающимъ и познаваемыми вещами; но какъ выраженіе только отношенія между познающимъ субъектомъ и познаваемыми предметами, наше знаніе не показываетъ намъ ни того, что такое субъектъ самъ въ себѣ, ни того, что такое вещи сами въ себѣ; познаваемый нами міръ явленій не есть ни простой только продуктъ нашего представленія, ни точный образъ дѣйствительныхъ вещей, онъ есть продуктъ объективныхъ воздѣйствій и вмѣстѣ субъективнаго формированія ихъ. Лянге вмѣстѣ съ Кантомъ принимаетъ, что намъ присущи а priori данныя формы познанія, какъ основа опыта, но все а priori данное онъ сводитъ просто къ нашей физико-психической организаціи; на примѣръ, то, что въ насъ превращаетъ колебаніе струны въ звукъ, и есть—по Лянге—данное а priori въ этомъ процессѣ опыта.—Признавши, что по условіямъ самой нашей организаціи мы можемъ познать только явленія, Лянге тѣмъ самымъ исключаетъ изъ науки всякій метафизическій и сверхчувственный элементъ, и этимъ устраняются изъ области познанія и философія и религія. По воззрѣнію Лянге, всѣ идеи

разума нельзя признать знаніями, ибо всякое знаніе относится къ предмету, данному въ опытѣ, но въ опытѣ мы не имѣемъ предметовъ, къ которымъ прямо относились бы идеи разума. Но если эти идеи не имѣютъ соответствующихъ себѣ предметовъ, то какъ онѣ происходятъ и какое имѣютъ значеніе? По мнѣнію Лянге, источникъ ихъ заключается въ творчествѣ нашей фантазіи; весь умопостигаемый міръ есть міръ творчества, и на этомъ основывается его значеніе и важность. Ибо творчество, въ его высокомъ смыслѣ, нельзя разсматривать, какъ проявленіе простаго произвола для забавы пустыми измышленіями, но оно есть плодъ духа, необходимо пронтекающій отъ самыхъ глубокихъ корней человѣческой природы, и есть источникъ всего высокаго и святаго; по этому хотя идеи разума суть фикціи, иллюзіи, но онѣ благородныя иллюзіи, которыя нужно принимать, чтобы стать лучше.

### *Современная теистическая философія.*

И идеализмъ въ его крайнемъ развитіи, и матеріализмъ одинаково приходили въ своихъ послѣднихъ выводахъ къ отрицанію положительной религіи. Но въ то же время съ своей стороны они не давали ничего твердаго и положительнаго; рационалистическій идеализмъ по своему принципу могъ вести только къ анархическому произволу личной мысли; матеріализмъ былъ силенъ только въ своемъ отрицаніи и по самому принципу своему не могъ дать никакого удовлетворенія всѣмъ высшимъ запросамъ человѣческаго духа. Поэтому философская мысль не могла не сознать необходимости какихъ-нибудь болѣе твердыхъ и положительныхъ основъ для философскаго умозрѣнія, и эти основы она стала искать въ религіи. Какъ противѣдствіе отрицательному отношенію идеализма и матеріализма къ положительной религіи, съ половины настоящаго столѣтія все чаще и чаще стали появляться попытки сблизить и примирить философію съ положительной религіей; такъ возникло то направленіе въ современной философіи, которое обозначается именемъ *умозрительнаго теизма*, или теистическаго идеализма <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Органомъ теистической школы въ Германіи сталъ служить съ 1837 г. „Журналъ для философіи и спекулятивной теологіи“, издав. Фихте младшимъ. Съ 1847 г.

Главными представителями современной теистической философіи являются: *Фихте* младшій <sup>1)</sup> и *Ульрици* <sup>2)</sup>; къ наиболѣе виднымъ представителямъ этого направленія могутъ быть отнесены также: *Вейсе* (1801—1866), *Халибэуэ* (1792—1862).

Взявъ своимъ исходнымъ пунктомъ откровенное содержаніе христіанства, современная теистическая философія поставила своей задачей, съ одной стороны, философски обосновать всѣ наиболѣе умозрительные догматы и положенія христіанскаго вѣроученія и, съ другой стороны, развить согласную съ ними систему метафизическаго, этическаго и психологическаго ученія, утвердивъ его частію на почвѣ философскаго умозрѣнія, частію же на почвѣ естественно-научныхъ данныхъ. Вся современная теистическая школа вообще признаетъ личнаго Бога, какъ первопричину міра, и самый міръ представляетъ происшедшимъ отъ Него вслѣдствіе свободнаго акта Его воли, причемъ въ отношеніи къ міру представляетъ Бога столько же имманентнымъ, сколько и трансцендентнымъ.

*Фихте* младшій все свое ученіе о Богѣ, какъ превышемірномъ личномъ Существовѣ, діалектически развиваетъ выходя отъ разсмотрѣнія проявленія Бога въ мірѣ. По его воззрѣнію, на существующій конечный міръ нужно смотрѣть какъ на осуществленную систему цѣлей. Но осуществленная цѣль—это мысль, получившая реальность; слѣдовательно, долженъ быть абсолютный разумъ, полагающій цѣли, которыя реализуются въ мірѣ,—съ абсолютнымъ разумомъ должна соединяться и абсолютная воля, которая реализуетъ эти цѣли; загадка существованія міра осталась бы совсѣмъ неразрѣшенной, если бы мы вмѣсто разумной творческой воли предположили дѣйствіе въ мірѣ слѣпой, бессознательной силы. А такъ какъ, далѣе, положенныя

этотъ журналъ былъ преобразованъ въ „Журналъ для философіи и фил. критики“, издав. Фихте и Ульрици, а потомъ однимъ Ульрици.

1) Им. Герм. Фихте (младшій), сынъ Иог. Гот. Фихте, род. 1797 г., былъ профессоромъ въ Боннѣ и Тюбингенѣ, умеръ 1879. Главныя сочиненія его: „Система этики“, „Антропология“, „Теистическое мировоззрѣніе и его оправданіе“.

2) Герм. Ульрици род. 1806, былъ профессоромъ въ Галле, ум. 1884. Главнѣйшія сочиненія его: „Основной принципъ философіи“, „Система логика“, „Вѣра и знаніе“, „Богъ и природа“, „Богъ и человекъ“ (1-й т. этого сочиненія: Тѣло и душа, 2-й т.: Основныя черты практич. философіи).

въ мірѣ цѣли ясно имѣють въ виду его внутреннее совершенство, благо, то первопричину міра нужно мыслить не только какъ разумнаго Творца его, но и какъ Творца отъ вѣка благого.

*Ульрици* построаетъ свое теистическое, согласное съ положительнымъ откровеніемъ міросозерцаніе, опираясь на результаты естественно-научнаго знанія. Принимая въ основѣ міра существованіе атомовъ, *Ульрици* изъ самаго понятія ихъ выводитъ сотворенность атомистически образованнаго міра безусловною божественною силою; точно также и обусловленныя силы природы, по *Ульрици*, съ необходимостію ведутъ къ признанію первоначальной и безусловной силы. А законосообразность и цѣлесообразность въ природѣ заставляютъ признать первопричину міра самосознательной духовной силой. Какъ твореніе Бога, міръ существенно отличенъ отъ Бога; но міра все-таки нельзя противопоставлять божественному существу, какъ будто бы онъ существовалъ внѣ Бога, — міръ существуетъ не только *черезъ* Бога, но и *въ* Немъ.

Теистическій идеализмъ, чуждый односторонностей и крайностей другихъ философскихъ направленій, удовлетворяющій въ одно и то же время и потребностямъ мысли, и религіозному чувству, и нравственнымъ идеаламъ,—есть, безъ сомнѣнія, одно изъ самыхъ жизненныхъ направленій современной философіи. больше и лучше всякаго другаго направленія примиряющее философствующую мысль съ вѣчными и непреходящими интересами общечеловѣческаго сознанія.

*Н. Страсовъ.*

# ИЗЪ ЧТЕНІЙ ПО КОСМОЛОГІИ.

## ПРОИСХОЖДЕНІЕ МІРА.

(Окончаніе \*).

3. Третья изъ подлежащихъ нашему разсмотрѣнію одно-стороннихъ теорій происхожденія міра есть пантеистическая. Но не смотря на всю ея противоположность теизму, среди мыслителей этого направленія, особенно въ новое время никогда не исчезала мысль о крайнемъ несоотвѣтствіи его религіозному сознанію, существенное требованіе котораго, безъ чего невозможна и самая религія,—полное отличіе Бога отъ міра, твари отъ Творца. Отсюда искреннія и многочисленныя попытки согласить это направленіе съ теизмомъ, — попытки, которыя въ отношеніи къ вопросу о происхожденіи міра выразились въ желаніи устранить постоянно указываемый недостатокъ пантеизма, будто въ немъ несовершенный и ограниченный міръ представляется не отдѣльнымъ отъ Бога произведеніемъ Его воли, а развитіемъ самой же природы абсолютнаго, слѣдовательно, въ сущности, отождествляется съ Богомъ.

Но какъ удовлетворить этому требованію, не пожертвовавъ основнымъ принципомъ пантеизма, что абсолютное—Богъ есть все (ἐν καὶ πᾶν) и что помимо Его не можетъ быть никакого инаго бытія ему противоположнаго? Не можетъ ли послужить для этой цѣли самая широта и всеобъемлемость понятія объ абсолютномъ, по которому можетъ быть въ немъ найдется и

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» № 20, за 1892 г.

нѣчто такое, что не есть Богъ въ узкомъ, теистическомъ смыслѣ слова и происхожденіе изъ него міра не можетъ быть уже названо развитіемъ или проявленіемъ самаго Божества? Нельзя ли найти въ самомъ абсолютномъ такой стороны или такого момента, который, не будучи положительнымъ выраженіемъ его природы, въ тоже время представлялъ бы собою такой субстратъ, такое *нѣчто*, изъ котораго могъ бы произойти и несовершенный міръ, безъ необходимости, съ одной стороны, прибѣгать къ ирраціональному понятію *ничто* теизма, а съ другой утверждать столь ужасающую религіозное сознаніе мысль о мірѣ, какъ модификаціи Божества?

Задача довольно трудная и которая, повидимому, могла бы быть рѣшена только въ такомъ случаѣ, еслибъ въ самомъ Богѣ нашлось *нѣчто*, что образовалось въ мірѣ независимо отъ его воли, которая можетъ производить только совершенное, что поэтому *отпало* отъ Бога и раскрылось въ относительно самостоятельное цѣлое. Эту задачу и стараются рѣшить теоріи, которыя мы, пользуясь терминомъ, взятымъ у одного изъ защитниковъ подобнаго воззрѣнія (Шеллинга), можемъ назвать теоріями *отпаденія міра отъ абсолютнаго*.

На образованіе подобнаго рода теорій въ новѣйшей философій имѣли несомнѣнное вліяніе идеи, вызваннаго изъ забвенія и не въ мѣру возвеличеннаго Шеллингомъ и его послѣдователями средневѣковаго философа,—Мистика Бема. По ученію Бема, когда мы говоримъ, что Богъ создалъ міръ изъ ничего, то подъ этимъ ничто не должны разумѣть ничтожество въ буквальномъ смыслѣ, но собственную сущность Божества, только въ ея особенной формѣ. Міръ, природа, по понятію Бема, есть тѣло Божіе, извлеченное имъ изъ себя самаго. Какая же теперь форма въ Божественной сущности можетъ быть причиною міра, въ какой мѣрѣ онъ есть бытіе несовершенное, даже съ примѣсью зла? Богъ, по ученію Бема, созерцая свое совершенство, чтобы имѣть понятіе о немъ именно какъ о совершенствѣ, необходимо производить въ себѣ различіе, раздѣленіе свѣта и тьмы, а тьма есть зло, безъ котораго даже безконечному разуму нельзя созерцать и любить добра. Это зло не есть только простое, логическое отрицаніе добра, но заключаетъ въ себѣ положи-

тельную силу, энергію, желаніе, огонь гнѣва; безъ мудрости въ немъ содержится самый адъ, потому что нѣтъ большей муки, какъ желаніе раздѣленное съ своимъ предметомъ и пылающее во мракѣ.

Этотъ идею Бема о необходимости допустить въ самомъ Богѣ нѣкоторую темную сторону, какъ основу божественнаго сознанія и вмѣстѣ явленія міра, и воспользовался Шеллингъ, чтобы объяснить происхожденіе міра, не впадая, какъ ему казалось, ни въ пантеизмъ, ни въ дуализмъ, онъ ясно признаетъ, вопреки пантеизму, что міръ не есть Богъ и Богъ не есть міръ. „Мы признаемъ“, говоритъ онъ, „что понятіе быванія (Werden) есть единственное, согласное съ природою вещей; но вещи не могутъ происходить въ Богѣ (werden in Gott), такъ какъ онѣ *toto genere*, или, правильнѣе сказать, безконечно отъ него отличны. Чтобы быть отличными отъ него, онѣ, очевидно, должны имѣть отличную отъ него основу“. Къ тому же предположенію ведетъ и фактъ существованія зла въ мірѣ; чтобы показать, что зло вообще первоначально существуетъ не въ Богѣ, но въ тваряхъ, въ частности нравственное зло—въ человѣкѣ, необходимо допустить независимость существованія міра отъ Бога, такъ чтобы существующее и происходящее въ мірѣ не было непосредственно связано съ бытіемъ божественнымъ, какъ съ своимъ началомъ. Но такъ какъ, съ другой стороны, міръ не можетъ быть *отъ* Бога, то это противорѣчіе можно разрѣшить только такимъ образомъ, что вещи имѣютъ свою основу въ томъ, что въ самомъ Богѣ *не есть онъ самъ*. Это и есть та первооснова (Grund), изъ которой произошло все существующее; она одинаково служитъ первоосновою какъ бытіе міра, такъ и Бога и есть пунктъ соединенія обоихъ. Но кромѣ этой первоосновы въ Богѣ должно быть нѣчто другое, въ чемъ состоитъ самобытное, не связанное съ существованіемъ міра бытіе Бога; вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо признать, что и міръ, имѣя въ себѣ ту же первооснову и въ этомъ отношеніи будучи одно съ Богомъ, есть не только эта первооснова, но при томъ еще нѣчто другое. Находясь въ Богѣ, эта первооснова не есть въ собственномъ смыслѣ Богъ, иначе Богъ былъ бы основаніемъ міровой жизни; въ собственномъ смыслѣ Богъ есть то



иное, что отличаясь отъ этой первоосновы, образуетъ существо Божіе, не связанное съ существованіемъ міра, отличное отъ него.—Итакъ въ самомъ Богѣ нужно отличать отъ Него то, что не можетъ быть названо божественнымъ, такъ что если существа конечныя должны имѣть жизнь независимую отъ Бога и въ тоже время должны быть соединены съ нимъ, какъ основою своего бытія, то такую основою для нихъ служить то, что въ Богѣ не есть самъ Богъ. „Если міръ долженъ быть отличенъ отъ Бога, то необходимо допустить, что онъ происходитъ изъ отличной отъ Бога основы, а такъ какъ ничто не существуетъ внѣ абсолютнаго, то ничего болѣе не остается какъ предположить, что міръ имѣетъ свое начало въ той первоосновѣ, которая пребываетъ въ Богѣ и есть только основа божественнаго существованія, а не самъ Богъ“<sup>1)</sup>.

Какимъ образомъ мы должны мыслить теперь происхождение міра изъ этой общей первоосновы какъ божественнаго, такъ и міроваго бытія? Такъ какъ первооснова сама по себѣ есть не что иное какъ безсознательная не управляемая разумомъ воля или простое побужденіе (*Sehnsucht*) къ произведенію себя, то она очевидно не можетъ быть творческимъ началомъ въ смыслѣ теизма; но, съ другой стороны, міръ не можетъ быть и развитіемъ этого начала, такъ какъ онъ совершенно различенъ отъ него и допускать такое развитіе значило бы впадать въ пантеизмъ. Итакъ происхождение конечнаго мы можемъ мыслить только какъ нѣкотораго рода *отдаленіе* или *отпаденіе* отъ абсолютнаго. „Однимъ словомъ отъ абсолютнаго къ дѣйствительному нѣтъ никакого постепеннаго перехода; происхождение чувственнаго міра мыслимо только какъ совершенный отрывъ (*Abbrechen*) отъ абсолютности, посредствомъ нѣкотораго скачка (*Sprung*)“<sup>2)</sup>.

1) Phil. Unters. über das Wesen d. mensch. Freiheit. p. 419. 429. 431.

2) Philosophie und Religion. 34. 35. Подобнаго рода воззрѣнія на происхождение міра находимъ и у другихъ философовъ. Такъ Ердманъ (въ своемъ сочиненіи „Natur oder Schöpfung“<sup>2a)</sup>) вполне раздѣляетъ мысль Маргейнеке, что „міръ должно понимать какъ твореніе имъ себя самого и вмѣстѣ какъ твореніе Богомъ“, т. е. какъ природа или субстанція въ самомъ Богѣ онъ отторгся или отдѣлился самъ собою изъ нѣдръ Божества и въ этомъ состоитъ его самотво-

Изложенный нами способ примиренія пантеизма съ теизмомъ, состоящій въ томъ, чтобы въ самомъ Богѣ открыть нѣчто такое, что не есть самъ Богъ и что могло отпасть отъ Бога и образоваться въ самостоятельный міръ, не представляетъ собою ничего, кромѣ ряда странныхъ, ни чѣмъ недоказанныхъ и нисколько не достигающихъ своей цѣли положеній. Прежде всего такимъ образомъ въ Богѣ можетъ существовать нѣчто, что не есть онъ Самъ? По обыкновенному пантеистическому представленію о Богѣ, оно отождествляется съ абсолютнымъ; но во всеединомъ и всеобъемлющемъ абсолютномъ не можетъ ни быть, ни возникнуть ничего, что не было бы оно само, въ той или другой формѣ его обнаруженія. Чтобы избѣжать этого противорѣчія Шеллингъ повидимому <sup>1)</sup> отличаетъ абсолютное отъ Бога и дѣло представляетъ такъ, что изъ первоначальнаго, безсознательнаго абсолютнаго (основы) съ одинаковою необходимостью, параллельно развиваются, съ одной стороны, Божество, съ другой—природа или міръ. Здѣсь дѣйствительно основою міра служить нѣчто, что не есть Богъ, но за то является чудовищная мысль, что выше Бога и міра мы должны поставить безсознательное абсолютное и что Богъ наряду съ міромъ есть продуктъ этого абсолютнаго. Что касается до міра, то онъ нисколько при этомъ не выигрываетъ въ своей самостоятельности, потому что въ основѣ его лежитъ тоже абсолютное и онъ составляетъ одинъ изъ моментовъ его развитія. Чтобы избѣгнуть этого, во всякомъ случаѣ пантеистическаго объясненія происхожденія міра, не смотря на замѣну слова: Богъ, терминомъ: абсолютное или основа въ Богѣ, Шеллингъ вводитъ странное понятіе отпаденія или отторженія міра отъ абсолютнаго. Не абсолютное развивается въ міръ, но міръ отпадаетъ отъ него какимъ-то непонятнымъ, внезапнымъ актомъ, какъ бы „посред-

реніе; но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ бытіе находящееся внѣ Бога, выдѣлившееся изъ него, онъ не сдерживается болѣе божественною субстанціею, не есть болѣе бытіе сосущественное (konsubstanzial) съ Богомъ, но отдѣленное отъ него,—его твореніе. Стр. 115. 116. Schenach—Metaphysik. 164.

<sup>1)</sup> Говоримъ: повидимому, потому что на самомъ дѣлѣ у Шеллинга отличіе абсолютнаго отъ Бога не выяснено опредѣленно и абсолютно, постоянно смѣшивается съ божествомъ и носитъ его названіе.

ствомъ скачка“. Но рѣшительно непостижимо, какимъ образомъ что либо можетъ отпасть отъ абсолютнаго и при этомъ стать чѣмъ то, по выраженію Шеллинга, *toto genere* отличнымъ отъ абсолютнаго, противоположнымъ ему? Шеллингъ, какъ и другіе философы пантеистическаго направленія упрекаютъ теизмъ въ томъ, что въ понятіи творенія онъ допускаетъ ирраціональное понятіе: ничто и непостижимый актъ превращенія этого ничто въ бытіе. Но не гораздо ли непостижимѣе и не противорѣчитъ ли законамъ логики ничѣмъ не вызываемое и не объясняемое внезапное превращеніе абсолютнаго (или точнѣе, — нѣкоторой части его) въ нѣчто совершенно ему противоположное и противорѣчащее, — превращеніе бытія единаго неизмѣннаго въ бытіе измѣнчивое, міровое?

Существенные недостатки мнимо-примирительнаго между пантеизмомъ и теизмомъ ученія о происхожденіи міра Шеллинга, нисколько не устранимые и въ дальнѣйшемъ, болѣе конкретномъ и нѣсколько видоизмѣненномъ изложеніи этого ученія въ позднѣйшей, такъ называемой, „положительной“ философіи его <sup>1)</sup>, повели къ дальнѣйшимъ попыткамъ такого примиренія у философовъ полупантеистическаго направленія. Основная мысль этихъ попытокъ осталась таже; за немыслимостью созданія міра изъ *ничего* нужно найти въ самомъ Богѣ *ничто*, что могло бы послужить субстанціальною основою міра. Но раскрытіе этой мысли, въ видахъ большаго склоненія къ теизму, представляется въ иной формѣ чѣмъ у Шеллинга. Для характеристики этихъ попытокъ достаточно будетъ остановиться на двухъ изъ нихъ, принадлежащихъ Фихте младшему и Пфлейдереру, такъ какъ, не смотря на различіе оттѣнковъ, въ нихъ проводится одна и таже мысль, что основою міра должно служить что либо заключающееся въ самомъ Богѣ, а не ничто, изъ котораго будто бы производитъ міръ супранатуралистическій теизмъ.

Фихте, подвергая вполне основательной критикѣ ученіе Шеллинга о безсознательности и безличности абсолютнаго, признаетъ Бога существомъ лично-сознательнымъ. Происхожденіе

<sup>1)</sup> О происхожденіи міра по ученію „положительной“ философіи Шеллинга, см. статью Линицкаго въ журн. „Вѣра и Разумъ“ за 1887 г. №№ 2 и 3.

міра отъ Бога онъ объясняетъ такимъ образомъ: „Богъ, вѣчно сознательная сущность, есть единство безконечно многихъ силъ, которыя онъ объемлетъ въ себѣ и сдерживаетъ въ единствѣ; эти силы составляютъ его натуру, суть его реальныя, жизненныя силы. Каждая изъ этихъ силъ есть первоначальное положеніе (Urposition), но какъ такое, дремлющая или сокрывенная потенція, связанная единствомъ съ Богомъ...“ Въ каждомъ изъ этихъ первоположеній заключается особенный, свойственный ему принципъ воли, который дѣлаетъ его способнымъ стать конечнымъ и обнаруженіе котораго опредѣляетъ его къ бытію конечному, особому въ самомъ божественномъ единствѣ. Попущеніе такой отдѣльной воли и есть начало и происхожденіе конечности. Каждое существо только посредствомъ самотворческаго акта (selbstschöpferischen Act), истекающаго изъ его собственнаго внутренняго побужденія (воли), становится тѣмъ, чѣмъ оно можетъ быть. Оно творитъ само себя изъ собственнаго первоположенія; точнѣе—самотвореніе въ томъ и состоитъ, что свойственная существу воля сама дѣлаетъ себя самостоятельною, развивается собственными путями. Но тѣмъ не менѣе это сотвореніе есть въ то же время и твореніе Богомъ; потому что только универсальное начало воли, въ которомъ заключается вѣчная основа всего, есть дѣйствующее основаніе и во всѣхъ родахъ твореніе отдѣльныхъ существъ. Всеобщая воля Божія къ творенію конечнаго міра состоитъ только въ томъ, чтобы вызвать отдѣльную волю каждаго міроваго существа и уничтожить или сдержать по отношенію къ нему собственную преобладающую мощь и единство. Непосредственное дѣйствіе божественной, творческой воли состоитъ при этомъ въ томъ, чтобы объятое въ божественномъ единствѣ и имъ проникнутое, но потому еще не существующее само для себя (т. е. первоположенія, силы), чрезъ попущеніе ея собственной воли сдѣлать сотвореннымъ, относительно самостоятельнымъ. Твореніе Богомъ—значитъ попущеніе дѣйствовать самимъ по себѣ (Fürsichwirken lassen) тѣхъ силъ въ Богѣ, которыя до тѣхъ поръ были подчиненными, только *частями* абсолютнаго единства,—дѣйствовать такъ, какъ будто онѣ были самостоятельными сами по себѣ, абсолютными... это дѣйство-

ваніе подчиненныхъ силъ есть дѣйствованіе безъ ихъ единства и соприсущаго ихъ принципа разума (Intelligenz). Отсюда онѣ выдѣляются не только изъ божественнаго единства, но и являются чѣмъ-то противостоящимъ Богу, въ какой мѣрѣ Онъ есть духъ и духовно дѣйствующій. Отдѣльныя воли въ конечномъ суть слѣпо самотворящія, бессознательно дѣйствующія изъ мрака своего собственнаго существа... Поэтому представленіе объ отпаденіи идей или, выражаясь спекулятивно: „отпаденіе отъ божественнаго духа независимо дѣйствующей міровой основы не есть собственно ложное, но только не полное и недостаточное для объясненія міра“. Терминъ „отпаденіе“, поэтому Фихте замѣняетъ терминомъ: „попущеніе“ (Zulassen) „предоставленіе мѣста (Plazlassen)“ дремлющимъ, сокровеннымъ въ божественномъ существѣ силамъ, дѣйствовать самостоятельно <sup>1)</sup>. Твореніе не есть собственно произведеніе (Hervorbringung) чего либо Богомъ, а только выступленіе въ раздѣльныхъ моментахъ, во времени того, что въ полномъ Богѣ (wollenden Gotte) существуетъ связано <sup>2)</sup>.

Въ нѣсколько иной формѣ думаетъ достигнуть сближенія теизма съ пантеизмомъ извѣстный современный философъ и богословъ Пфлейдереръ. Онъ признаетъ ту несомнѣнную истину, что міръ единственное свое основаніе долженъ имѣть въ Богѣ, въ его волѣ и его разумѣ. Но эта истина, по его мнѣнію, „крайне неудачно формулирована въ ученіи о твореніи міра изъ ничего, посредствомъ свободнаго и временнаго акта божественной воли; можно сказать, что каждое слово въ этомъ ученіи вводитъ въ заблужденіе (ist irreführend)“. Повторяя затѣмъ извѣстное возраженіе, что понятіе творенія не обезпечиваетъ самостоятельности міра, дѣлаетъ его явленіемъ случайнымъ и не объясняетъ имманентной законосообразности міроваго развитія, онъ приходитъ къ заключенію, что субстанціальной основы міра должно искать не въ ничтожествѣ, чудеснымъ образомъ превратившемся въ бытіе, но въ самомъ существѣ (Wesen) Бога, такъ какъ въ Богѣ совершеннѣйшее хотѣніе и

<sup>1)</sup> Im. Fichte, Speculative Theologie 1847, §§ 172, 173, 176.

<sup>2)</sup> Fichte, вЪ Zeitschr. für d. Philos. Band. IX p. 206.

мышленіе одно и то же съ совершеннѣйшею сущностью. Итакъ, „вмѣсто того, чтобы говорить: міръ сотворенъ свободнымъ актомъ божественной воли, актомъ, котораго могло бы и не быть, безъ сомнѣнія гораздо правильнѣе, вмѣстѣ съ однимъ древнимъ учителемъ церкви <sup>1)</sup>, выразиться такъ: воля Божія есть субстанція міра, а его разумъ—его форма“. Только такимъ признаніемъ можно уничтожить всякое противорѣчіе между религіозною вѣрою въ твореніе и истинами науки. Самостоятельность міра здѣсь вполнѣ обеспечивается, „развитіе міра въ природѣ и исторіи есть не что иное, какъ въ пространствѣ и времени объективированное проявленіе и дѣйствіе того, что будучи разсматриваемо изъ своего внутренняго основанія, есть и собою вѣчно единое божественное дѣйствованіе. И это дѣйствованіе не преслѣдуетъ никакихъ иныхъ цѣлей кромѣ тѣхъ, кои сами собою слѣдуютъ изъ необходимости естественнаго теченія вещей, такъ какъ одинъ и тотъ же божественный разумъ образуетъ и форму своего дѣйствованія — законы міра и вмѣстѣ образуетъ цѣль міра, какъ продуктъ своего дѣйствія“ <sup>2)</sup>.

Намъ нѣтъ нужды долго останавливаться на разборѣ этихъ и подобныхъ попытокъ видоизмѣнить понятіе о твореніи съ цѣлью замѣнить ирраціональное будто-бы и отрицательное понятіе о ничто, болѣе положительнымъ понятіемъ божественныхъ силъ или свойствъ, какъ субстанціальной основы міра, такъ какъ въ нихъ довольно ясно просвѣчиваетъ склоненіе къ

<sup>1)</sup> Пфлейдереръ приводитъ здѣсь слова св. Иринея (Adv. haer. 11, 30, 9). Ipse (Deus) a semet ipso fecit libere omnia et est substantia omnium voluntas eius... qui fecit ea per semet ipsum, т. е. per verbum et per sapientiam suam. Но Пфлейдереръ здѣсь очевидно перетолковываетъ слова св. отца, влагая въ его понятіе о субстанціи такой смыслъ, какаго оно у древнихъ и у него не имѣетъ, и какой получило оно въ позднѣйшей философіи. Называя волю Божію субстанціею вещей, Иринея хочеть сказать этимъ только то, что основаніемъ вещей, причиною, отъ которой зависить ихъ бытіе служитъ воля Божія (substantia—буквально то, что стоитъ *подъ чѣмъ-либо*, поддерживаетъ что-либо), а вовсе не то, что воля Божія составляетъ самую сущность вещей, что всѣ вещи суть только феномены этой сущности. Последнему пониманію противорѣчатъ предыдущія слова: a semet ipso fecit libere omnia, не говоря о всемъ ученіи св. отца о происхожденіи міра.

<sup>2)</sup> Pflleiderer. Religionsphilosophie. 1878. p. 488—491.

пантеизму. Въ самомъ дѣлѣ, что такое тѣ „жизненные“, „реальные силы“, тѣ „первоположенія“ въ Богѣ, о которыхъ говоритъ Фихте, и которыя, отдѣлившись отъ Бога, стали самостоятельными основами міровыхъ вещей? Если онѣ принадлежатъ къ самому существу божеской природы, то и весь міръ развившійся изъ нихъ не есть ли также модификація божественной сущности? Не говоримъ о томъ, что остается совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ эти силы могутъ выдѣлиться изъ божественнаго единства и начать совершенно самостоятельный и независимый отъ Бога образъ существованія и дѣйствія? Выраженія: „попущеніе“ со стороны Бога, „предоставленіе“ силамъ дѣйствовать самостоятельно, въ сущности ничего не объясняютъ, потому что мы не видимъ ни мотивовъ для такого дѣйствованія Божества, ни объясненія того, какъ и почему „силы“ могли достигнуть такой обособленности отъ божественнаго единства, что стали не только самостоятельными, но даже „чѣмъ-то противостоящимъ Богу“.

Подобнаго же рода неудомѣнія нисколько не устранятся тѣмъ, если мы вмѣсто многихъ реальныхъ силъ или „первоположеній“ Фихте, признаемъ субстанціальною основою міра одну какую либо силу, моментъ или свойство, въ природѣ божества, напр. вмѣстѣ съ Пфлейдереромъ—волю. Что воля Божія есть основаніе существованія міра въ томъ смыслѣ, что безъ нея онъ и существовать бы не могъ,—это, конечно, вѣрно. Но основаніе бытія міра вовсе не то же, что субстанція міра; поэтому мы вправѣ сказать: міръ произошелъ *по* волѣ Божіей, но не имѣемъ ни малѣйшаго права сказать: міръ произошелъ *изъ* воли Божіей. есть имманентное развитіе его воли. Утверждая послѣднее, мы прямо идемъ къ пантеистическому отождествленію міра съ Богомъ, къ признанію его модификацію Божества. Отъ такого отождествленія нисколько не предохранитъ насъ то, что субстанціальною основою міра мы станемъ признавать не всецѣлое существо Божіе, а одинъ изъ его моментовъ или свойствъ—волю. Такое мнимое ограниченіе пантеизма составляетъ явную непослѣдовательность. Воля въ Богѣ не можетъ быть представляема какъ нѣкоторая часть въ немъ, какъ отдѣльное свойство или моментъ въ его природѣ, который можетъ послужить суб-

станціею для міра внѣ связи съ прочими свойствами Божества. Божественная воля не мыслима внѣ связи съ его существомъ и прочими свойствами его природы. Признавая міръ имманентнымъ развитіемъ его воли, мы необходимо должны признать его и проявленіемъ божественнаго разума (что и дѣлаетъ Пфлейдереръ), а за тѣмъ и всей божеской природы. Мы не можемъ остановиться на полупантеизмѣ, по которому Богъ не весь безъ остатка переходитъ въ міръ, но только одинъ изъ моментовъ его бытія; мы необходимо должны прити къ полному пантеизму.

4. До сихъ поръ мы говорили о попыткахъ примиренія теистическаго воззрѣнія на происхождение міра съ натурализмомъ, дуализмомъ и пантеизмомъ. Мы видѣли несостоятельность этихъ попытокъ. Всѣ онѣ, будучи послѣдовательно проведены, въ концѣ концовъ приводятъ къ тѣмъ же одностороннимъ теоріямъ, которыя думали устранить воспользовавшись тѣмъ, что въ нихъ есть болѣе цѣннаго, для разъясненія и улучшенія понятія о твореніи. Теперь мы должны остановиться еще на одной попыткѣ, которая, не имѣя ничего общаго съ представленными нами опытами примиренія непримиримыхъ въ сущности направлений, имѣетъ въ виду лишь разъяснить понятіе творенія, не выходя изъ области теизма. Разъясненіе касается того пункта, который представляется самымъ тяжелымъ и неудобопріемлемымъ для раціональной мысли,—именно понятія творенія *изъ ничего*. Многимъ философамъ, стоящимъ на строго теистической точкѣ зрѣнія, казалось возможнымъ, если не устранить, то сгладить рѣзкость этого чисто отрицательнаго понятія о субстанціальной основѣ міра (ничтожество), предположеніемъ о существованіи въ Богѣ предшествующихъ міру идей, какъ о мірѣ вообще, такъ и сотворенныхъ въ немъ вещахъ. Міръ, конечно, созданъ изъ ничего, но „это *изъ ничего*“, какъ выражается одинъ изъ защитниковъ, подобнаго воззрѣнія, „должно быть однакоже понимаемо не въ совершенно буквалномъ смыслѣ, такъ какъ міръ имѣетъ и имѣлъ вѣчно предположеніе въ божественномъ мышленіи; собственно новаго въ твореніи есть только реализованіе этой божественной мысли о не я“<sup>1)</sup>.

1) W. Kaulich. System der Metaphysik. 1874. 184. 185.



Первоначальный источникъ представленія объ идеяхъ предшествующихъ реальному бытію міра, какъ извѣстно, заключается въ философіи Платона. Мысль—воспользоваться этимъ представленіемъ для разъясненія понятія о твореніи, главнымъ образомъ, принадлежитъ бл. Августину. „Кто посмѣетъ сказать“, учить онъ, „что Богъ все создалъ неразумно (irrationabiliter)?<sup>1)</sup> Если этого по справедливости сказать нельзя, если это невѣроятно, то остается допустить, что все создано разумно, по мысли (ratione). Но не по одной и той же мысли созданъ человекъ, по которой создана лошадь; думать такъ было бы безразсудно. Итакъ каждый предметъ созданъ по собственной себѣ мысли (propriis singula sunt creata rationibus). Но эти мысли, гдѣ мы должны почитать существующими, какъ не въ самомъ умѣ Создателя? Ибо при твореніи онъ взиралъ не на что либо внѣ себя положенное, чтобы согласно съ этимъ устроить то, что онъ устраивалъ; думать такъ было бы нечестиво. Но если, эти мысли (rationes) о вещахъ, которыя должно было сотворить и которыя сотворены, содержатся въ божественномъ умѣ, то онѣ должны быть вѣчны, потому что въ умѣ божественномъ все, что ни существуетъ не можетъ быть инымъ, какъ только вѣчнымъ и неизмѣннымъ. Эти-то основныя мысли (rationes principales) о вещахъ Платонъ называетъ идеями. Итакъ идеи не только существуютъ, но обладаютъ истиннымъ существованіемъ, поелику онѣ вѣчны и при томъ пребываютъ таковыми неизмѣнно. Отъ причастія (participatione) идеямъ происходитъ то, что каждая вещь становится тѣмъ, чѣмъ она есть“<sup>2)</sup>. „Вещи“, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, „прежде чѣмъ явились, конечно, не существовали. Итакъ какимъ образомъ Богу были извѣстны тѣ предметы, которые еще не существовали? И опять, какимъ образомъ онъ создалъ бы то, что ему не было извѣстно? Ибо не могъ онъ произвести чего-либо не зная; онъ сотворилъ извѣстное ему, а не позналъ только то, что уже создано. Отсюда вещи, прежде чѣмъ явились въ бытіе,—и были

<sup>1)</sup> Раньше она встрѣчается у Діонисія Ареопагита.

<sup>2)</sup> Lib. de quaestionibus XLVI.

и не были; онѣ были въ знаніи Божиємъ, не были по своей природѣ“<sup>1)</sup>).

Ученіе бл. Августина легло въ основаніе всѣхъ послѣдующихъ подобнаго рода воззрѣній у многихъ средневѣковыхъ<sup>2)</sup> и позднѣйшихъ католическихъ философовъ до новѣйшаго времени. Вотъ какъ раскрывается оно, согласно съ ученіемъ Тома Аквината, у одного изъ новыхъ философовъ: „Богъ, какъ существо безконечно разумное совершенно познаетъ самого себя отъ вѣка и не только познаетъ такимъ, каковъ онъ есть, но и въ какой мѣрѣ онъ подражаемъ (*imitabilis*), то есть, въ какой мѣрѣ его безконечныя совершенства могутъ быть, хотя несовершенно выражены или отражены ограниченными образами или отображеніями. Затѣмъ далѣе, какъ существо безконечно всемогущее, эти образы, которые онъ носитъ въ своемъ умѣ, созерцая разумомъ самого себя и которые поэтому въ немъ живутъ вѣчно, какъ образцы или основы имѣющихъ быть созданными вещей,—онъ можетъ одарить существованіемъ, сущностью и самостоятельною жизнію. Чтобы открыть свои совершенства Богъ тѣмъ изъ этихъ образовъ, которымъ хочетъ дать когда-либо бытіе, мановеніемъ своей воли сообщаетъ собственную природу и существованіе; такую ихъ природу и сущность Онъ не заимствуетъ изъ собственного своего существа, но творитъ изъ ничего, по подобію заключающихся въ его существѣ, въ его умѣ, идей или мыслей о вещахъ. Этотъ актъ, самъ по себѣ, по отношенію къ своей причинѣ вѣченъ, но исполненіе его или осуществленіе начинается и совершается во времени“<sup>3)</sup>).

Тогда какъ католическіе философы въ своемъ ученіи о идеяхъ, предшествующихъ міру, держатся строго теистической точки зрѣнія, въ частности ученія бл. Августина, протестантскіе теисты часто излагаютъ это ученіе съ такими отгѣнками,

1) *De genesi ad litteram. Lib. V. cap. 18.*

2) Напр. у Беда, Ансельма, Абеляра, Тома Аквината, Гуго С. Виктора и другихъ.

3) „Богъ“, какъ говоритъ Тома Аквинатъ „*voluit ab aeterno, ut mundus esset, sed non ab aeterno, sed quando ipse ab aeterno disposuit*“. *Summa. Lib. 11. 30. Ubachs, Theodiceae elementa. 1845. p. 274.*

въ которыхъ нельзя не замѣтить нѣкотораго вліянія полупантеистическихъ воззрѣній. Вотъ какъ изложено это ученіе у одного изъ извѣстныхъ представителей новѣйшаго теизма—Зенглера.

„По словамъ Апостола (Евр. 11, 3) видимое произошло изъ невидимаго (μη̄ ἐκ φασιμενων̄ τὰ βλεπομενα); подъ невидимымъ же учителя церкви, какъ Альбертъ великій и др. разумѣли идею. подъ видимымъ—сотворенный міръ. Въ этомъ положительномъ смыслѣ, какъ, идея міра должно быть каждый разъ понимаемо *ничто*, когда мы говорили, что Богъ сотворилъ міръ изъ ничего и когда отсюда должно произойти что-нибудь. Потому что совершенное ничто, которое не существуетъ никомъ образомъ. есть нереальное, недѣйствительное, но отрицаніе всего дѣйствительнаго. Итакъ, есть реальное ничто, *относительное* ничто, *относительно* несуществующее. Какъ идея міра оно не есть Богъ, идея и сущность (Wesenheit) Бога; оно не есть и сотворенный міръ, ни начало (Princip), изъ котораго Богъ творить реальный міръ. Какъ идея, или мысль или дѣйствіе воли (Willensthat) Божіей, это начало не есть только формальное, но и реальное начало міра и вмѣстѣ съ тѣмъ начало какъ матеріи, такъ и формы. Богъ творитъ изъ него міръ по матеріи и формѣ. Идея міра есть начало, *ἀρχή* и *στοιχεία* міра. Это ничто есть такимъ образомъ міровая идея, въ какой мѣрѣ она не есть Богъ и не есть дѣйствительный міръ, но *es gibt* *schließende* *возможность*, сила произвести дѣйствительный міръ... Идея міра не есть только какая-либо абстрактная возможность. не одна простая форма, простое понятіе или первообразъ (Urbild), но реальная, которая вмѣстѣ съ тѣмъ есть субстанція міра. Какъ мысль божественная она есть столько же принципъ содержанія, матеріи, какъ и формы, или она есть реальный и формальный принципъ. Знаніе Божіе есть, какъ говорить Августинъ, субстанція всѣхъ существъ (Wesen)... Идея міра, какъ возможность или сила дѣйствительнаго бытія, есть не сущее по отношенію къ этому бытію, но сама по себѣ она вполне положительное бытіе“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Sengler. Die Idee Gottes. II. Th. Specul. Kosmologie, p. 349, 352.

Что сказать о представленномъ нами воззрѣніи? Дѣйстви-тельно ли представленіе объ идеяхъ вещей въ Богѣ, предше-ствующихъ реальному ихъ бытію, способствуетъ къ разъясненію непостижимаго въ актѣ созданія міра и сглаживаетъ рѣзкости того представленія о твореніи *изъ ничего*, которое не осуществимо для разума?

Для отвѣта на этотъ вопросъ нужно точно опредѣлить тотъ смыслъ, который соединяется съ терминами: *идея* и *идеальный міръ*. Идеи могутъ быть понимаемы какъ мысли божественнаго разума о сотворенныхъ или имѣющихъ быть сотворенными вещахъ,—мысли по существу совершенно отличныя и отдѣльныя отъ существующихъ вещей. Идеи затѣмъ могутъ быть понимаемы какъ трансцендентныя, реальныя начала дѣйствительно существующихъ вещей,—феноменальнаго бытія ихъ; хотя онѣ находятся въ Богѣ, суть божественныя идеи или мысли, но въ тоже время онѣ составляютъ сверхчувственную основу самаго бытія вещей, ихъ внутреннюю идеальную сущность.

Въ первомъ смыслѣ понимаютъ идеи бл. Августина и слѣдующіе ему католическіе философы. Такое представленіе объ идеяхъ вполне согласно съ истиннымъ ученіемъ о Богѣ и составляетъ необходимый выводъ изъ понятія о Его вссвѣдѣніи, для котораго вполне вѣдомо все реально существующее, не только въ прошедшемъ и настоящемъ, но и будущемъ, такъ что можно сказать, что въ Богѣ отъ вѣка и до явленія міра существовала идея, какъ о мірѣ вообще, такъ и о всемъ имѣющемъ совершиться во времени,—процессѣ міроваго развитія. Но должно замѣтить, что при такомъ пониманіи слова идея, мы ни сколько не подвигаемся въ разъясненіи непостижимаго въ происхожденіи міра, потому что реальный міръ и реальныя вещи, по своей сущности вовсе не то же, что идеи о нихъ въ божественномъ разумѣ. Откуда же возникло именно то, что сдѣлало ихъ реальными, что дало имъ собственное существованіе,—самое *бытіе* ихъ, какъ условное, ограниченное и отличное отъ Бога? Основаніе этого явленія мы должны опять искать не въ идеѣ, а въ свободномъ актѣ воли Божіей,—актѣ вызвавшемъ вещи изъ небытія въ бытіе, словомъ—въ твореніи несуществовавшего прежде. Вообще, допуская существованіе

идеи въ божественномъ разумѣ, мы можемъ сказать только то, что вещи сотворены *по* этимъ идеямъ, но не можемъ сказать, что эти идеи и составляютъ то искомое нѣчто, *изъ* чего сотворенъ міръ.

Это нѣчто нашлось бы лишь въ томъ случаѣ, если бы мы слово: *идея* стали понимать во второмъ указанномъ нами смыслѣ. Къ этому пониманію и склоняется Зенглеръ и другіе защитники ученія объ идеальномъ мірѣ, предшествующемъ настоящему. Но очевидно такое пониманіе, будучи проведено последовательно, ведетъ къ тому полупантеистическому воззрѣнію на происхожденіе міра, о которомъ мы уже говорили. Божественныя идеи, какъ реальныя основы вещей,—это тѣ „первоположенія“, тѣ „дремлющія въ божествѣ силы“, о которыхъ говоритъ Фихте младшій; это та же отпавшая отъ Бога міровая идея, о которой учить Шеллингъ и его послѣдователи.

Уклониться отъ этого полупантеистическаго воззрѣнія, неизбѣжнаго при пониманіи идей, какъ положительныхъ началъ міробытія, можно бы лишь въ томъ случаѣ, еслибы отъ идей, какъ божественныхъ мыслей о вещахъ, мы стали отличать идеи, какъ *сотворенныя* Богомъ сверхчувственныя, реальныя начала феноменальнаго, эмпирическаго бытія. Тогда бы мы имѣли право сказать, что этотъ реальный міръ произошелъ не изъ ничего, но *изъ* предшествующаго ему идеальнаго міра, что онъ служитъ раскрытіемъ этого трансцендентнаго міра въ пространствѣ и времени, что идеи суть реальныя прототипы дѣйствительныхъ вещей. Но такое представленіе, съ одной стороны, не имѣло бы никакихъ преимуществъ предъ обыкновенною теоріею творенія; оно только замѣняло бы вопросъ о происхожденіи реально существующаго міра вопросомъ о происхожденіи міра идеальнаго. Происхожденіе послѣдняго, если допустимъ, что онъ не есть только совокупность божественныхъ мыслей о мірѣ, но созданный Богомъ міръ, можетъ быть опять мыслимо не иначе, какъ при помощи того же понятія о твореніи, какъ воззваніи несуществовавшаго прежде въ бытіи волею Божіей. Затѣмъ, самое представленіе о такомъ идеальномъ мірѣ способно возбудить разнаго рода недоумѣнія относительно цѣлесообразности его для объясненія процесса мірообразованія. Въ

самомъ дѣлѣ, идеальный міръ предшествующій настоящему долженъ быть или болѣе совершеннымъ чѣмъ существующій, или менѣе совершеннымъ, или равнымъ ему по цѣнности. Но при каждомъ изъ этихъ предположеній возникаютъ своего рода неразрѣшимыя затрудненія. Если идеальный міръ предшествующій настоящему эмпирическому есть болѣе совершенный, идеальный въ качественномъ значеніи слова, то спрашивается, для чего Богу нужно было реализовать этотъ міръ въ пространствѣ и времени, создавать міръ настоящій? Если же съ реализаціею этого міра привзошло къ нему нѣкоторое совершенство, котораго онъ прежде не имѣлъ, если цѣлостный и полный міръ можетъ быть только такой, въ которомъ идеальная сторона необходимо выражается въ феноменальномъ проявленіи, то непонятно къ чему идеальный міръ долженъ предшествовать настоящему и почему идеальная форма міра не дана вмѣстѣ съ эмпирическимъ содержаніемъ его? Въ человѣческихъ произведеніяхъ мы дѣйствительно находимъ, что замысль, планъ, идея предшествуютъ выполненію, напр. въ художественныхъ или техническихъ произведеніяхъ. Но можетъ ли это имѣть приложеніе къ творческому разуму и волѣ? Въ Богѣ мысль и ея осуществленіе не раздѣлены; было бы странно предполагать, что для него сначала нужно было создать типы или идею, какъ бы модели вещей, что бы потомъ, взирая на нихъ, создавать самыя вещи. Если же идеальный и феноменальный міръ по цѣнности и по содержанію равны, то существованіе перваго изъ нихъ совершенно излишне. О содержаніи этого міра—идеяхъ, можно сказать тоже, что Аристотель сказалъ объ идеяхъ Платона: онѣ суть совершенно не нужное удвоеніе дѣйствительныхъ вещей.

*В. Кудрявцевъ-Платоновъ.*

# „НОВЫЙ ОПЫТЪ О ЧЕЛОВѢЧЕСКОМЪ РАЗУМѢ“ ЛЕЙБНИЦА. <sup>1)</sup>

## ПРЕДИСЛОВІЕ.

Такъ какъ „*Опытъ о человѣческомъ разумѣ*“ <sup>2)</sup>, обнародованный знаменитымъ англичаниномъ, принадлежитъ къ прекраснѣйшимъ и цѣннѣйшимъ произведеніямъ нашего времени: то я рѣшился присоединить къ нему примѣчанія; ибо я долгое время разсуждалъ о томъ же предметѣ и рѣшалъ большую часть вопросовъ затронутыхъ въ немъ. И я подумалъ, вотъ хсрошій

<sup>1)</sup> Представляя въ русскомъ переводѣ это капитальнѣйшее произведеніе Лейбница, мы не имѣемъ надобности останавливаться на побужденіяхъ и цѣляхъ, по которымъ оно написано. Самъ авторъ объясняетъ это достаточно въ своемъ предисловіи. Замѣтимъ только, что сочиненіе англійскаго философа Локка, подъ названіемъ „Опытъ о человѣческомъ разумѣ“, произвело сильное впечатлѣніе на его современниковъ; въ короткое время оно выдержало нѣсколько изданій: въ 1690 г., 1694 г., 1697 г., 1700 и пр. Французскій переводъ этого сочиненія Коты появился въ Амстердамѣ въ 1700 г. и былъ сдѣланъ въ сотрудничествѣ самаго Локка. Несмотря однакоже на всеобщую славу, прибрѣтенную этимъ сочиненіемъ, Лейбницъ не былъ согласенъ съ нимъ и еще при жизни Локка сталъ писать свои замѣчанія; но vzdalъ ихъ въ свѣтъ, или лучше написалъ полное изложеніе спорнаго предмета, съ своей точки зрѣнія, уже послѣ смерти Локка.—Если вѣрно замѣчаніе Кирхмана, что формальная логика разработана была схоластиками до высокой степени: то столько же вѣрно, что логика матеріальная или установка гносеологическихъ понятій, коими заняты Лейбницъ въ настоящемъ своемъ сочиненіи, составляетъ эпоху въ исторической жизни философіи.

<sup>2)</sup> Словомъ „разумъ“ Лейбницъ переводитъ англійское слово: *understanding*, хотя по англійски оно означаетъ собственно разсудокъ. Но здѣсь оно принимается въ значеніи греческаго *Noûs*, латинскаго *intellectus* или нѣмецкаго „*Verstand*“. По русски его всего лучше можно перевести словомъ „разумъ“, разумѣя при этомъ не только высшую способность идей и составленія умопонятій, но и вообще въ совокупность назывательныхъ силъ человѣка.

случай обнаруживать кое-что подъ заглавіемъ „*Новый опытъ о разумѣ*“ и этимъ обезпечить благопріятный пріемъ моимъ мыслямъ, поставивъ ихъ въ такое хорошее сообщество. Я подумалъ также, что могу воспользоваться трудомъ другого человѣка не только для облегченія собственнаго труда, но и для присоединенія кое-чего къ тому, что этотъ человѣкъ уже далъ намъ. Это гораздо легче, чѣмъ самому начинать и работать самостоятельно.

Справедливо, что я часто держусь другихъ мнѣній, чѣмъ онъ: но, будучи далекимъ отъ желанія умалить заслугу этого славнаго писателя, я отдаю ему справедливость, и каждый разъ показываю, въ чемъ и почему я не согласенъ съ его мнѣніемъ, когда я считалъ необходимымъ ослабить значеніе его авторскаго авторитета въ виду не основательности выводовъ по нѣкоторымъ пунктамъ. Въ самомъ дѣлѣ, хотя писатель говоритъ тысячи прекрасныхъ вещей, съ которыми я вполне согласенъ: тѣмъ не менѣе наши системы очень различны. Его система больше сходна съ Аристотелевскою, а моя съ Платоновскою, хотя оба мы по многимъ предметамъ удаляемся отъ этихъ двухъ древнихъ писателей <sup>1)</sup>. Онъ болѣе общепонятенъ, а я иногда вынужденъ находжусь быть болѣе акроаматическимъ <sup>2)</sup> и отвлеченнымъ, что для меня не составляетъ преимущества, какъ пишущаго на живомъ языкѣ. Думаю однако же, что выводы говорящими двухъ лицъ, изъ коихъ одно защищаетъ мнѣнія, заимствованныя изъ „*Опыта*“ этого писателя, а другое присоединяетъ къ этому мои мнѣнія,—думаю, что отъ этого па-

1) Указываемая Лейбницемъ параллель не должна быть понимаема въ строгомъ смыслѣ, какъ это замѣчаетъ и самъ Лейбницъ. Въ самомъ дѣлѣ, Аристотель признаетъ бытіе въ духѣ человеческомъ принциповъ, предшествующихъ познанію вещей; между тѣмъ какъ Локкъ отвергаетъ ихъ. Съ другой стороны, Платонъ допускаетъ фактъ чувственныхъ воспріятій совершенно въ иномъ смыслѣ, чѣмъ Лейбницъ, который училъ о свободномъ теченіи нашихъ представленій, лишь называемыхъ чувственными воспріятіями.

2) Выраженіе „acroamaticus“ происходитъ отъ греческаго слова „acroama“ и означаетъ устную бесѣду о философскихъ предметахъ. Употребленіе этого слова идетъ со временъ Аристотеля, который, подобно Платону, излагалъ научные предметы въ разговорной бесѣдѣ съ учениками. Схоластики переводили это выраженіе словомъ *популярный*, *экстерическій*.



раллель будетъ болѣе интересною для читателя, чѣмъ если бы я приводилъ одни лишь совершенно сухія замѣчанія, чтеніе которыхъ постоянно прерывалось бы надобностію обращаться къ его книгѣ, чтобы понимать мою. Хорошо также сопоставить наши сочиненія и затѣмъ обсуждать мнѣнія писателя, лишь по его собственному произведнію, хотя обыкновенно я сохраняю его выраженія. Правда обязательность при веденіи разговора сопровождать замѣчаніями лишь нить разговора, сдѣлала то, что я не могъ воспользоваться всѣми украшеніями, возможными при разговорѣ: но я надѣюсь, что содержаніе восполнитъ недостаточность формы.

Различіе нашихъ воззрѣній касается важныхъ предметовъ. Дѣло идетъ о томъ, чтобы рѣшить: душа наша всецѣло ли пуста, какъ доска, на которой ничего не написано (*tabula rasa*), согласно съ мнѣніемъ Аристотеля <sup>1)</sup> и автора „*Опыта*“, такъ что все чертимое на ней единственно проистекаетъ изъ чувствъ и опыта; или же душа уже изначала содержитъ принципы многихъ понятій и положеній, которыя внѣшніе предметы только случайно пробуждаютъ, какъ думаю я вмѣстѣ съ Платономъ, школьною философіею <sup>2)</sup> и со всѣми тѣми, которые именно это значеніе усвояютъ тексту св. Павла (Рим. 2. 15), гдѣ онъ говоритъ, что Законъ Божій написанъ въ сердцахъ. Стоики называли эти принципы *общими понятіями* (*notiones communes, προλήψεις*) <sup>3)</sup>, т. е. основными положеніями, или тѣмъ, съ чѣмъ

<sup>1)</sup> Кирхманъ замѣчаетъ, что Аристотель сравнивалъ съ пустою доскою собственно не душу, а духъ (или лучше разумъ, νοῦς) и ссылался на третью книгу его о „Душѣ“ (гл. 4, § 11), утверждаетъ, что, по Аристотелю, мыслящій духъ есть столько же воспринимающій или страдательный, сколько и дѣятельный или продуктивный. Во всякомъ случаѣ Аристотель сравнивалъ мыслящій субъектъ съ пустою доскою.

<sup>2)</sup> Схоластическіе или школьные философы, на которыхъ Лейбницъ часто ссылается въ этомъ сочиненіи, держались, говоря вообще, Аристотелевской гносеологической теоріи. Они думали, что вообще надобно признавать тройственный источникъ познаній: 1) *Опытный* (experientia), доставляемый ощущеніями чувствъ; 2) *разсудочный* (ratio), открываемый путемъ логическихъ заключеній; и наконецъ 3) *интеллектуальный* (intellectus), сообщаемый намъ способностію идей и умопонятій. Этотъ послѣдній источникъ и есть то, что Аристотель называетъ νοῦς, т. е. созерцательная или творческая способность человѣческая, возвышающаяся надъ чувственнымъ опытомъ.

<sup>3)</sup> Кирхманъ сомнѣвается, чтобы стоики усвоили духу человѣческому общія

согласны напередъ. Математики тоже называютъ ихъ общими понятіями (*notiones communes, κοινὰ ἐννοίας*). Новые философы усвояютъ имъ другія прекрасныя названія, а Юлій Скалигеръ въ частности называетъ ихъ сѣменами вѣчности (*semina aeternitatis*). Зопира тоже, повидимому, считаетъ ихъ живымъ огнемъ, свѣтлыми чертами (*traits*), скрытыми внутри насъ и являющимися при встрѣчѣ съ ощущеніями и внѣшними предметами, какъ появляется огонь при выстрѣлѣ изъ ружья. И не безосновательно думаютъ, что эти духовныя искры выражаютъ нѣчто божественное и вѣчное, которое преимущественно обнаруживается въ необходимыхъ истинахъ <sup>1)</sup>. Отсюда возникаетъ другой вопросъ, именно: всѣ ли истины зависятъ отъ опыта, т. е. отъ индукціи и примѣровъ; или же нѣкоторыя истины имѣютъ другую основу? Ибо если нѣкоторыя событія могутъ быть предвидимы раньше существованія опыта: то очевидно, что мы приписываемъ событіямъ нѣчто и съ своей стороны. Чувства, хотя необходимы для всѣхъ нашихъ дѣйствительныхъ (*actuelles*) познаній, недостаточны однако же для сообщенія намъ всѣхъ познаній; потому что чувства всегда указываютъ

понятія, независимыя отъ опыта; такъ какъ они познавательную способность людей сравнивали съ чистою доскою (*Plat. plac. philos VI, 11*); и слѣдовательно, сближались богѣ съ Локкомъ, чѣмъ съ Лейбницемъ. Но это спорно. Во всякомъ случаѣ достовѣрно, что ихъ *προλήψεις* (предзрѣвіе, сверх-опытное созерцаніе) нельзя отождествлять съ *κοινὰ ἐννοίας* (общими понятіями) реалистовъ, хотя быть можетъ, эти промагисическія понятія и возникали въ душѣ при встрѣчѣ съ опытомъ. Достовѣрно, однакоже, какъ этого не отвергаетъ и Кирхманъ, что стоики говорили о „естественныхъ“ прожденныхъ понятіяхъ, лишь выясняемыхъ путемъ опытнымъ. Стоицеская же гносеологическая теорія лежала въ основѣ и средневѣковаго номинализма, благодаря философскимъ трудамъ Боэція.

<sup>1)</sup> Всѣми этими выраженіями Лейбницъ намекаетъ на свое глубокомысленное дѣленіе всѣхъ доступныхъ человѣческому духу истинъ на рациональныя и опытныя. Первые истины, которыя онъ называетъ „вѣчными истинами разума“, извлекаются частію изъ законовъ мышленія, а частію изъ общихъ понятій, свойственныхъ духу человѣческому и уясняемыхъ въ сознаніи самодѣятельностію этого духа. Вторыя истины суть фактическія истины, заимствованныя изъ опытныхъ наблюдений и образуются нами при посредствѣ отвлеченія. Объ этомъ дѣленіи истинъ Лейбницъ подробно будетъ говорить во второй своей книгѣ. Замѣчательно, что Кантъ вполне усвоилъ себѣ это дѣленіе, но только далъ и тѣмъ и другимъ истинамъ другое названіе. Первые истины онъ назвалъ *априорными*, а вторыя *апостериорными*; первыя, по нему, отличаются характеромъ всеобщности и необходимости, а вторыя—случайности, фактичности или особености.

только на примѣры, т. е. на истины частныя или индивидуальныя. Но всѣ примѣры, подтверждающіе истину общую, какъ бы ни были многочисленны, не ведутъ еще къ признанію всеобщей необходимости этой истины; ибо изъ примѣровъ не слѣдуетъ, что случающееся, всегда будетъ случаться одинаковымъ образомъ. Напримѣръ, греки и римляне всегда замѣчали, что въ теченіи 24 часовъ день смѣняется ночью и ночь днемъ. Но они ошиблись бы, если бы вообразили, что подобный порядокъ сохраняется повсюду; ибо можно видѣть противоположное этому при посѣщеніи Новой Зеландіи. Обманывается также и тотъ, кто думаетъ, что, по крайней мѣрѣ, на нашей зонѣ это истина необходимая и вѣчная; ибо онъ долженъ принять въ соображеніе, что земля и самое солнце не обладаютъ необходимымъ бытіемъ и, быть можетъ, наступитъ время, когда эта прекрасная звѣзда, со всею своею системою, не будетъ существовать, по крайней мѣрѣ, въ настоящей формѣ. Поэтому кажется, что истины необходимыя, какъ онѣ принимаются въ чистой математикѣ и въ частности въ ариметикѣ и геометріи, должны имѣть принципы, доказательство коихъ нисколько не зависитъ отъ примѣровъ, а слѣдовательно, и отъ свидѣтельства чувствъ, хотя безъ чувствъ нельзя было бы прийти къ сужденію о нихъ. Надобно хорошо помнить это. И Эвклидъ хорошо понялъ это, доказавши это на основаніи разума, что впрочемъ достаточно открывается изъ опыта и чувственныхъ образовъ. И логика съ метафизикою и моральною, изъ коихъ метафизика даетъ бытіе естественному богословію, а мораль—естественному праву, полны подобными истинами, и слѣдовательно, ихъ доказательства могутъ проистекать только изъ внутреннихъ принциповъ, называемыхъ врожденными <sup>1)</sup>). Конечно, не должно

<sup>1)</sup> Этими положеніями Лейбницъ кратко, но рѣзко выражаетъ свое несогласіе съ Локковою теоріею познаній. Опытъ, какъ бы ни былъ богатъ, всегда имѣетъ дѣло съ разрозненными фактами и частною индукціей; а потому не можетъ доставить намъ всеобщаго и общеобязательнаго, что служитъ основою въ научныхъ изслѣдованіяхъ логики, метафизики и нравственности; такъ какъ существенною задачею этихъ наукъ есть выясненіе всеобщихъ или общеобязательныхъ истинъ. Но при этомъ Лейбницъ избѣгаетъ идеалистической односторонности. Известно, что на вопросъ о томъ, какъ возникаютъ въ сознаніи рациональныя истины и въ чемъ онѣ состоятъ, возможны разнообразныя отвѣты. По Лейбницу возникновеніе

воображать будто эти вѣчные принципы или законы можно читать въ душѣ, какъ въ открытой книгѣ, подобно тому какъ читаетъ преторъ эдиктъ по своей записной книжкѣ, безъ труда и безъ изысканія; но достаточно и того, что ихъ можно открывать въ себѣ силою внимательности, къ чему подають поводъ чувства. Накопленіе опытовъ служить къ укрѣпленію разума, почти такъ же, какъ ариѳметическія упражненія служатъ къ избѣжанію ошибокъ при вычисленіяхъ, когда вычисленія продолжительны.

Въ этомъ же состоитъ отличіе знаній человѣческихъ отъ знаній животныхъ. Животныя суть чистѣйшія эмпирики и руководствуются только примѣрами; ибо сколько можно судить, они не доходятъ никогда до образованія необходимыхъ положеній; между тѣмъ какъ люди бывають способны къ усвоенію демонстративныхъ наукъ; при чемъ способность животныхъ выводить заключенія ниже способности разума, присущаго людямъ. Заключенія животныхъ суть чисто заключенія простыхъ эмпириковъ, которые думаютъ, что случившееся съ ними раньше, случится и еще разъ, если поражающее ихъ одинаково, и они неспособны обсуждать, будутъ ли продолжаться прежнія причины <sup>1)</sup>. И вотъ почему чело-

ихъ или переходъ отъ возможности къ дѣйствительности (а *potentia ad actum*) совершается естественнымъ ходомъ развитія человѣческаго духа, лишь при посредствѣ чувственного опыта, который служить поводомъ, но не причиною этого развитія. Въ этомъ собственно смыслѣ Лейбницъ допускаетъ „врожденность“ идей вопреки Локку. Кирхманъ говоритъ, что Лейбницъ преувеличиваетъ значеніе гносеологическаго принципа, усвоивъ разуму произвольность развитія и недостаточно отбѣняя взаимотношеніе между разумомъ и опытомъ при развитіи разума. Но этотъ упрекъ совершенно не касается Лейбница. По Лейбницу, разумъ развивается не только не произвольно, или свободно: но неперемѣнно въ связи съ опытомъ и въ подчиненіи основнымъ законамъ логики. Поэтому рациональныя истины Лейбница, какъ „вѣчныя“ и „необходимыя“, должны быть признаны принципами всѣхъ наукъ, не только формальныхъ, каковы: логика и математика, но въ некоторомъ смыслѣ и матеріальныхъ, каковы: метафизика, этика и пр.

<sup>1)</sup> Въ этомъ § Лейбницъ высказываетъ свои глубокомысленныя соображенія о разумѣ животныхъ; современная намъ наука не говоритъ ничего больше этого. Соображенія эти тѣмъ болѣе удивительны, что они высказаны были Лейбницею, когда господствовали Декартовскія воззрѣнія, т. е. когда животныхъ признавали лишь живыми машинами. Замѣчательно также, что Лейбницъ расходится и съ современными намъ Дарвинистами, властвующими въ противоположную Декартовской крайность, т. е. не отличающими въ видовомъ отношеніи человѣка отъ животнаго.

вѣку такъ легко обманывать животныхъ, а чистымъ эмпирикамъ такъ легко впадать въ ошибки. Да и люди, умудренные лѣтами и опытомъ, не всегда бываютъ свободны отъ этого, когда слишкомъ довѣряютъ своему прошлому опыту, какъ это случается съ нѣкоторыми въ дѣлахъ гражданскихъ и военныхъ; ибо они не достаточно принимаютъ въ соображеніе, что міръ перемѣняется и люди становятся болѣе находчивыми, изобрѣтая тысячи новыхъ выходовъ; между тѣмъ какъ олени и зайцы не становятся болѣе находчивыми, чѣмъ были прежде. Соображенія животныхъ суть только тѣнь разумныхъ заключеній, т. е. суть только соединеніе образовъ воображенія и переходъ отъ одного образа къ другому; потому что при встрѣчѣ съ новымъ случаемъ, похожимъ на прежній, они снова ожидаютъ того, что было нѣкогда соединено для нихъ съ предшествовавшимъ случаемъ, какъ будто бы вещи дѣйствительно соединены такъ, какъ они соединены въ ихъ памяти. Справедливо, что разумъ внушаетъ ожидать обыкновенно въ будущемъ того, что согласно съ продолжительнымъ прежнимъ опытомъ: но это ожиданіе не превращается поэтому въ истину необходимую и непогрѣшимую; возможенъ результатъ, котораго всего менѣе ожидаютъ, когда причины производящія его измѣняются. На этомъ основаніи наиболѣе благоразумные люди не настолько довѣряютъ опыту, чтобы не стараться, сколько возможно, проникнуть въ причины факта, съ тѣмъ, чтобы допускать исключенія, когда это будетъ надобно. Ибо одинъ только разумъ способенъ устанавливать вѣрныя правила и посредствомъ исключеній восполнять въ нихъ то, чего не достаетъ, и такимъ образомъ находить доставѣрную связь въ силу необходимой послѣдовательности, что часто даетъ возможность предвидѣть событія, не прибѣгая къ повѣркѣ чувственной связи образовъ, и чего животные не знаютъ. Такимъ образомъ то, что доказываетъ бытіе внутреннихъ принциповъ для открытія необходимыхъ истинъ, то же отличаетъ человѣка отъ животнаго.

---

Лейбницъ, какъ показываетъ текстъ, признаетъ специфическое различіе между человекомъ и животнымъ и такимъ образомъ отвергаетъ крайности современнаго намъ эволюціонизма.

Быть можетъ, нашъ ученый писатель не удаляется всецѣло отъ моихъ мнѣній. Ибо, посвятивши всю первую книгу опроверженію врожденныхъ принциповъ, понимаемыхъ въ извѣстномъ смыслѣ, онъ однакоже въ началѣ второй и въ слѣдующей признаеть, что врожденные идеи, не имѣющія своего начала въ чувственномъ ощущеніи, проистекають изъ интеллекта. Но интеллектуальное дѣйствіе есть не иное что, какъ вниманіе къ тому, что находится въ насъ, и чувства не даютъ намъ того, что мы уже носимъ въ себѣ. Если это такъ, то можно ли отвергать, что въ нашей душѣ существуетъ много врожденнаго; ибо мы, такъ сказать, врождены самимъ себѣ; что въ насъ существуетъ *бытіе, единство, субстанція, продолженіе, измѣненіе, дѣйствіе, воспріятіе, удовольствіе* и тысячи другихъ предметовъ нашихъ интеллектуальныхъ идей? <sup>1)</sup> Такъ какъ именно эти предметы непосредственны и всегда присущи нашему разуму (хотя они не всегда замѣчаются нами по причинѣ нашей разсѣянности и нашихъ житейскихъ нуждъ), то можно ли удивляться тому, что мы думаемъ, будто эти идеи со всѣмъ проистекающимъ изъ нихъ, не врождены намъ? Я лично воспользовался бы сравненіемъ ихъ скорѣе съ мраморнымъ камнемъ, имѣющимъ жилы, чѣмъ сравненіемъ съ мраморомъ, совершенно однообразнымъ или съ пустою доскою, т. е. такою, которая у философовъ называется *tabula rasa*; ибо если душа похожа на пустую доску, то истины будутъ подобны въ ней на фигуру Геркулеса въ мраморѣ, при полной индифферентности мрамора воспроизвестъ или эту фигуру или какую либо другую. Но если въ камнѣ существуютъ жилы, очерчивающія фигуру Геркулеса преимущественно предъ другимъ фигурами: то этотъ камень будетъ болѣе пригоденъ и Геркулесъ нѣкоторымъ образомъ будетъ врожденъ въ немъ, хотя необходимъ трудъ, чтобы открыть

<sup>1)</sup> Выраженіе „интеллектуальный“ противопоставляется здѣсь выраженію „чувственный“. Интеллектуальныя понятія не возникаютъ въ душѣ нашей при посредствѣ чувственныхъ впечатлѣній; они врождены намъ. Это тѣ понятія, которыя по Канту создаются духомъ человѣческимъ по требованію врожденныхъ намъ категорій качества, количества отношенія вещей между собою и отношенія вещей къ лицу мыслящему или составляющему понятія. Тѣмъ не менѣе опять пробуждаеть ихъ. Въ этомъ отношенія Кантъ идетъ по стопамъ Лейбница.

эти жилы и полировкой очистить ихъ, удаляя все, что мѣшаетъ ихъ появленію. Такимъ то образомъ идеи и истины врождены намъ, какъ склонности, расположенія, способности или естественныя силы, а не какъ дѣйствія, хотя эти силы всегда сопровождаются нѣкоторыми незамѣтными дѣйствіями, соотвѣтствующими имъ.

Кажется нашъ ученый писатель думаетъ, будто у насъ нѣтъ ничего *потенціального* <sup>1)</sup>, и даже нѣтъ ничего, чего бы мы дѣйствительно не замѣчали. Но этого нельзя принимать въ строгомъ смыслѣ; иначе его мнѣніе будетъ очень парадоксальнымъ, ибо и приобрѣтенныя нами привычки и содержаніе нашей памяти, хотя не всегда замѣтны и даже при надобности не всегда приходятъ къ намъ на помощь: тѣмъ не менѣе часто мы легко воспроизводимъ ихъ въ духѣ по какому либо незначительному случаю, напоминающему намъ ихъ, какъ напримѣръ, достаточно припомнить начало пѣсни, чтобы воспроизвести все остальное. Писатель ограничиваетъ свое положеніе и въ другомъ мѣстѣ, говоря, что у насъ нѣтъ ничего, чего бы мы, по крайней мѣрѣ, не замѣчали прежде. Но кромѣ того, что никто не можетъ опредѣлять рationally, какъ далеко могутъ простираться наши прошлыя впечатлѣнія, которыя мы могли забыть, въ особенности принимая теорію воспоминанія платониковъ <sup>2)</sup>, которая, какъ ни баснословна, не имѣетъ однакоже

<sup>1)</sup> „Потенціальное“ въ противоположность „дѣйствительному“ выражаетъ реально-возможное. Таковы, напримѣръ, способности субстанции или души, посредствомъ которыхъ она изъ одного дѣйствительнаго состоянія переходитъ къ новой дѣйствительности. Но въ душѣ нашей существуютъ не только способности, но и расположенія, зачаточныя стремленія, слѣды и осадки прежней душевной дѣятельности, которые при благоприятныхъ условіяхъ пробуждаются, т. е. освѣщаются въ сознаніи. Такимъ образомъ широкое Аристотелевское понятіе потенціи, Лейбницъ примѣнилъ къ человѣческой душѣ и этимъ, по замѣчанію Кирхмана, оказалъ величайшую услугу современнымъ намъ психологическимъ изслѣдованіямъ.

<sup>2)</sup> Платонъ признавалъ домірное существованіе человѣческихъ душъ. Въ этомъ домірномъ состояніи онѣ созерцали идеальныя образы или прототипы (*παράδειγμα*) всѣхъ существующихъ въ дѣйствительности вещей. Созерцанія эти Платонъ называлъ идеями (*εἶδη* или *ἰδέαι*). Но души наши и въ наказаніе за это посланы были въ темныя тѣла и затѣмъ утратили воспоминаніе о своихъ идеяхъ. Врочемъ при посредствѣ діалектики воспоминаніе ихъ можетъ быть возстановлено въ душѣ человѣческой. Многие церковныя учителя принимали эту Платоновскую теорію идей, которую соглашались съ библейскимъ ученіемъ о грѣхопадѣніи прапрородителей.

въ себѣ самой ничего несогласнаго съ разумомъ,—кромѣ этого, говорю я, почему необходимо, чтобы все было приобрѣтаемо нами посредствомъ впечатлѣній отъ внѣшнихъ предметовъ и чтобы ничто не могло быть открываемо въ насъ самихъ? Далѣе, на столько ли лишь одна наша душа пуста, что безъ впечатлѣній образовъ совнѣ, она есть ничто? Я не думаю, чтобы это было мнѣніемъ нашего глубокомысленнаго писателя.

Гдѣ можно найти доски, которыя не различались бы между собою? Можно ли видѣть плоскость совершенно одинаковую и однообразную? Почему наконецъ мы сами изъ своихъ собственныхъ основъ не можемъ заимствовать нѣкоторые предметы для размышленія, если мы повщемъ ихъ тамъ? Такимъ образомъ я склоняюсь къ мысли, что его мнѣніе касательно этого пункта не отличается отъ моего; или лучше—отъ мнѣнія общепринятаго, поскольку онъ признаетъ два источника нашихъ познаній, чувства и рефлексію <sup>1)</sup>).

Я не знаю, можно ли столько же легко согласить этого писателя съ нами и съ картезианцами, когда онъ полагаетъ, что духъ не всегда думаетъ, и въ частности, что онъ остается безъ впечатлѣній, когда не видитъ сновидѣній во время сна. Онъ говоритъ, поелику тѣла могутъ оставаться безъ движенія, то и души тоже могутъ оставаться безъ мышленія. Но я думаю объ этомъ нѣсколько иначе, чѣмъ какъ обыкновенно думаютъ. Ибо я полагаю, что субстанція по природѣ не можетъ быть безъ дѣйствія, и что нигдѣ нѣтъ тѣла безъ движенія. Опытъ убѣждаетъ меня въ этомъ, и стоитъ только прочесть книгу знаменитаго Бойля противъ абсолютнаго покоя <sup>2)</sup>, чтобы убѣдиться

<sup>1)</sup> Локкъ признаетъ рефлексію выраженіемъ внутренней дѣятельности души. Но не всякая внутренняя дѣятельность души ведетъ къ открытію „вѣчныхъ“ и „необходимыхъ“ истинъ. Нахожденіе этихъ послѣднихъ истинъ путемъ рефлексіи непремѣнно условливается безусловнымъ признаніемъ и правильнымъ примѣненіемъ категорій, мадальностей и логическихъ законовъ при рефлективныхъ соображеніяхъ.

<sup>2)</sup> Сочиненіе Бойля, на которое ссылается Лейбницъ, носитъ названіе: „*Disseratio de intestinis motibus particularum solidarum quiescentium, in qua absoluta corporum quies in disquisitionem vocatur*“, Оно помѣщено въ первомъ томѣ „*Opera varia*“ Бойля (Genevae, S. de Tournes, 1680, 4<sup>o</sup>). Въ сочиненіи этомъ Бойль весьма основательно опровергаетъ ученіе объ абсолютномъ покоѣ тѣлъ.



въ этомъ. Именно это служить для меня однимъ изъ основаній, почему я отвергаю атомы <sup>1)</sup>. Наконецъ существуетъ тысяча признаковъ, которые побуждаютъ думать, что въ каждый моментъ къ намъ тѣснится безконечное число впечатлѣній, но безъ воспріятія и рефлексіи; т. е. безъ перемѣнъ въ самой душѣ, которыхъ мы не замѣчаемъ; потому что эти впечатлѣнія или очень незначительны, или очень многочисленны, или очень смѣшаны, такъ что достаточно не различаются нами; хотя въ соединеніи съ другими они не перестаютъ оказывать свое дѣйствіе и въ совокупности оцутительны, но смутно. Такъ привычка дѣлаетъ то, что мы не обращаемъ вниманія на движеніе мельницы и на паденіе воды, хотя бы находились очень близко при этомъ въ теченіи нѣкотораго времени. Это не то значить, будто это движеніе не затрогиваетъ наши органы и будто въ душѣ не происходитъ ничего, что соотвѣтствовало бы этому движенію, по причинѣ гармоніи души съ тѣломъ; но то, что впечатлѣнія въ душѣ и въ тѣлѣ, будучи лишены новизны раздраженія, недостаточно сильны для возбужденія нашего вниманія и нашей памяти, которыя возбуждаются лишь наиболѣе затрогивающими насъ предметами. Всякое вниманіе требуетъ памяти; и когда мы бываемъ, такъ сказать, не расположены обращать вниманія на нѣкоторыя, принадлежащія намъ впечатлѣнія въ настоящее время: то мы пропускаемъ ихъ безъ рефлексіи и даже не замѣчаемъ ихъ: но если кто либо сейчасъ же обратитъ наше вниманіе на это и укажетъ, напримеръ, на нѣкоторый раздающійся возлѣ насъ шумъ, то мы вспоминаемъ это и сознаемъ, что сейчасъ только ощущали его. Такимъ образомъ это суть ощущенія, которыхъ мы не сознаемъ при ихъ продолженіи и воспріятіе ихъ, въ случаѣ обращенія вниманія, совершается уже послѣ нѣкотораго промежутка, какъ бы онъ ни былъ малъ. Для болѣе яснаго представленія незначительныхъ впечатлѣній, которыхъ мы не можемъ различать при множествѣ, я обыкновенно сравниваю ихъ съ бушеваніемъ

<sup>1)</sup> По мнѣнію древнихъ, атомы могутъ быть приводимы въ движеніе лишь стороннею силою; между тѣмъ какъ монады Лейбница носятъ принципъ движенія въ себѣ самихъ, какъ *force active*, т. е. какъ свою дѣятельную силу.

и шумомъ моря, коими поражаются, когда стоять на берегу. Чтобы слышать этотъ шумъ, какъ это въ дѣйствительности бываетъ, надобно слышать всѣ части, составляющія это цѣлое, т. е. надобно слышать шумъ каждой волны, хотя маленькій шумъ этой волны замѣтенъ только въ смѣшенномъ шумѣ всѣхъ остальныхъ волнъ, и былъ бы не замѣтенъ, еслибы волна производящая его была одна. Надобно быть нѣсколько возбужденнымъ движеніемъ этой волны и надобно имѣть воспріятіе каждаго ея шума, какъ бы онъ ни былъ малъ: иначе нельзя слышать шума и сотни тысячъ волнъ, потому что и изъ сотни тысячъ *ничего* не можетъ составиться *нѣчто*. Наконецъ, никогда не засыпаютъ такимъ глубокимъ сномъ, чтобы не имѣть, хотя какого либо слабаго и смѣшаннаго ощущенія; и нельзя быть пробужденнымъ сильнѣйшимъ въ мірѣ шумомъ, если не имѣютъ какого либо воспріятія его начала, которое конечно бываетъ незначительно; какъ никогда нельзя самыми сильнѣйшими въ мірѣ усиліями порвать веревку, если она не будетъ натянута и удлинена самыми незначительными усиліями, хотя маленькое растяженіе, производимое ими, не замѣтно.

Такимъ образомъ эти маленькія воспріятія производятъ величайшее дѣйствіе, о которомъ и не думаютъ. Именно они называютъ какимъ то непонятнымъ образомъ эти вкусовые ощущенія, эти отображенія чувственныхъ качествъ, ясныя въ соединеніи, но смѣшанныя въ частяхъ <sup>1)</sup>; эти впечатлѣнія, которыя окружающіе насъ предметы оказываютъ на насъ и которыя окружаютъ (*enveloppent*) безконечное; эту связь, которую всякое бытіе сохраняетъ со всею остальною вселенною. Можно даже сказать, что вслѣдствіе этихъ незначительныхъ воспріятій настоящее полно будущимъ и обременено прошедшимъ; что

<sup>1)</sup> Познанія, основанныя на свидѣтельствѣ чувствъ, Лейбницъ признавалъ смѣшанными, хотя бы они представлялись намъ ясными и отчетливыми. Такъ зеленый цвѣтъ, не смотря на свою отчетливость и опредѣленность, при ближайшемъ анализѣ оказывается составленнымъ изъ двухъ цвѣтовъ—голубаго и желтаго. Такъ выстрѣлъ изъ ружья представляется намъ единымъ и однороднымъ, хотя въ дѣйствительности онъ состоитъ изъ совокупнаго дрожанія многихъ волнъ воздуха. Подобные факты убѣждали Лейбница, что чувственные впечатлѣнія и основанныя на нихъ знанія отличаются смѣшаннымъ характеромъ и требуютъ рациональной провѣрки.

все стремится къ общенію (*conspirant, συντιονα πάντα*, какъ сказала Гиппократъ) и что въ малѣйшей субстанціи, очи столь проникательныя, какъ Божественныя, могли бы читать весь ходъ вещей вселенной:

*Quae sint, quae fuerint, quae mox ventura trahantur.*  
(Что есть, что было и что будущее принесетъ еще).

Эти незначительныя воспріятія опредѣляютъ также и составляютъ именно того индивидуума, который характеризуется ихъ слѣдами отъ своихъ прежнихъ состоянійхъ, соединяя ихъ съ настоящимъ состояніемъ, и они могутъ быть извѣстны высшимъ духомъ хотя бы самъ индивидуумъ не ощущалъ ихъ, т. е. хотя бы онъ не имѣлъ о нихъ отчетливаго воспоминанія. Они же даютъ возможность въ случаѣ надобности пробуждать посредствомъ послѣдовательнаго развитія, могущаго иногда наступать, прежнія воспоминанія. Вотъ почему смерть есть лишь сонъ и даже не можетъ оставаться только сномъ, такъ какъ воспріятія при этомъ хотя перестаютъ быть достаточно раздѣльными и переходятъ у одушевленныхъ существъ въ состояніе смѣшанное, на время прекращающее сознаніе, но это не можетъ продолжаться навсегда.

Незначительными воспріятіями я объясняю также ту удивительную предустановленную гармонію души и тѣла и даже всѣхъ монадъ или простыхъ субстанцій, которая восполняетъ (*supplée*) непонятное вліаніе однихъ на другихъ и которая, по мнѣнію автора прекраснѣйшаго Лексикона, дѣлаетъ величіе совершенствъ Божіихъ въ высшей степени понятнымъ какъ никогда болѣе <sup>1)</sup>. Къ этому я долженъ присовокупить, что именно эти незначительныя впечатлѣнія во многихъ случаяхъ опредѣляютъ насъ, хотя мы и не замѣчаемъ этого, обманываясь съ большинствомъ людей кажушимся *уравновѣшеннымъ безразличіемъ*, какъ еслибы, на примѣръ, для насъ было совершенно безразличнымъ обратиться въ правую или въ лѣвую сторону.

<sup>1)</sup> Лейбницъ намекаетъ здѣсь на статью Беля подъ названіемъ „*Rogatus*“ помѣщенную въ его Лексиконѣ. Въ этой статьѣ Бель отзываясь съ большимъ похвалою о гипотезѣ Лейбница.

Мнѣ нѣтъ надобности также замѣчать здѣсь, какъ я это сдѣлалъ въ самой книгѣ, что они возбуждаютъ то безпокойство, которое, по моему, есть нѣчто отличающееся отъ боли столько же, сколько незначительное отличается отъ большаго, и которое, однако же, часто бываетъ желательнымъ и даже пріятно намъ, сообщая раздраженіе подобно соли. Они же составляютъ незамѣтныя части сознательныхъ воспріятій, которыя показываютъ соотношеніе между всѣми этими воспріятіями цвѣтовъ, теплоты и другими чувственными качествами, и между движеніями тѣлъ, соотвѣтствующими имъ; между тѣмъ, какъ картезианцы, вмѣстѣ съ нашимъ писателемъ, какъ не глубокомысленъ онъ, признавали наши воспріятія этихъ качествъ произвольными, т. е. будто Богъ сообщаетъ ихъ душѣ произвольно, не обращая вниманія на существенное отношеніе между воспріятіями и ихъ предметами. Мнѣніе это удивляетъ меня и представляется недостойнымъ мудрости Творца вещей, Который не творитъ ничего негармоничнаго и чуждаго основаній.

Однимъ словомъ, *незамѣтныя воспріятія* доставляютъ столь же большую пользу въ пневматикѣ (т. е. ученіе о духѣ) <sup>1)</sup>, какъ малѣйшія тѣльца (молекулы?) въ физикѣ; и равно не разумно отвергать и тѣ и другія подѣ тѣмъ предлогомъ, что они находятся внѣ сознанія нашихъ чувствъ. Ничто не совершается вдругъ, и положеніе, что *природа никогда не дѣлаетъ скачковъ* есть одно изъ величайшихъ моихъ правилъ, наиболѣе оправдываемыхъ. Я назвалъ это положеніе *закономъ непрерывности*, когда я нѣкогда писалъ въ „Новостяхъ литературной республики“ <sup>2)</sup>; и примѣненіе этого закона въ физикѣ весьма обширно. Законъ этотъ показываетъ, что отъ незначительнаго къ большому и наоборотъ всегда совершается переходъ при посредствѣ средняго, какъ по степени, такъ и по частямъ;

1) Пневматика, или ученіе о духѣ, есть наука христіанскаго происхожденія. Названіе это не встрѣчается у классическихъ писателей. Да и у христіанскихъ писателей названіе это надобно отличать отъ пневматики, какъ физическаго ученія о воздухѣ и его свойствахъ.

2) Законъ непрерывности Лейбницъ подтверждаетъ закономъ достаточнаго основанія. Законъ непрерывности нашелъ свое примѣненіе и въ психологій и въ физикѣ. Мы будемъ впослѣдствіи говорить о немъ подробнѣе.

и что движеніе непосредственно не возникаетъ изъ покоя, а развивается изъ движенія меньшаго; равно какъ движеніе никогда не окончивается по всей линіи или длинѣ прежде, чѣмъ не окончится по линіи меньшей, хотя до сихъ поръ учившіе о законахъ движенія не замѣчали этого закона, полагая, что тѣло въ одинъ моментъ можетъ принять движеніе, противоположное прежнему. Все это показываетъ, что замѣтныя воспріятія постепенно возникаютъ изъ тѣхъ, которыя слишкомъ незначительны, чтобы стать замѣтными. Думать иначе, значить обнаруживать недостаточное знаніе безпредѣльной тонкости вещей, которая всегда и повсюду проявляетъ дѣйствительную безконечность.

Я замѣчалъ также, что, въ силу незамѣтныхъ измѣненій, двѣ индивидуальныя вещи не бываютъ совершенно подобными и всегда должны быть различаемы не по одному только своему числу <sup>1)</sup>. Это разрушаетъ ученіе о пустой доскѣ души, о душѣ безъ мышленія, о субстанціи безъ дѣйствія, о пустомъ пространствѣ, объ атомахъ, даже о частицахъ матеріи въ дѣйствительности не дѣлимыхъ, о всецѣломъ однообразіи частей времени, мѣстъ или матеріи, о совершенныхъ шарахъ вторичнаго элемента, возникшихъ изъ первичныхъ совершенныхъ кубовъ и о тысячѣ другихъ измышленій философовъ, вытекавшихъ изъ ихъ не удовлетворительныхъ понятій. Природа вещей не допускаетъ этого, и только наше невѣжество и недостаточно обращаемое нами вниманіе на незамѣчаемое нами приводитъ насъ къ этому. Ихъ можно допускать лишь, какъ простыя абстракціи ума, который запрещаетъ то, что онъ находитъ и думаетъ, что этого нельзя подвергать нѣкоторому

<sup>1)</sup> Таковъ принципъ индивидуальнаго различія (*principium indiscernibilium*) который на основаніи закона противорѣчія и достаточнаго основанія составляетъ, по ученію Лейбница, третій руководящій принципъ разума. Въ пятомъ письмѣ къ Клерку (§ 21) Лейбницъ основываетъ его на законѣ достаточнаго основанія слѣдующимъ образомъ: въ природѣ нѣтъ двухъ тождественныхъ и совершенно различныхъ предметовъ: но нѣтъ такъ же и совершенно противоположныя и противорѣчающія, то очевидно Богъ или природа создавали бы ихъ безъ всякаго основанія.

немедленному обсужденію <sup>1)</sup>. Иначе если онъ довѣрится этому, т. е. тому, будто предметы, незамѣчаемые имъ, не существуютъ въ душѣ и тѣлѣ: то допустить заблужденія въ философіи, равно какъ и въ политикѣ, пренебрегая то *μικρόν*, т. е. незамѣтною постепенностію; между тѣмъ, какъ абстракція не есть заблужденіе, если только знаютъ, что въ ней дѣйствительно есть нѣчто достойное отверженія. Это похоже на то, какъ обыкновенно математики говорятъ о совершенныхъ линіяхъ, или когда предполагаютъ однообразныя движенія и другія правильныя дѣйствія, хотя *матерія* (т. е. смѣшеніе эффектовъ окружающаго насъ безконечнаго) всегда представляетъ нѣкоторыя исключенія. Такъ поступаютъ для различенія наблюденій, для подведенія, на сколько это возможно, дѣйствій къ причинамъ и для предугадыванія нѣкоторыхъ послѣдствій; ибо чѣмъ внимательнѣе не пренебрегаютъ ничѣмъ, при правильныхъ наблюденіяхъ: тѣмъ болѣе практика соотвѣтствуетъ теоріи. Но только высочайшій разумъ, отъ котораго ничто не сокрыто, раздѣльно постигаетъ все безконечное, всѣ причины и всѣ слѣдствія. Все же намъ извѣстное относительно безконечнаго, состоитъ въ смѣшанномъ познаніи; раздѣльно, по крайней мѣрѣ, мы знаемъ только то, что оно существуетъ; иначе мы очень дурно понимали бы красоту и величіе вселенной, равно какъ не имѣли бы хорошей физики, которая объяснила бы намъ природу вещей вообще, и еще менѣе хорошей пневматики, которая сообщила бы намъ вѣдѣніе о Богѣ, о душахъ и вообще о простыхъ субстанціяхъ.

Это признаніе незамѣтныхъ воспріятій объясняетъ также, почему и какимъ образомъ двѣ человѣческія души или двѣ вещи одного и того же рода никогда не появляются изъ рукъ Творца совершенно сходными, и каждая изъ нихъ сохраняетъ свое оригинальное отношеніе къ своимъ будущимъ положеніямъ во вселенной. Но это слѣдуетъ уже изъ того, что я замѣтилъ о двухъ

<sup>1)</sup> Лейбницъ хочетъ сказать, что при абстракціи иногда позволительно останавливаться вниманіемъ на произвольныхъ качествахъ предмета, чтобы этимъ путемъ лучше выяснитъ и лучше разсмотрѣть существенныя качества и особенности предмета. Но при этомъ не должно забывать, что этимъ путемъ мы удаляемся отъ дѣйствительности и созерцаемъ ее не въ чистомъ видѣ.

индивидуумахъ, именно, что они всегда различаются больше, чѣмъ числомъ. Но есть еще другой пунктъ, въ силу котораго я обязанъ уклоняться не только отъ мнѣній нашего писателя, но и отъ мнѣній большинства современныхъ мыслителей; именно, я думаю, согласно съ большинствомъ древнихъ философовъ, что всѣ духи, всѣ души, всѣ созданныя простыя субстанціи всегда соединены съ тѣлами и что никогда не бываетъ душъ совершенно разлученныхъ отъ тѣлъ. Я основываю это *a priori*. При этомъ ученіи можно находить ту выгоду, что оно разрѣшаетъ всѣ философскія затрудненія о состояніи душъ, объ ихъ непрерывномъ сохраненіи, объ ихъ безсмертіи и объ ихъ дѣятельности, причемъ отличіе одного состоянія ихъ отъ другаго всегда бываетъ или всегда будетъ состоять только въ большей или меньшей сознательности, въ переходѣ отъ большаго совершенства къ меньшему и наоборотъ; а это дѣлаетъ состояніе ихъ прошедшее и будущее столько же понятнымъ, какъ и настоящее. При самомъ незначительномъ размышленіи становится достаточно яснымъ, что мнѣніе это разумно и что скачекъ отъ одного состоянія къ другому, безконечно различному, не можетъ представляться естественнымъ. Меня удивляетъ, что школьные философы, не обращая, безъ всякаго основанія, вниманія на природу, произвольно вдаются въ величайшія затрудненія и этимъ готовятъ мнимую побѣду смѣлымъ умамъ, коихъ всѣ доводы при моемъ пониманіи вещей мгновенно падаютъ; такъ какъ при этомъ пониманіи сохраненіе душъ (или лучше, согласно съ моею системою, сохраненіе существъ) столько же затруднительно, какъ превращеніе гусеницы въ бабочку или продолженіе мышленія во время сна, съ чѣмъ божественно прекрасно Іисусъ Христосъ сравниваетъ смерть <sup>1)</sup>. Я

1) Смѣлыми умами (*forts espries*) Лейбницъ называетъ мыслителей, которые безъ труда опровергали шаткіе доводы безсмертія души школьной философій, — доводы, основанные большею частію на безконечномъ милосердіи Божиемъ. Онъ называетъ также этихъ мыслителей свободомыслящими умами. Что же касается ученія о томъ, что души чловѣческія и даже ангелы обладаютъ духовными тѣлами: то мнѣніе это чисто философскаго характера и едвали можетъ быть подтверждено доводами, заимствованными изъ божественнаго Откровенія: Представляется даже болѣе правдоподобнымъ, что оно противорѣчитъ Откровенію. Въ наше время ученія этого держатся только спириты. Существуютъ впрочемъ и богословы, которые допу-

сказалъ также, что никакой сонъ не можетъ продолжаться постоянно; и онъ бываетъ менѣе продолжителенъ или вовсе не существуетъ для разумныхъ душъ, которымъ опредѣлено всегда сохранять воспоминаніе и свою личность, дарованную имъ въ градѣ Божіемъ, съ тѣмъ, чтобы этимъ путемъ быть болѣе чувствительными къ наградамъ и наказаніямъ. Къ этому присоединю еще, что вообще никакой безпорядокъ видимыхъ органовъ не въ состояніи произвести полнаго смѣшенія въ (живомъ) существѣ, или разрушить всѣ органы и лишитъ душу всего ея органическаго тѣла и неизгладимыхъ остатковъ всѣхъ предшествовавшихъ слѣдовъ. Но легкость, съ которою оставили древнее ученіе о тонкихъ тѣлахъ, принадлежащихъ и ангеламъ (какое ученіе смѣшивали съ тѣлесностію самыхъ ангеловъ) и признаніе мнимыхъ духовъ, отличныхъ отъ остальныхъ тварей (допускавшіе движеніе Аристотелевыхъ небесъ много способствовали этому ученію), и наконецъ ложное мнѣніе, будто нельзя говорить о сохраненіи душъ животныхъ, не допуская метампсихоза, привели, по моему мнѣнію, къ тому, что пренебрегли естественнымъ путемъ выясненія сохраненія души. А это причинило уронъ естественной религіи и привело многихъ къ мнѣнію, будто наше безсмертіе зависитъ лишь отъ чудодѣйственной благодати Божіей, о чемъ нашъ славный писатель говоритъ съ нѣкоторымъ сомнѣніемъ, какъ я покажу это сей-часъ. Желательно однакоже, чтобы всѣ держащіеся этого мнѣнія высказывали его съ такою же осмотрительностію и искренностію, какъ это дѣлаетъ онъ; ибо надобно опасаться, что многіе, говорящіе о безсмертіи по благодати, говорятъ такъ только для приличія и въ сущности сближаются съ тѣми аверроистами и нѣкоторыми дурными квіетистами <sup>1)</sup>, которые измышляютъ поглощеніе и слія-

скаютъ его съ нѣкоторыми ограниченіями. Извѣстно, что у насъ въ шестидесятыхъ годахъ, защитникомъ этого ученія выступилъ преосвященный Игнатій, еписк. Кавказскій, но и его доводы оказались мало убѣдительными. (См. его „*Аскетическіе опыты*“. 1865. С.-П.-Б. Слово о чувственномъ и духовномъ видѣніи духовъ). Надобно впрочемъ помнить, что ни душъ, ни ангеламъ Лейбницъ, согласно съ своею динамическою точкою зрѣнія, не усволяетъ ничего атомнаго, или вещественнаго.

<sup>1)</sup> Аверроэсъ, выстуая изъ понятія о субстанціальномъ единствѣ дѣятельнаго разума (*νοῦς ποιητικὸς* по Аристотелю), отвергалъ безсмертіе индивидуальной души.



ніе души въ океанѣ Божества, — мнѣніе, несостоятельность котораго, быть можетъ, одна только моя система достаточно доказываетъ.

Кажется также, что мы расходимся еще въ ученіи о матеріи, такъ какъ онъ полагаетъ, что пустота необходима для движенія, ибо маленькія части матеріи онъ признаетъ неподвижными (goides). Я же признаю, что если матерія состоитъ изъ подобныхъ частей, то движеніе въ наполненномъ пространствѣ было бы невозможнымъ, какъ невозможно оно въ комнатѣ, наполненной извѣстнымъ количествомъ маленькихъ кремней, такъ что между ними не остается ни малѣйшаго пустаго пространства. Но съ этимъ мнѣніемъ обыкновенно не соглашались; да оно, какъ мнѣ тоже кажется, не имѣетъ никакого основанія, хотя этотъ ученый писатель простираетъ его до того, что полагаетъ, будто неподвижность или сдѣленіе составляютъ сущность тѣла. Скорѣе надобно признавать, что пространство наполнено матеріею—изначала текучею, способною къ всякому дѣленію и дѣйствительно подпадающею дѣленію и подраздѣленію до безконечности; съ тою однакоже особенностію, что матерія дѣлится и подраздѣляется неравномѣрно въ различныхъ мѣстахъ, по причинѣ существующихъ въ ней движеній, болѣе или менѣе сочувственныхъ (conspirants); отъ этого и зависитъ, что повсюду находятся степени неподвижности, равно какъ и текучести и что нѣтъ никакого тѣла, которое было бы въ высшей степени твердымъ или жидкимъ, т. е. нельзя найти ни одного атома неборимой твердости, никакой массы всецѣло безразличной къ дѣленію. Такимъ образомъ порядокъ природы и въ частности законъ непрерывности нарушаютъ и то, и другое <sup>1)</sup>.

Онъ училъ, что душа, послѣ смерти человѣческаго тѣла, разрѣшается или растворяется во всеобщей субстанціи дѣятельнаго божественнаго разума. Тома Аквинатъ опровергалъ эту характерную особенность ученія Аверроэса; тѣмъ не менѣе съ ученіемъ этимъ сближались мистики и къзисты. Во времена Лейбница довольно близкими послѣдователями этого ученія были всѣ почитатели *М—те Гюйонъ*, извращавшей христіанское ученіе о „презбыточествующемъ обиліи благодати Божіей“.

<sup>1)</sup> Нельзя при этомъ не обратить вниманія на близость Лейбницева ученія о монадахъ, какъ динамическихъ единицахъ силъ, съ современнымъ естественно-научнымъ предположеніемъ объ эфирѣ, какъ недѣлимыхъ единицахъ или частицахъ перво-

Я показалъ также, что сдѣленіе, когда оно само по себѣ не бываетъ дѣйствіемъ толчка или движенія, причиняетъ влеченіе (traction), понимаемое въ особенномъ смыслѣ. Ибо если бы первоначально существовало неподвижное тѣло, напр., Эпикуровъ атомъ, имѣющій выдающуюся часть въ формѣ крючка (поселику можно вообразать атомы во всѣхъ возможныхъ формахъ): то этотъ крючекъ отъ толчка увлекъ бы остальной атомъ, т. е. увлекъ бы часть, не подпадающую толчку и не находящуюся на линіи толчка. Однакоже самъ ученый писатель нашъ противъ этихъ

основнаго газа съ его міровою энергіею. Не смотря на неустойчивость, шаткость и даже противорѣчія общепринятой въ наше время гипотезы объ эфирѣ, вслѣдствіе чего эфиру приписываютъ теперь почти противоположныя свойства, напримѣръ, матеріальность и невѣсомость, инертность и самоподвижность, твердость и текучесть, простоту и пространственность, волнообразное и трансверсальное движеніе, постоянно отталкивающую силу, а иногда и силу химическаго средства и т. п. (См. объ этихъ противорѣчіяхъ статью В. Покровскаго: „*Значеніе теории волнообразнаго движенія эфира примытительно къ явленіямъ свѣта*“ „Наука и Жизнь“ 1892 г. № 25—26), такъ что гипотезу эту рѣшительно нельзя поставить въ параллель съ строго обдуманнѣмъ и чуждымъ всякихъ противорѣчій монадологическимъ ученіемъ Лейбница; тѣмъ не менѣе въ обѣихъ ученіяхъ, т. е. и въ ученіи о монадахъ и въ естественно-научной гипотезѣ эфира, можно находить не только аналогію, но до нѣкоторой степени и единство предмета научнаго изслѣдованія.—Въ чемъ состоитъ сущность современной намъ теории эфира? Эфиръ вообще признаютъ теперь матеріальнымъ, но въ тоже время крайне простымъ: инертнымъ, но и проникаемымъ для медленнаго движенія твердыхъ тѣлъ, «*какъ идеальную жидкость безъ тренія*». Въ послѣднее время существуютъ даже попытки отождествить его свойства съ свойствами электричества. Такъ Кіевскій профессоръ Де-Метцъ говоритъ: «Какъ бы ни былъ эфиръ простъ, но мы должны согласиться съ тѣмъ, что мы его еще недостаточно знаемъ, что положительное знаніе гдѣ-то впереди; а между тѣмъ мы хотимъ шагнуть еще дальше и составить себѣ уже теперь нѣкоторое понятіе о сущности электричества; матерія ли оно; эфиръ ли, связанный съ матеріею; форма ли эфира, или энергія; одно ли оно, или же два? Слишкомъ сорокъ лѣтъ думалъ о немъ, день и ночь, такой мыслитель и физикъ, какъ современный намъ В. Томсовъ, и не нашелъ объясненія (См. вступит. лекцію проф. Де-Метца: «*Совершенныя взгляды на электричество*». Кіевскія «Университетскія извѣстія» 1892. Октябрь, стр. 14).—Для чего же понадобилась естествоиспытателямъ этотъ эфиръ?—По свойству человѣческаго ума всегда стремится къ обобщеніямъ, современные естествоиспытатели не могутъ признать свои 72 элемента простыми химическими тѣлами, какъ *materia prima*. Опытн частію подтвердили ихъ предположеніе. Поэтому большинство ихъ въ наше время думаетъ, что эти химическіе элементы разложимы и въ результатѣ своего разложенія должны дать ту, прежнюю *materiam primam*, которую гадательно называютъ теперь по *противополож* (протосъ  $\alpha\lambda\iota$ ), то *элементъ*, въ чистомъ видѣ будто бы существующимъ на солнцѣ, то водородомъ и т. п. Но собственно первоосновомъ бытія теперь

философскихъ влеченій, какими ихъ нѣкогда представляли изъ боязни пустоты; онъ сводитъ ихъ къ толчкамъ, утверждая съ новыми мыслителями, что одна часть матеріи дѣйствуетъ непосредственно на другую только тогда, когда сообщаетъ толчекъ ближайшей. Полагаю, что объ этомъ они судятъ правильно, иначе не было бы ничего понятнаго при появленіи дѣйствій.

Однакоже я не могу умолчать о нѣкоторой замѣченной мною поправкѣ нашего славнаго писателя по этому предмету, но и при этомъ не могу не похвалить его скромной искренности.

признаютъ эфиръ. По этой гипотезѣ, первоначально все міровое пространство было заполнено однообразнымъ, разрѣженнымъ эфиромъ. Отъ различнаго уплотненія эфира, отъ различнаго количества и различной группировки его атомовъ и произошла всѣ химическіе элементы и всѣ видимыя тѣла природы. Какимъ образомъ? При посредствѣ міровой энергіи. Современный терминъ „энергія“ есть обобщеніе прежнихъ разрозненныхъ „силъ“ природы. Если прежніе естествоиспытатели признавали бытіе нѣсколькихъ, совершенно разнородныхъ и независимыхъ другъ отъ друга силъ, каковы: сила тяготѣнія, химическаго сродства, тепловая, электрическая и пр.; то теперь всѣ эти разрозненныя и разнородныя силы сводитъ къ одному общему термину энергіи. Энергія такимъ образомъ признается теперь родовымъ понятіемъ разрозненныхъ видовыхъ силъ. Является вопросъ, эта энергія заключена ли въ атомахъ эфира или находится внѣ ихъ?—Если первое, то не должны ли мы признать, что эти атомы одарены самими противоположными свойствами: атомною, напримѣръ, простотою и возможностью, создавая пространство, невѣсомостію и тяжестію, инертностію и движеніемъ а главное — безжизненностію и живію, неразуміемъ и разумомъ? Если же энергія существуетъ внѣ атомовъ эфира: то для чего тогда нужны самыя атомы? Вѣдь всѣ ихъ свойства несомнѣнно принадлежать силамъ природы и изъ этихъ силъ должны возникать. Самая матеріальность и пространственность атомовъ, какъ училъ Лейбницъ, и какъ думаютъ теперь многіе мыслители, тоже могутъ быть выводимы изъ динамическихъ единицъ силъ или монадъ. Оказывается такимъ образомъ, что современный намъ естественно-научный гилозоизмъ ( $\psi \lambda \gamma$  и  $\zeta \omega \tau$ ), хотя выше грубаго матеріализма древнихъ: но я онъ впадаетъ въ неразрѣшимыя противорѣчія сравнительно съ динамическимъ монадологизмомъ Лейбница. И вотъ въ виду этихъ-то противорѣчій современные естествоиспытатели уже говорятъ „до сихъ поръ ни что еще не указываетъ на то, чтобы тайны мірозданія когда-нибудь перестали быть тайнами, чтобы человѣкъ когда-нибудь позналъ самую душу міра; онъ вѣчно будетъ объяснять одни явленія чрезъ посредство другихъ, изобрѣтаетъ новыя гипотезы для обобщенія этихъ явленій, но никогда, погледящему, не познаетъ ни что такое, въ своей сущности, матерія, ни что такое тотъ міровой агентъ, который даетъ жизнь этой матеріи и который носить въ наукѣ имя „энергія“. („Наука и Жизнь“. 1892. № 1. См. статью: „Что такое электричество?“). Какъ бы то ни было, только нѣтъ сомнѣнія, что монадологическій динамизмъ Лейбница гораздо ближе къ современному намъ гилозоническому міросозерцанію, чѣмъ грубый реализмъ Локка.

какъ не могу не удивляться его гениальной пронидательности при иныхъ случаяхъ. Такъ въ отвѣтѣ на второе письмо покойнаго епископа Ворчестерскаго <sup>1)</sup>, напечатанномъ въ 1699 г., для подтвержденія мнѣнія защищаемаго имъ противъ этого ученаго прелата, именно мнѣнія о томъ, что матерія можетъ мыслить,—на стр. 408 онъ между прочимъ говоритъ: „Признаю, что я сказалъ (кн. 2, Опытъ о разумѣ, гл. 8, § 11), что тѣло дѣйствуетъ посредствомъ толчка, а не иначе. Таково было мое мнѣніе, когда я писалъ это; да и теперь я не могу понять инаго образа дѣйствія. Но съ тѣхъ поръ я былъ убѣжденъ несравненною книгою глубокомысленнаго Ньютона въ томъ, что было бы непомѣрнымъ притязаніемъ умалять могущество Божіе нашими ограниченными понятіями. Притяженіе одной матеріи другою, путемъ для меня непонятнымъ, есть не только доказательство того, что Богъ, если Ему благоугодно, можетъ сообщить тѣламъ силу и образъ дѣйствія, возвышающіеся надъ тѣмъ, что можетъ вытекать изъ нашего понятія о тѣлѣ, или что можетъ быть объяснено тѣмъ, что намъ извѣстно о матеріи: но есть и неопровержимый фактъ того, что Богъ дѣйствительно такъ поступаетъ. Вотъ почему при ближайшемъ изданіи моей книги я постараюсь исправить это мѣсто“.—Я дѣйствительно нахожу, что во французскомъ переводѣ этой книги <sup>2)</sup>, сдѣланномъ безъ сомнѣнія съ послѣдняго изданія, въ § 11 прибавлены слѣдующія слова: „Очевидно, по крайней мѣрѣ,

<sup>1)</sup> Штиллингфлягъ епископъ Ворчестерскій, знаменитый богословъ-полемистъ XVII вѣка, написалъ критику на сочиненіе Локка: „*The Reasonableness of Christianity, as delivered in the scriptures*“. Вслѣдствіе этого между обоими писателями возникъ споръ, продолжавшійся до самой смерти Штиллингфляга (1699). Лейбницъ слѣдилъ за этимъ споромъ съ живѣйшимъ интересомъ. См. объ этомъ подробно въ изданіи Фушера Карейя: „*Lettres et opuscules inédits de Leibniz*“ (Paris, 1854), гдѣ можно находить извлеченія изъ сочиненій Штиллингфляга, приводимыя Лейбницемъ.

<sup>2)</sup> Французскій переводъ сочиненія, о которомъ говоритъ Лейбницъ, сдѣланъ Костюмъ при участіи самаго Локка и появился въ печати въ 1700 г. Лейбницъ ча, сто пользовался этимъ переводомъ, къ которому, сравнительно съ подлинникомъ прибавлены были двѣ новыя главы. Можно упомянуть еще, что прежде изданія Локкова сочиненія на англійскомъ языкѣ (1690 г.), краткое изложеніе этого сочиненія на французскомъ языкѣ появилось въ „*Bibliothèque universelle*“ Леклерка еще въ 1688 г.

сколько это понятно для насъ, что только посредствомъ толчковъ, а не иначе, одни тѣла могутъ дѣйствовать на другія; ибо мы не можемъ понять, чтобы одно тѣло могло дѣйствовать на другое, котораго оно не касается, что тоже, какъ воображать себѣ, будто оно можетъ дѣйствовать тамъ, гдѣ его нѣтъ“.

Я могу только похвалить скромную вѣру нашего славнаго писателя, который признаетъ, что Богъ можетъ совершать нѣчто превышающее наше пониманіе и что такимъ образомъ могутъ существовать непостижимыя тайны въ членахъ вѣры, но я не хотѣлъ бы, чтобы люди вынуждались прибѣгать къ чудесамъ для пониманія обыкновеннаго теченія природы и допускать могущество и дѣйствія, безусловно необъяснимыя. Иначе въ угоду мысли о томъ, что Богъ можетъ все совершать, предоставлять много произвола дурнымъ философамъ. Когда допускаютъ эти *центростремительныя силы* или эти *непосредственныя притяженія на разстояніи*, не давая возможности уяснить ихъ себѣ <sup>1)</sup>, тогда я не вижу, что могло бы помѣшать нашимъ школьнымъ философамъ утверждать, будто все совершается только одними лишь способностями и доказывать бытіе „умышленныхъ образовъ“ (*espèces intentionnelles*), кото-

<sup>1)</sup> Лейбницъ не соглашается съ теоріею Ньютона о центробѣжныхъ и центростремительныхъ силахъ; потому что дѣйствіе одного тѣла на другое, на разстояніи, безъ непосредственнаго толчка, ему представлялось противорѣчащимъ свойствамъ матеріи. Но не согласіе это тѣмъ болѣе странно, что оно не гармонируетъ съ его же собственнымъ воззрѣніемъ на природу, какъ на систему координированныхъ силъ или динамическихъ единицъ; потому что только при чисто механическомъ воззрѣніи на природу умъ человѣческій не можетъ допустить, чтобы одно тѣло могло оказывать какое-либо вліяніе на другое безъ посредства нѣкоторой промежуточной среды. Странность эту надобно объяснять медленнымъ ходомъ развитія аукъ. Самъ Ньютонъ, не смотря на свою гипотезу о тяготѣніи тѣлъ, писалъ однакоже Бентлею: «что тяжесть присуща, прирождена и составляетъ существенное свойство матеріи, такъ что одно тѣло можетъ дѣйствовать на другое на разстояніи (*actio in distans*), чрезъ пустоту, безъ посредства чего бы то ни было такого, чѣмъ и чрезъ что ихъ дѣйствіе и сила могли бы быть переданы отъ одного къ другому. — мнѣ кажется такимъ абсурдомъ, что ни одинъ человѣкъ, способный философски мыслить и разсуждаетъ, не можетъ впасть въ него. Тяжесть должна быть обусловлена какимъ либо агентомъ, непременно дѣйствующимъ сообразно нѣкоторымъ законамъ; но будетъ ли онъ матеріальный или не матеріальный, это я предоставляю размышленію своихъ читателей.» («Университетскія Извѣстія». Кіевъ. 1892 г. Октябрь. Цитированная статья профессора Де-Метца *объ электричестѣ*, стр. 4). Извѣстно, что именно это затрудненіе побудило естествоис-

рныя отъ предметовъ переходятъ къ намъ и находятъ возможность втекать въ наши души. Если это такъ, то

*Omnia jam fient, fieri quae posse negabam*

(Возможно все, что представляется невозможнымъ) <sup>1)</sup>.

Мнѣ кажется, что въ этомъ отношеніи нашъ писатель, при всемъ своемъ глубокомыслии, уже нѣсколько черезчуръ переходитъ отъ одной крайности къ другой. Онъ создаетъ затрудненія для (объясненія) дѣйствій *души*, когда дѣло идетъ только о допущеніи того, что не есть *чувственное*. И вотъ откуда про-

плателей предположить промежуточную среду, наполненную всемірнымъ эфиромъ; именно оно заставило ихъ приписать эфиру заполненіе собою всего междупланетнаго пространства и проникновеніе даже во всѣ молекулы и атомы тѣлъ природы. Послѣ этого имъ казалось, что достаточно только условить частицамъ эфира дѣйствительную силу, чтобы понять планетное устройство міра. Такъ возникла кинетическая гипотеза (т. е. гипотеза движенія), придуманная для объясненія всемірнаго тяготѣнія и даже происхожденія всѣхъ тѣлъ изъ всемірнаго эфира; въ наше время она наиболѣе распространена среди естествоиспытателей. (На русскомъ языкѣ см. объясненіе этой гипотезы у г. Яковскаго: „*Всемірное тяготѣніе, какъ слѣдствіе образованія тьсомой матеріи внутри небесныхъ тѣлъ*“, 1889 г.). Но неудовлетворительность этой гипотезы во многихъ отношеніяхъ достаточно ясна для самихъ естествоиспытателей. Поэтому въ наше время ее хотятъ замѣнить электро-динамическимъ вліяніемъ планетъ. „Я пришелъ къ убѣжденію, говорить напримѣръ, пражскій профессоръ — физикъ Ценгеръ, что явленія притяженія и отталкиванія между небесными тѣлами, явленія вихрей въ нашей атмосферѣ и движенія самой земли нашей могутъ быть объяснены электродинамическимъ вліяніемъ солнца и искусственно воспроизведены при помощи сильныхъ электро-магнитовъ, или подъ вліяніемъ разрядовъ электрической машины“. Профессоръ въ доказательство этого приводитъ нѣкоторые опыты („*Наука и жизнь*“ 1892 г., № 4. См. „*Что такое электричество?*“). Ясно однакоже, что всѣ подобныя явленія природы въ наше время пытаются уже объяснить силами природы, а не матеріальными частицами эфира, какъ таковыми. Ясно, что современная физика склоняется къ динамическому, а не механическому воззрѣнію на природу. Если же Лейбницъ, не смотря на свои динамическія воззрѣнія, не допускаетъ дѣйствія одной силы на другую на разстояніи: то это объясняется уже младенческимъ состояніемъ физики въ его время.

<sup>1)</sup> Трудно понять, что собственно Лейбницъ разумѣетъ подъ своимъ выраженіемъ *espèces intentionelles*. Здѣсь возможны различныя предположенія. Быть можетъ, онъ говоритъ о Демокритовскихъ *идосахъ*, которые отдѣляются отъ предметовъ и проникаютъ въ человѣческія души; но всего вѣроятнѣе онъ говоритъ здѣсь о томъ ученіи, которое въ наше время извѣстно подъ именемъ телепатіи. Лейбницъ, отвергавшій дѣйствіе одного тѣла на другое на разстояніи, безъ посредствующей среды, не могъ конечно допустить и дѣйствія одной души на другую тоже безъ какого-либо посредства. Между тѣмъ это ученіе въ наше время болѣе и болѣе распространяется. Въ объясненіе этого ученія ссылаются на „аналогію“

истекаетъ усвоеніе тѣламъ чего-то просто *непонятнаго*, когда приписываютъ имъ силы и дѣйствія, превышающія, по моему мнѣнію, все, что тварный духъ можетъ дѣлать и понять; ибо приписываютъ имъ притяженіе и даже на громаднѣхъ разстояніяхъ, не ограничиваемое никакою сферою дѣятельности. И это допускаютъ для подтвержденія не менѣе непонятной мысли, именно, что матерія можетъ мыслить по естественному ходу вещей.

Спорный вопросъ съ славнымъ прелатомъ, опровергавшимъ его, состоялъ въ слѣдующемъ: *можетъ ли матерія мыслить?* И такъ какъ этотъ пунктъ важенъ даже для настоящаго сочиненія: то я не могу воздержаться отъ нѣкотораго разсмотрѣнія его и сообщенія свѣдѣній объ ихъ спорѣ. Я изложу лишь сущность этого предмета и беру смѣлость высказать то, что думаю о немъ. Покойный епископъ Ворчестерскій, опасаясь (по моему мнѣнію, безъ достаточнаго основанія), чтобы ученіе нашего писателя объ идеяхъ не подало поводъ къ предосуди-

физическихъ и психическихъ законовъ, по которой законы, управляющіе физическими явленіями, сходны съ законами, управляющими явленіями психической жизни. Въ физикѣ извѣстно, такъ называемое, индуктивное электричество, по которому гальваническій токъ одной проволоки самъ собою отражается въ другой на разстояніи. Предполагаютъ, что подобное отраженіе, но уже психической жизни, возможно и среди людей при извѣстныхъ нервныхъ расположеніяхъ. Такимъ образомъ между явленіями электрическими и психическими находятъ аналогію, которую проводятъ въ условіяхъ образованія прямыхъ и обратныхъ токовъ, въ широтѣ электрическаго поля, въ значеніи проводящей среды и т. п.; словомъ въ душевныхъ явленіяхъ при телепатіи видятъ отраженіе законовъ индуктивнаго электричества и такимъ образомъ объясняютъ факты внушеній, отгадыванія мыслей, подражанія и т. д. Очевидно однакоже, что это объясненіе чисто механическаго характера. Поэтому нѣкоторые мыслители, державшіеся христіанскаго направленія, въ виду невозможности находить полное соотвѣтствіе между нервными или электрическими явленіями, съ одной стороны, и чисто душевными состояніями, съ другой, допускаютъ въ этихъ случаяхъ, кромѣ внѣшнихъ или механическихъ воздѣйствій, еще свободное дѣйствіе или намѣренное воздѣйствіе человѣческой воли. Мы не говоримъ уже о другихъ скептическихъ и даже мистическихъ гипотезахъ.—Что надобно сказать обо всѣхъ подобныхъ гипотезахъ съ богословской точки зрѣнія? Скажемъ словами одного православнаго богослова: „Лучше сознаться въ неумѣнн объяснитъ фактъ, чѣмъ довольствоваться его плохимъ объясненіемъ“. („Богословскій Вѣстникъ“. Ноябрь. 1892 г. См. статью г. Глаголева: „Объ условіяхъ возникновенія религіозной стѣны“. стр. 237). Во всякомъ случаѣ гипотеза передачи мыслей на разстояніи, безъ какого-либо посредства, нисколько не противорѣчитъ монадологическому ученію Лейбница.

тельными заключеніямъ для вѣры христіанской, рѣшился подвергнуть его разсмотрѣнію въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своей *Vindication de la doctrine de la Trinitè* (*Оправданіе ученія о Троицности*). Воздавши справедливость этому превосходному писателю за то, что онъ съ такою же несомнѣнностію признаетъ существованіе духа, какъ и существованіе тѣла, хотя и та и другая субстанція равно мало извѣстны, онъ спрашиваетъ (стр. 241 и слѣд.), какимъ образомъ рефлексія можетъ увѣрить насъ въ бытіи духа, если Богъ могъ даровать матеріи силу мышленія, какъ думаетъ нашъ писатель (кн. 4, гл. 3); такъ какъ при этомъ понятія, показывающія, что приличествуетъ душѣ или тѣлу, оказываются бесполезными; между тѣмъ какъ во 2 книгѣ Опыта о разумѣ (гл. 23, § 15, 27 и 28) онъ сказалъ, что дѣятельность души сообщаетъ намъ идею духа, и что разумъ вмѣстѣ съ волею представляетъ намъ эту идею столько же понятною, какъ бываетъ понятна для насъ природа тѣла при усвоеніи ей твердости и толчка. Вотъ какъ отвѣчаетъ на это нашъ писатель въ своемъ первомъ письмѣ (стр. 65 и слѣд.): „Думаю, что я доказалъ бытіе въ насъ духовной субстанціи, такъ какъ мы сознаемъ въ себѣ мышленіе; но это дѣйствіе или этотъ модусъ не можетъ быть объектомъ идеи вещи въ себѣ самой, и слѣдовательно, этотъ модусъ требуетъ носителя или пребывающаго (*d'inhéSION*) субъекта; а идея этого носителя приводитъ насъ къ тому, что мы называемъ субстанціею... Но такъ какъ общая идея субстанціи повсюду одна и таже: то отсюда слѣдуетъ, что модификація (видоизмѣненіе), называемая мышленіемъ или соединенная съ нею сила мышленія, порождаетъ духъ; и при этомъ нѣтъ надобности пускаться въ разслѣдованіе, какая еще другая модификація совершается одновременно, т. е. существуетъ ли при этомъ твердость или нѣтъ; а съ другой стороны, нѣтъ нужды разслѣдовать и того, надобно ли признавать матерію субстанціею, коей принадлежитъ модификація извѣстная подъ именемъ твердости, хотя бы съ нею было или не было соединено мышленіе. Но если подъ духовною субстанціею вы разумѣете субстанцію не матеріальную: то соглашаюсь, что я не доказалъ бытія ея въ насъ, и что на основаніи моихъ началъ этого нельзя доказать убѣдительно. Хотя то,



что я сказалъ о теоріи матеріи (кн. 4, гл. 10, § 16), доказывая, что Богъ не матеріаленъ, въ высшей степени дѣлаетъ вѣроятнымъ, что субстанція, мыслящая въ насъ, не матеріальна... Однакоже я показалъ (присовокупляетъ писатель, стр. 68), что великія цѣли религіи и нравственности утверждаются на безсмертіи души, безъ необходимости предполагать ея нематеріальность“.

Чтобы показать, что нашъ писатель былъ другаго мнѣнія, когда писалъ вторую книгу своего „Опыта“, ученый епископъ въ своемъ отвѣтѣ на это письмо приводитъ, стр. 51, то мѣсто (заимствованное изъ той же книги, гл. 23, § 15), гдѣ говорится, что „изъ простыхъ идей, выведенныхъ дѣятельностію нашего духа, мы можемъ образовать составную (complexее) идею духа, и что соединяя вмѣстѣ идеи мышленія, представленій, свободы и силы движенія нашего тѣла, мы составляемъ столько же ясное понятіе о субстанціяхъ нематеріальныхъ, какъ и матеріальныхъ“. Онъ приводитъ еще другія мѣста для показанія, что писатель противопологалъ духъ тѣлу, и говоритъ (стр. 54), что цѣль религіи и нравственности будетъ лучше обезопасена, если будетъ доказано, что душа бессмертна по своей природѣ, т. е. что она не матеріальна. Онъ приводитъ еще (стр. 70) слѣдующее мѣсто: „Что всѣ идеи, которыя мы имѣемъ о всѣхъ частныхъ и отдѣльныхъ видахъ субстанцій, суть не иное что, какъ различныя соединенія простыхъ идей“; и такимъ образомъ писатель думалъ, что идея мышленія вмѣстѣ съ волевою приводятъ къ иной субстанціи, отличной отъ субстанціи, внушаемой идеею твердости и толчка, и что, какъ онъ замѣчаетъ (§ 17), эти идеи образуютъ тѣло, противоположное духу.

Ворчестеръ могъ бы прибавить, что изъ того, что существуетъ *общая идея* о тѣлѣ и о духѣ, не слѣдуетъ, что ихъ различіе есть лишь *модификація* одного и тогоже предмета, какъ это говоритъ нашъ писатель въ приведенномъ мною мѣстѣ его перваго письма. Надобно хорошо отличать модификацію отъ атрибутовъ. Способности представленій и дѣйствій, пространство, твердость суть атрибуты или постоянные и главные предикаты: а мысль, стремительность (*impetuosité*), фигуры, движенія суть модификаціи этихъ атрибутовъ. Болѣе того, надобно

отличать физическій или лучше-реальный родъ отъ логическаго или идеальнаго рода. Предметы, принадлежащіе къ одному и тому же физическому роду, т. е. *однородные*, состоятъ, такъ сказать, изъ одной и той же матеріи, и часто могутъ быть превращены одни въ другіе посредствомъ перемѣнъ въ модификаціи, какъ напримѣръ, круги и четверугольники. Но два *разнородные* предмета могутъ имѣть общій логическій родъ: но при этомъ ихъ *различія* не будутъ только простыми случайными модификаціями одного и того же предмета, или одной и той же метафизической или физической матеріи. Такъ время и пространство суть очень разнородные предметы, и было бы ошибочно измышлять какой-то общій реальный предметъ, который обладалъ бы только общимъ продолжающимся количествомъ и изъ модификаціи котораго возникали бы время и пространство. Однако же ихъ общій логическій родъ состоитъ въ продолжающемся количествѣ. Быть можетъ, кто-либо посмѣется надъ этими философскими различеніями двухъ родовъ, одного чисто логическаго, а другаго реального; и надъ двумя матеріями, изъ коихъ одна физическая, принадлежащая тѣлу, а другая метафизическая или только общая, какъ если бы кто утверждалъ, что двѣ части пространства состоятъ изъ одной и той же матеріи, или два часа тоже состоятъ изъ одной и той же общей имъ матеріи. Однако же эти различенія не суть только различенія на словахъ, но и на самомъ дѣлѣ, и повидимому, должны быть принимаемы здѣсь во вниманіе, такъ какъ ихъ смѣшеніе приводитъ къ ложнымъ заключеніямъ. Два эти рода имѣютъ общее понятіе, и понятіе реального рода есть общее двумъ матеріямъ, такъ что ихъ генеологія будетъ слѣдующая:

Родъ:	{	<i>Логическій</i> , различающійся только простыми отличіями.	}	<i>Метафизическая</i> только, гдѣ существуетъ однородность.
		<i>Реальный</i> , во евого отличія суть модификаціи, т. е. матерія. . . . .		<i>Физическая</i> , гдѣ существуетъ твердая однородная масса.

Я не видѣлъ втораго письма писателя къ епископу. Отвѣтъ, предложенный прелатомъ, совершенно не касается пункта, относящагося къ мышленію матеріи, но возраженіе нашего писателя на это второе письмо возвращается къ нему: „Богъ

(говоритъ онъ почти слѣдующими словами, стр. 397) сообщаетъ сущности матеріи качества и совершенства, какія Ему угодно: простое движеніе въ нѣкоторыхъ частяхъ, въ растеніяхъ же произрастаніе, а въ животныхъ ощущеніе. Люди соглашающіеся съ этимъ, тотъ-часъ встаютъ, когда дѣлаютъ еще одинъ шагъ, утверждая, что Богъ можетъ сообщить матеріи мышленіе, разумъ, волю,—какъ будто бы это разрушаетъ сущность матеріи. Въ доказательство этого ссылаются на то, что мысль или разумъ не принадлежатъ къ сущности матеріи: но это ничего не доказываетъ; потому что движеніе и жизнь тоже не заключены тамъ. Говорятъ также, невозможно понять, чтобы матерія могла мыслить. Но наше пониманіе не можетъ быть мѣрою могущества Божія<sup>4</sup>. Послѣ этого писатель приводитъ примѣръ притяженія матеріи, стр. 99 и особенно стр. 408, гдѣ онъ, согласно съ ученіемъ Ньютона, говоритъ о тяготѣніи матеріи къ матеріи, въ выраженіяхъ, приведенныхъ мною выше, сознаваясь при этомъ, что нельзя понять, какимъ образомъ это совершается. Въ дѣйствительности это значитъ возвращаться къ сокровеннымъ качествамъ или даже болѣе, къ качествамъ непостижимымъ <sup>1)</sup>. Онъ присовокупляетъ къ этому (401), что ничто столько не оправдываетъ скептиковъ, какъ отверженіе того, что непонятно, и (стр. 402) что нельзя понять даже и того, какъ душа мыслить. На стр. 403 онъ утверждаетъ, что еслибы двѣ субстанціи, матеріальная и не матеріальная, могли быть представлены въ своей чистой сущности безъ всякой дѣятельности: то отъ Бога зависѣло бы сообщить и той и другой силу мышленія, и хотеть воспользоваться признаніемъ противника, который допускаетъ ощущеніе у животныхъ, но отвергаетъ у нихъ безсмертную субстанцію. Онъ

<sup>1)</sup> Средневѣковые философы учили о сокровенныхъ качествахъ природы (*qualitates occultae*). Лейбницъ отвергаетъ ихъ. Безъ сомнѣнія, качества, совершенно скрытыя отъ насъ, не могутъ быть предметомъ нашихъ разслѣдованій: но нельзя отвергать того, что существуютъ же качества природы, которыя остаются скрытыми только потому, что на нихъ недостаточно обращено вниманіе людей. На этомъ основаны всѣ наши естественно-научныя открытія. Впрочемъ и самъ Лейбницъ признаетъ бытіе качествъ непонятныхъ для насъ лишь временнымъ явленіемъ.

утверждаетъ, что свобода, сознательность (стр. 408) и способность отвлеченія (стр. 409) могутъ быть сообщены матеріи, не какъ матеріи, но какъ ущедренной божественнымъ могуществомъ. Наконецъ онъ приводитъ (стр. 434) замѣтку такого почтеннаго и глубокомысленнаго путешественника, какъ Луберъ, о томъ, что восточные язычники признаютъ безсмертіе души, не признавая ея нематеріальности.

Прежде, чѣмъ войти въ объясненіе моего мнѣнія, я замѣчу на все это: достовѣрно, что матерія столько же мало способна механически производить чувство, какъ и производить разумъ, съ чѣмъ соглашается и нашъ писатель; что сообразно съ истинною нельзя отвергать того, что непонятно; но я присовокупляю, что надобно отвергать (по крайней мѣрѣ, по естественному ходу вещей) то, что безусловно непонятно и не объяснимо. Я признаю также, что субстанціи (матеріальныя или нематеріальныя) не могутъ быть представляемы въ своей чистой сущности безъ дѣятельности; что дѣятельность есть сущность субстанціи вообще, и что наконецъ пониманіе тварей не есть мѣра могущества Божія: но при этомъ я признаю, что ихъ понятливость, или сила пониманія есть мѣра могущества природы, что все сообразное съ естественнымъ ходомъ вещей можетъ быть понятно или узнано какимъ-либо твореніемъ.

Тѣ лица, которыя ознакомятся съ моею системою, увидятъ, что я не могу во всемъ согласиться ни съ тѣмъ, ни съ другимъ изъ этихъ двухъ славныхъ писателей, коихъ споръ однако же въ такой высокой степени поучителенъ <sup>1)</sup>. Но чтобы быть понятнымъ и мнѣ надобно прежде всего принять въ соображеніе, что модификаціи, которыя могутъ совершиться въ одномъ и

---

<sup>1)</sup> Самъ Локкъ признавалъ, что мышленіе не можетъ быть признаваемо видоизмѣненіемъ (модификаціею) свойствъ матеріи, безъ извращенія основныхъ понятій о матеріи; другими словами, онъ признавалъ, что мыслящее существо не можетъ быть механическимъ автоматомъ. Такимъ образомъ онъ вынуждался признавать человѣческую душу субстанціальною, и даже безсмертною. Отсюда само собою слѣдовало, что мысль его о томъ, будто Богъ могъ сообщить мышленіе и матеріи, была лишь полемическою уверткою. Въ четвертой книгѣ своей Лейбницъ будетъ разсуждать объ этомъ предметѣ болѣе обширно.

томъ же предметѣ естественно, т. е. безъ допущенія чуда, должны протекать отъ ограниченій или измѣненій какого-либо реального рода или какой-либо первоначальной природы—постоянной и абсолютной; ибо такимъ образомъ у философовъ различаются модусы абсолютнаго бытія отъ самаго этого бытія, такъ какъ извѣстно, что величина, фигура и движеніе суть очевидно ограниченія или измѣненія тѣлесной природы. Понятно, какимъ образомъ, ограничиваемое пространство даетъ фигуры; понятно и то, что измѣненіе, совершающееся въ немъ, есть не иное что, какъ движеніе; и каждый разъ, когда находятъ какое-либо качество въ субъектѣ, должны думать, что если бы поняли природу этого субъекта или этого качества: то поняли бы, какимъ образомъ это качество можетъ вытекать изъ него. Такимъ образомъ, по теченію природы (устраняя чуда), а не по произволу или по безразличію Богъ сообщаетъ субстанціямъ такія или иныя качества. Онъ всегда даетъ имъ лишь такія, какія свойственны ихъ природѣ, т. е. которыя могутъ вытекать изъ ихъ природы, какъ понятныя модификаціи. Такимъ образомъ можно думать, что матерія естественнымъ образомъ не имѣетъ вышеупомянутаго притяженія и сама по себѣ не можетъ двигаться по кривой линіи; ибо нѣтъ возможности понять, какъ это совершается, т. е. объяснить это механически, между тѣмъ, какъ все естественное должно быть понято раздѣльно, когда проникаютъ въ сокровенныя глубины вещей. Это различіе между естественнымъ и понятнымъ и между непонятнымъ и чудеснымъ разрѣшаетъ всѣ затрудненія. Отвергнувъ его, допустить нѣчто худшее сокровенныхъ качествъ и этимъ путемъ откажутся отъ философіи и отъ разума, открывая убѣжище невѣжеству и лѣности при посредствѣ той темной системы, которая допускаетъ не только качества непонятныя намъ, коихъ очень много; но и такія качества, которыя для самаго величайшаго ума, если бы Богъ сообщилъ ему всѣ возможныя облегченія, не были бы понятными, т. е. которыя были бы или чудесными или внѣ всякаго порядка и внѣ всякаго основанія. А именно было бы внѣ порядка и внѣ основанія, если бы Богъ постоянно творилъ чудеса, такъ что эта располагающая къ лѣности гипотеза рав-

но разрушила бы и нашу философію, доискивающуюся основаній, и божественную мудрость, доставляющую эти основанія <sup>1)</sup>.

Что касается собственно мышленія, то достовѣрно—и писатель высказываетъ это неоднократно, что оно не можетъ быть понятною модификаціею матеріи, т. е., бытіе чувствующее и мыслящее не можетъ быть машиною, подобно часамъ или мельницѣ; такъ чтобы понятно было, что машинное соединеніе величинъ, фигуръ и движеній могло бы производить нѣчто мыслящее, или же чувствующее въ массѣ, гдѣ нѣтъ ничего подобнаго, и могло бы прекращаться съ порчею этой машины. И такъ не естественно матеріи чувствовать и мыслить; это могло бы случиться съ нею только двумя способами, изъ коихъ одинъ состоялъ бы въ томъ, что Богъ соединилъ бы съ нею субстанцію, коей свойственно мышленіе, а другой въ томъ, что Богъ помѣстилъ бы въ ней мышленіе при посредствѣ чуда. Такимъ образомъ въ этомъ отношеніи я всецѣло соглашаюсь съ картезианцами, за исключеніемъ лишь того, что это же распростра- няю на животныхъ и думаю, что и животныя имѣютъ ощущенія и (въ собственномъ смыслѣ) не матеріальныя души, столько же мало уничтожаемыя, какъ атомы Демокрита и Гассенди, между тѣмъ, какъ картезианцы, безъ всякаго основанія затрудняясь душами животныхъ и не зная, что дѣлать съ ними, принуждены были отказать животнымъ даже въ ощущеніи, вопреки всякой видимости и вопреки общечеловѣческому мнѣнію. Но если кто-либо скажетъ, что Богъ, во всякомъ случаѣ, можетъ сообщить способность мышленія благоустроенной машинѣ: то

<sup>1)</sup> Очевидно, Лейбницъ не отличаетъ строго непонятнаго отъ непостижимаго. Но это ошибочно. Въ природѣ есть много непонятнаго, но едвали можно утверждать, что въ ней существуетъ непостижимое. То, что не понятно теперь, должно быть понято послѣдующими поколѣніями людей. Иначе, какая цѣль допущенія или созданія въ природѣ непостижимаго? Кто можетъ указать границы чело- вѣческому пониманію природы? Дѣло только въ томъ, что это пониманіе развивается медленно и постепенно. Православная церковь учитъ насъ, что даже высочайшія тайны Откровенія современемъ будутъ открыты намъ, когда упразднится вѣра и замѣнится *видѣніемъ*. Такимъ образомъ о лѣности ума, подъ предлогомъ непостижимыхъ тайнъ природы и Откровенія, въ христіанскомъ мірѣ не можетъ быть и рѣчи.

я отвѣчу, что еслибы это произошло, и еслибы Богъ сообщилъ эту способность матеріи, безъ присоединенія къ ней въ то же время субстанціи, носительницы этой способности (какъ я это понимаю), т. е. безъ присоединенія къ ней нематеріальной души: то надобно было бы, чтобы матерія посредствомъ чуда доведена была до дарованія ей силы, усвоить себѣ которую естественнымъ образомъ она не можетъ. Нѣкоторые схоластики допускали нѣчто подобное, именно: будто Богъ доводитъ огонь до сообщенія ему силы жечь непосредственно души, отдѣленные отъ тѣлъ, что является чистѣйшимъ чудомъ <sup>1)</sup>.—Всего этого достаточно, чтобы нельзя было доказывать возможность матеріи мыслить, безъ сообщенія ей не погибающей души или безъ допущенія чуда. Такимъ то образомъ нематеріальность нашихъ душъ вытекаетъ изъ того, что естественно; потому что гибель ихъ можно было бы допустить только посредствомъ чуда, т. е. или посредствомъ усвоенія матеріи высшихъ свойствъ или посредствомъ прямого уничтоженія душъ; ибо мы хорошо знаемъ, что всемогущество Божіе можетъ сдѣлать наши души смертными, какъ бы онѣ ни были нематеріальными (т. е. нематеріальными по одной своей природѣ), такъ какъ Богъ можетъ ихъ уничтожить.

Вмѣстѣ съ этимъ подобная истина безсмертія души, безъ сомнѣнія, богата важными послѣдствіями; ибо бесконечно важнѣе для религіи и для нравственности, особенно въ наше время, доказывать, что души естественнымъ образомъ безсмертны и что надобно было бы признать чудомъ, еслибы онѣ не были такими,—чѣмъ доказывать, что наши души должны умереть естественнымъ образомъ; и что только по силѣ чудодѣйственной благодати и по обѣтованію Божію онѣ не умираютъ. Давно извѣстно, что люди, желающіе подорвать естественную религію и все свести къ Откровенію, какъ если бы разумъ ничему этому

<sup>1)</sup> Белларминъ въ сочиненіи своемъ о чистилищномъ огнѣ (Кн. II, гл. 10—12) задаетъ вопросъ, какъ вещественный огонь можетъ жечь невещественную душу? И отвѣчаетъ, что это совершается при посредствѣ чуда, совершенно непонятнымъ для насъ образомъ.

насъ не учили, сомнѣваются въ этомъ, и не всегда безъ основанія. Но нашъ писатель не принадлежитъ къ ихъ числу. Онъ доказываетъ бытіе Божіе, и приписываетъ безсмертію души величайшую *впроятность*, обладающею повтому нравственною достовѣрностію; такъ что, какъ мнѣ кажется, отличаясь столько же искренностію, какъ и глубокомысліемъ, онъ можетъ согласиться съ ученіемъ, только что изложеннымъ мною, основнымъ во всякой разумной философіи. Иначе я не вижу, какимъ образомъ можно предохранить себя отъ паденія въ философію, какою была философія по Моисею фанатика Флуда, усвоившаго всѣ явленія непосредственно Богу, при посредствѣ чудесъ <sup>1)</sup>; или въ философію варварскую, какою была философія нѣкоторыхъ философовъ и даже медиковъ прошедшихъ временъ; эта философія отражала на себѣ варварство своего времени и теперь справедливо подпала презрѣнію: такъ какъ она для объясненія явленій, безъ всякаго стѣсненія, выдумывала тайныя качества или способности, уподобляя ихъ маленькимъ демонамъ или домовымъ, способнымъ безъ затрудненія совершать все, что потребуется <sup>2)</sup>. А это похоже на то, какъ если бы карманные часы показывали время посредствомъ „время указательной способности“, не имѣя надобности въ колесахъ; или какъ если бы мельницы размалывали зерна „мельничною“ способностію, не имѣя надобности ни въ чемъ, что походило бы на жернова.

<sup>1)</sup> Лейбницъ намекаетъ здѣсь на два сочиненія Флуда подъ названіемъ: „*Philosophia Mosaiica*“ (Gaudae, 1638) и „*Utriusque cosmii metaphysica, physica atque technica historia*“ (Oppenheimii, 1617). Въ сочиненіяхъ этихъ писатель учитъ о втеченія божественной силы въ матерію и объ оживотвореніи всѣхъ вещей этою силою. Сила эта чудеснымъ образомъ изливается изъ вѣдръ Божества, разливается по всей природѣ, дифференцируется въ различныхъ вещахъ и, восходя къ единству, возвращается къ Богу.

<sup>2)</sup> Кирхманъ предполагаетъ, что Лейбницъ говорить здѣсь о такъ называемыхъ „элементныхъ духахъ“, какъ объ этомъ училъ, напримѣръ, Перацельсъ въ сочиненіи своемъ: „*Philosophia sagax*“ и въ особеннети въ книгѣ: „*De nympbis, sylphis, pygmaeis et salamandris*“. Средневѣковій, напримѣръ, философъ и врачъ Іеронимъ Карданъ въ 47 главѣ своей автобіографіи разсказываетъ удивительные факты обо всѣхъ подобныхъ духахъ на основаніи будто бы своей прошедшей жизни.



Что же касается затрудненія многихъ народовъ при мысли о нематеріальной субстанціи: то оно, по крайней мѣрѣ, въ значительной степени ослабѣетъ, когда не будутъ домогаться существованія субстанцій, отрѣшенныхъ отъ матеріи, какъ я и на самомъ дѣлѣ не думаю, чтобы таковыя естественнымъ образомъ когда-либо могли существовать среди твореній.

*К. И—нъ.*