

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

## ПСИХОЛОГІИ.

### ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ VIII.

Книга 4 (39).

Подъ редакціей Л. М. Лопатина и В. П. Преображенскаго.

СЕНТЯБРЬ—ОКТАБРЬ 1897 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Высочайше утв. Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>,  
Имменовская улица, собствен. домъ.

1897.

# СОДЕРЖАНІЕ.

---

	<i>Стр.</i>
Способности и развитіе философствующаго ума. ( <i>Окончаніе</i> ).—Г. Е. Струве . . . . .	559
О началахъ этики.—Б. Н. Чичерина . . . . .	586
Предсмертныя мысли нашего вѣка во Франціи. ( <i>Окончаніе</i> ).—А. Н. Гилярова . . . . .	702
Западное вліяніе въ Россіи XVII в. ( <i>Окончаніе</i> ).—В. О. Ключевского . . . . .	760
Понятія души и психической энергіи въ психологіи. ( <i>Окончаніе</i> ). Н. Я. Грота . . . . .	801

---

Соотношеніе общественныхъ силъ.—Ф. В. Софронова . . . . .	569
Экономическій матеріализмъ и критическая философія.—В. М. Чернова . . . . .	609

---

## П о л е м и к а .

Мнимая критика. (Отвѣтъ Б. Н. Чичерину).—Вл. С. Соловьева. . . . .	645
--	-----

---

## К р и т и к а и б и б л и о г р а ф і я .

### I. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

Marcus Dorman. From matter to mind.—Н. Д. Виноградова. . . . .	695
Alois Riehl. Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker.—Ю. И. Айхенвальда . . . . .	697
Новыя книги и брошюры, полученныя редакціей . . . . .	701



ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

Revue philosophique, 1896 г., №№ 9—12. Ю. И. Айхен-  
вальда . . . . . 704

III. Новости иностранной философской литературы (Из-  
влечения изъ рецензій въ иностранныхъ журналахъ). 712

---

Психологическое Общество . . . . . 715

ОБЪЯВЛЕНИЯ.

# Способности и развитие философствующаго ума<sup>\*)</sup>

(Окончаніе).

## 5. Основной законъ развитія философствующаго ума.

Представивъ характеристику главныхъ типовъ философствующаго ума, переходимъ теперь къ опредѣленію ихъ значенія въ исторіи философіи. Это дастъ намъ возможность рассмотреть ближе законъ развитія философствующаго ума, какъ явленія общечеловѣческаго.

Послѣдовательность, въ которой мы говорили выше о діалектическомъ, критическомъ и конструктивномъ умахъ, какъ о главныхъ типахъ философствующаго ума, тѣсно соединяясь съ сущностью философіи, представляетъ намъ вмѣстѣ съ тѣмъ постепенное осуществленіе этой сущности, то есть разрѣшеніе задачъ философіи въ ея исторіи. Діалектика со своими общими понятіями, распределенными по разрядамъ соотвѣтственно субъективному правдоподобию; затѣмъ критика, имѣющая свою исходную точку въ сомнѣніи, а цѣль свою—въ анализѣ предметовъ познанія; наконецъ научная система философскаго знанія, какъ цѣльное міровоззрѣніе, согласное, по возможности, съ дѣйствительною организацией вселенной,—это, собственно говоря, три основные момента, въ которыхъ поочередно выражается трудъ мысли надъ разрѣшеніемъ задачъ философіи и которые вмѣстѣ съ тѣмъ позволяютъ найти основной законъ ея развитія.

\*) См. 38-ю книгу «Вопрос. филос. и психол.».

Вопросы философіи, кн. 39.

Созданіе общихъ понятій, соединяющихъ въ себѣ хаотической матеріалъ ежедневнаго опыта, и самостоятельный полетъ мысли на фонѣ этихъ общихъ понятій, для удовлетворенія субъективнымъ потребностямъ духа, составляютъ всегда и вездѣ естественную исходную точку для всякой философіи. Затѣмъ быстро слѣдуетъ реакція, извѣстное разочарованіе и недовѣріе къ непосредственнымъ образованіямъ мысли. Благодаря жизненному опыту, они оказываются или неосновательными, или прямо фиктивными, несогласными съ истиною. Философствующій умъ впадаетъ тогда въ объятія сомнѣнія, изъ котораго онъ можетъ освободиться единственно съ помощью всесторонняго анализа непосредственныхъ образованій мысли и всякихъ вообще взглядовъ, признанныхъ въ первую минуту несомнѣнною истиною. И вотъ теперь является новое начало въ развитіи умственной жизни, начало критики, сомнѣнія, анализа. Оно обнаруживается въ стремленіи къ отыскиванію составныхъ элементовъ мысли и бытія, къ опредѣленію окончательныхъ фундаментовъ объективнаго знанія, насколько они доступны для аналитическаго труда мысли. Наконецъ, умъ чувствуетъ необходимость мысленнаго возстановленія дѣйствительности изъ ея отдѣльныхъ частей и со всѣмъ напряженіемъ энергіи приступаетъ къ положительному труду надъ системой философіи, которая въ формѣ мысли представляла бы объективный міръ какъ можно вѣрнѣе, согласно съ требованіями научнаго метода. Этимъ и оканчивается теоретическая работа философствующаго ума, уступая затѣмъ мѣсто практической дѣятельности, примѣняющей къ жизни результаты познанія истины. Но такъ какъ познаніе истины составляетъ для человѣка задачу, никогда не оканчивающуюся, то и не удивительно, что въ исторіи человѣчества мы находимъ все новыя и новыя усилія расширить и углубить предѣлы знанія, по представленному общему типу развитія.

Въ указанной послѣдовательности типичныхъ проявленій философствующаго ума мы находимъ бросающуюся въ глаза аналогію съ главными моментами развитія умственной жизни

человѣка вообще. То-есть діалектическая способность, свидѣтельствуя о первомъ полетѣ философствованія, тѣсно связанная съ субъективною дѣятельностью чувствованія, представляетъ дѣтскій возрастъ въ развитіи философствующаго ума. Этотъ возрастъ отличается свободнымъ полетомъ и живостью мысли. Умъ на этой ступени развитія занимается всѣмъ, но очень поверхностно; вырабатываетъ себѣ понятія обо всемъ, обо всемъ спрашиваетъ, но удовлетворяется какимъ-нибудь отвѣтомъ и не занимается разборомъ его содержанія. Критика характеризуетъ, напротивъ, юношескій возрастъ въ развитіи философіи. Это возрастъ рефлексіи. Онъ не довольствуется уже традиціонными данными, ни непосредственными образованиями собственной мысли, но начинаетъ сомнѣваться во всемъ и все подвергаетъ разбору съ цѣлью отыскать новые прочные фундаменты для зрѣлой и положительной дѣятельности въ будущемъ. Наконецъ, конструктивный трудъ надъ научною системою философіи—это самое высшее и послѣднее явленіе въ развитіи философствующаго ума; это есть проявленіе мужской зрѣлости, творческой энергіи. Она стремится къ дѣйствию, къ удовлетворенію ясно созерцаемыхъ и достаточно обоснованныхъ потребностей умственной жизни, къ положительной, истинно позитивной философіи.

Такимъ образомъ, эти три момента: діалектика, критика и научная система философіи,—наглядно представляютъ послѣдовательность основныхъ функций философствующаго ума. Они изображаютъ ходъ философской мысли съ самаго начала до окончательнаго осуществленія ея стремленій. Они поэтому и составляютъ основной законъ развитія философствующаго ума, законъ, истекающій какъ изъ природы ума, такъ и изъ сущности самой философіи.

Все вышесказанное требуетъ, разумѣется, нѣкотораго объясненія и обоснованія.

Психологія доказываетъ, что у дитяти процессъ объективнаго познанія вещей, въ противоположность субъективнымъ чувственнымъ впечатлѣніямъ, начинается обобщеніемъ

извѣстныхъ выдающихся чертъ и примѣтъ внѣшнихъ предметовъ. По недостатку однако выработанной наблюдательности, дитя не замѣчаетъ еще довольно отчетливыхъ различій между предметами. Оно обращаетъ свое вниманіе главнымъ образомъ на рѣзкія черты, вызывающія сильныя чувственныя впечатлѣнія, и, находя затѣмъ тѣ же черты въ другихъ предметахъ, обнимаетъ ихъ однимъ общимъ понятіемъ, несмотря на остальные свойства, отличающія эти предметы другъ отъ друга. Такимъ образомъ оно соединяетъ въ одно понятіе и обозначаетъ однимъ словомъ такія вещи, которыя взрослый человѣкъ различаетъ точно. Для дитяти, наприм., слово „папа“ обозначаетъ долгое время вообще взрослога человѣка, похожаго въ самыхъ общихъ чертахъ на его отца. Такимъ же образомъ возникаютъ въ его умѣ различные классы предметовъ, или общія понятія, при помощи непосредственнаго объединенія предметовъ съ извѣстными выдающимися общими чертами \*). Процессъ дифференціаціи этихъ общихъ понятій и перехода къ все болѣе и болѣе частнымъ и точно опредѣленнымъ зависитъ отъ наблюдательной дѣятельности дитяти, отъ обогащенія ума его новыми специальными чертами предметовъ, которыя придаютъ имъ все болѣе и болѣе индивидуальный характеръ. Первоначально же дитя различаетъ предметы на основаніи небольшого числа общихъ чертъ, подмѣченныхъ болѣе или менѣе случайно его не достаточно развитыми умственными способностями.

Въ виду приведенныхъ психологическихъ фактовъ совершенно естественно, что и философствующій умъ, начинающій размышлять о предметахъ, прежде всего останавливается на выдающихся чертахъ и составляетъ по этимъ чертамъ общія понятія, объединяющія всѣ явленія и существа міра. Итакъ, все, что дѣйствуетъ на внѣшнія чувства, соединяется естественнымъ образомъ въ одно общее по-

---

\*) Смотри въ этомъ отношеніи особенно: *H. Taine, De l'intelligence*. 1870. Т. I стр. 39 и слѣд. *Formation des noms généraux chez les petits enfants*; равно какъ и *W. Preyer, Die Seele des Kindes*. 1882, стр. 293 и слѣд.

нїатіе, обозначаемое словами: *природа, внѣшній міръ, матерія, объективная дѣйствительность*. Оно противопоставляется все-му, что не доходит до нашего сознанія съ помощью внѣшнихъ чувствъ и что составляетъ внутреннее содержаніе ума, какъ: чувствованія, мысли, желанія и т. п. *Духъ, душа, идеальный міръ*—это слова, соединяющія въ себѣ этотъ рядъ предметовъ познанія.

Въ естественномъ развитіи человѣка объективированныя чувственныя впечатлѣнія предшествуютъ рефлексивной дѣятельности ума, приводящей насъ къ сознательному воспріятію собственныхъ внутреннихъ состояній, какъ чего-то своеобразнаго, непохожаго на чувственный міръ. Вслѣдствіе того, такія общія понятія, какъ *духъ, душа, идеальный міръ* и т. п., появляются позднѣе и развиваются подъ вліяніемъ прежде уже выработанныхъ понятій: *чувственной природы, матеріальнаго міра*. То-есть понятія, касающіяся идеальнаго міра, образуются на основаніи аналогіи съ раньше выработанными понятіями о чувственномъ мірѣ, его явленіяхъ и существахъ. Во всякомъ случаѣ, принимая во вниманіе сказанное о первыхъ школахъ греческой философіи, оказы-вается, что и въ области исторіи философіи общія понятія составляютъ исходную точку для всякихъ дальнѣйшихъ, болѣе подробныхъ философскихъ изысканій.

Признавая, такимъ образомъ, явленія діалектической способности зачатками философскаго развитія, соотвѣтствующими дѣтскому возрасту, мы однако не имѣемъ въ виду отрицать ихъ значенія въ дальнѣйшихъ, болѣе зрѣлыхъ отпращиваніяхъ мысли. Напротивъ, раціональный взглядъ на развитіе вообще, а въ частности и на развитіе умственной жизни, приводитъ къ заключенію, что въ прогрессивномъ развитіи появленіе новыхъ жизненныхъ началъ не устраняетъ нормальнаго дѣйствія предшествующихъ, но обнимаетъ ихъ, оживляетъ и побуждаетъ къ новымъ, болѣе полнымъ проявленіямъ. Вслѣдствіе этого, образованіе общихъ понятій не ослабляется и не останавливается при дальнѣйшемъ развитіи философствованія. Діалектика продолжаетъ

непрерывно свое дѣйствіе и остается всегда одною изъ необходимыхъ функцій ума при правильномъ рѣшеніи задачъ философіи. Пополненіе этой функціи новыми началами на высшей ступени развитія оживляетъ ее и обогащаетъ цѣлымъ рядомъ новыхъ, болѣе зрѣлыхъ образованій, свидѣтельствующихъ о прогрессѣ и въ этой специальной области діалектическихъ обобщеній. Вѣдь и умственные процессы, при помощи которыхъ дитя образуетъ общія понятія и слова, усваиваетъ себѣ рѣчь и самостоятельно пользуется ею, созрѣваютъ вмѣстѣ съ остальными функціями ума и въ связи съ ними развиваются полнѣе, богаче, цѣлесообразнѣе.

Изъ только-что сказаннаго явствуетъ, что слѣдующая за проявленіями діалектики критическая дѣятельность ума вовсе не устраняетъ дальнѣйшаго развитія началъ діалектики, но соединяется съ ними, пользуется ими, исправляетъ ихъ ошибки, вообще пополняетъ ихъ своими новыми умственными приобрѣтеніями. Юноша не перестаетъ образовывать новыя общія понятія; напротивъ, подъ вліяніемъ его субъективныхъ стремленій общія понятія принимаютъ самостоятельный характеръ и обогащаются реальнымъ жизненнымъ содержаніемъ. Тѣмъ не менѣе, рядомъ съ вышеуказанною діалектической функціей, въ юношѣ зарождается новая, мало знакомая ребенку или даже вовсе ему неизвѣстная, рефлексивная, аналитическая, критическая дѣятельность. Догматическое довѣріе дитяти къ истинѣ традиціонныхъ или непосредственно составленныхъ взглядовъ теряетъ, со временемъ, благодаря опыту, свой безусловный характеръ. Въ умъ проникаютъ разныя теоретическія сомнѣнія и практическое негодованіе, вызванныя рефлексивною дѣятельностью мысли. Богатый запасъ субъективныхъ образованій мысли, чувствованій и индивидуальныхъ потребностей противопоставляется все болѣе и болѣе объективнымъ даннымъ, въ особенности неумолимымъ требованіямъ реальныхъ жизненныхъ отношеній. Чѣмъ это противорѣчіе между первоначальными субъективными образованіями ума и объективными условіями бытія развивается сильнѣе въ сознаніи

хоть въ общихъ чертахъ, ихъ воззрѣнія на этотъ предметъ съ выше представленнымъ.

По ученію Гегеля, ходъ философской мысли начинается *тезисомъ*, утвержденіемъ, затѣмъ переходитъ въ *антитезисъ*, отрицаніе, и, наконецъ, уравниваетъ эти начала въ *синтезисъ*, который, принимая современемъ снова характеръ *тезиса*, вызываетъ тотъ же самый процессъ по отношенію къ вновь возникшему содержанию. Такимъ образомъ, обнаруживается на поприщѣ исторіи неизмѣримое богатство философскихъ воззрѣній, приближающихся все болѣе и болѣе къ абсолютной истинѣ.

Этотъ законъ Гегеля имѣетъ нѣкоторое фактическое основаніе въ психическихъ явленіяхъ *акціи* и *реакціи*. Въ самомъ дѣлѣ, не подлежитъ сомнѣнію, что въ живыхъ существахъ всякое дѣйствіе въ опредѣленномъ направленіи, продолжаясь извѣстное время, исчерпываетъ соотвѣтственные силы индивида и вслѣдствіе того влечетъ за собою противодѣйствіе другихъ силъ, съ цѣлью возстановить по возможности равновѣсіе между жизненными отправлениями организма. Этотъ же законъ акціи и реакціи обнаруживаетъ свое дѣйствіе и на поприщѣ умственной жизни. Но Гегель вовсе не сводилъ своего воззрѣнія на ходъ философіи къ этимъ біологическимъ началамъ; онъ оставался вполне въ сферѣ общихъ понятій и довольствовался одною формулировкой упомянутаго закона. Вслѣдствіе этого современная философія обязана ему, въ самомъ дѣлѣ, общею идеей развитія, равно какъ опредѣленіемъ самыхъ выдающихся моментовъ развитія съ точки зрѣнія отвлеченной мысли, каковы: утвержденіе и отрицаніе. Тѣмъ не менѣе, формула Гегеля лишена жизненнаго содержанія, слѣдовательно и дѣйствительной правды.

Въ вопросѣ о развитіи Гегель является представителемъ высокопарной діалектики, не лишенной извѣстнаго значенія по своимъ общимъ понятіямъ, но заключающей въ себѣ единственно неопредѣленные очерки дальнѣйшихъ изслѣдованій на этомъ поприщѣ. Для абстрактныхъ момен-



товъ развитія, утвержденія, отрицанія и синтезиса, почерпаемыхъ имъ изъ дѣйствія отвлеченной мысли, слѣдовало отыскать конкретные моменты, способные наполнить абстрактную формулу развитія жизненнымъ содержаніемъ и этимъ придать самой этой формулѣ характеръ фактической дѣйствительности. Съ этою цѣлью оказалось прежде всего необходимымъ перенести весь вопросъ развитія изъ предѣловъ довольствующейся общими мѣстами діалектики на поприще частныхъ проявленій жизни и исторіи и на этомъ поприщѣ подвергнуть данный фактической матеріалъ критическому разбору.

Эту критическую задачу по вопросу о развитіи философіи старался разрѣшить Контъ. Онъ пришелъ къ своей извѣстной теоріи о трехъ состояніяхъ ума, находящихъ свое выраженіе въ *богословіи*, *метафизикѣ* и *позитивной философіи*. Послѣ преодоленія предыдущихъ ступеней развитія, послѣдняя представляетъ, по Контю, самое высшее и единственно научное начало философіи.

Приведенный взглядъ Конта представляетъ, безъ сомнѣнія, значительный прогрессъ въ сравненіи со взглядомъ Гегеля. Прежде всего вступаетъ здѣсь въ свои права начало критическое. Контъ не высказываетъ своей формулы развитія философіи только догматически, съ непосредственнымъ довѣріемъ къ истинѣ своихъ субъективныхъ изображеній, какъ это дѣлалъ Гегель; онъ чувствуетъ уже потребность оправдать свою формулу объективными данными, психологическими и историческими. По Контю, законъ развитія долженъ быть результатомъ изслѣдованія умственной жизни человѣка и его исторіи при помощи специальныхъ наукъ, и онъ, въ самомъ дѣлѣ, до извѣстной степени попытался выяснять эти психологическія начала развитія философіи. Но, съ другой стороны, при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, оказывается, что Контъ въ своей критикѣ подчинился исключительно отрицательнымъ, оппозиціоннымъ тенденціямъ, вмѣсто того, чтобы имѣть въ виду положительные факты и выводить изъ нихъ свои заключенія. Вслѣдствіе этого,

несмотря на претенціозное названіе *позитивизма*, онъ является и въ этомъ вопросѣ представителемъ скорѣе негативнаго начала, чѣмъ положительнаго; онъ разрушаетъ, но не строитъ.

Итакъ, не трудно прежде всего замѣтить, что самая идея развитія имѣетъ у Конта характеръ преимущественно отрицательный. Развитіе не основывается, по его мнѣнію, на воспріятіи настоящихъ достояній прошлаго, на непрерывномъ дѣйствіи основныхъ отправленій ума и на высшихъ ступеняхъ развитія, но совершается исключительно при помощи уничтоженія предыдущихъ началъ развитія послѣдующими,—слѣдовательно, путемъ безусловнаго отрицанія. Метафизика, какъ вторая ступень развитія философіи, является, по Конту, отрицаніемъ богословія, а позитивная философія, какъ высшая ступень, служитъ отрицаніемъ метафизики. Такимъ образомъ не удивительно, что изъ такой суммации отрицаній не можетъ выйти ничто позитивное, въ истинномъ значеніи этого слова. Вся философія Конта, насколько она оригинальна, исчерпывается совершенно отрицательною критикой.

Кромѣ того, „великій законъ“ Конта хромаетъ вслѣдствіе недостатка точности въ самомъ опредѣленіи основныхъ началъ развитія философіи. Богословіе, даже по опредѣленію Конта, какъ поэтическое олицетвореніе силъ природы, вовсе не есть явленіе философское. Оно истекаетъ изъ дѣйствія своеобразнаго начала умственной жизни, которое въ своемъ развитіи не создаетъ вообще никакой философіи, слѣдовательно и не можетъ служить исходною точкой для развитія позитивной философіи. Начало это находитъ свое выраженіе въ религіи. Религію же самъ Контъ признавалъ своеобразнымъ явленіемъ въ сравненіи съ философіей, и поэтому рядомъ съ позитивной философіей старался основать и новую, позитивную религію. Въ виду этого, какое можетъ имѣть значеніе для развитія философіи богословіе, связанное тѣснѣйшими узами съ религіозными вѣрованіями? На какомъ основаніи богословіе можетъ быть признано

первымъ составнымъ началомъ, исходною точкой всего развитія философіи какъ философіи? Мы понимаемъ значеніе религіи, слѣдовательно и богословія, въ общемъ развитіи умственной жизни человѣка; оно представляется совершенно наглядно въ исторіи религіи и богословія. Но поэтому именно мы не можемъ признать его переходнымъ моментомъ въ развитіи ума вообще, ни одною изъ формъ, хотя бы первобытною, философіи. Напротивъ, мы вынуждены видѣть въ немъ одно изъ основныхъ явленій умственной жизни, развивающееся параллельно съ философіей отъ первыхъ своихъ зачатковъ до полной зрѣлости.

Изъ этого слѣдуетъ, что нѣтъ совершенно эволюціоннаго перехода отъ религіи и богословія къ философіи, подобно тому какъ въ эмбриональномъ развитіи высшихъ организмовъ сердце не переходитъ въ мозгъ, но развивается параллельно съ мозгомъ. Контъ, слѣдовательно, помѣстилъ богословіе въ своей формулѣ безъ всякаго основанія, благодаря исключительно негативной тенденціи, во имя которой онъ стремился показать, что религія не принимаетъ никакого участія въ развитіи истинной философіи и разъ навсегда должна быть исключена изъ ея предѣловъ.

Та же самая отрицательная тенденція обнаруживается въ воззрѣніяхъ Конта на метафизику. Здѣсь однако эта тенденція еще менѣе умѣстна, потому что метафизическія понятія входятъ въ составъ всякой вообще философіи, не исключая позитивной философіи Конта. Понятіе *природы*, какъ формы бытія, обнимающей собою исключительно физическія явленія, съ извѣстными, точно опредѣленными качествами, далѣе понятія *силы*, *движенія*, *пространства*, *времени*, *причинности*, *цѣлесообразности*, *явленія и сущности матеріи и духа* и т. п., употребляются Контомъ или въ значеніи положительномъ, или какъ предметы отрицанія,—а все это общія метафизическія понятія, касающіяся существующаго, т. е. бытія. вмѣсто того, чтобы подвергнуть критическому разбору значеніе приведенныхъ метафизическихъ понятій въ постепенномъ развитіи философіи, вмѣсто точна-

го опредѣленія ихъ надлежащаго участія въ этомъ развитіи и вообще въ процессахъ познанія, — Контъ пренебрегаетъ ими, признавая ихъ явленіями переходными, не имѣющими никакого положительнаго значенія для философіи, лежащими совершенно за ея предѣлами. Отсюда произошло общеизвѣстное отрицательное положеніе, бессмысленно повторяемое за Контъ многими по настоящее время, что метафизика несомѣстима съ научною философіею. Между тѣмъ нѣтъ философіи, которая могла бы обойтись безъ подобнаго рода общихъ понятій; они непосредственно входятъ въ составъ возрѣній наиболѣе „позитивныхъ“ и „научныхъ“ мыслителей, потому что безъ нихъ мы не можемъ мыслить о мірѣ и его явленіяхъ. Отрицаніе такихъ понятій, вмѣсто ихъ выясненія, приостанавливаетъ разрѣшеніе самыхъ существенныхъ задачъ философіи. Этимъ отрицаніемъ Контъ и его послѣдователи доказали только, что въ вопросѣ о развитіи философіи они стоятъ на односторонней точкѣ зрѣнія, которая въ самомъ дѣлѣ вполне достаточна для того, чтобы обнаружить недостатки діалектическаго возрѣнія на этотъ вопросъ, но притомъ не можетъ еще служить исходною точкой къ его положительному разрѣшенію, къ научному опредѣленію началъ философіи и ея развитія.

Стремленіе къ болѣе положительному разрѣшенію вопроса о развитіи представляетъ *Гербертъ Спенсеръ* въ своей „Системѣ синтетической философіи“. По его ученію, развитіе совершается, благодаря процессамъ дифференціаціи и интеграціи основныхъ началъ бытія. Первобытная, не опредѣленная однородность этихъ началъ подвергается разложенію, а затѣмъ изъ разложенныхъ элементовъ образуются различныя сочетанія, агрегаты, которые въ свою очередь, вслѣдствіе дальнѣйшихъ процессовъ дифференціаціи и интеграціи, окончательно производятъ высшія, очень сложныя явленія жизни. И умственная жизнь человѣка, а слѣдовательно и философія развиваются, по Спенсеру, на основаніи этого же закона.

Воззрѣніе Спенсера на развитіе удовлетворяетъ уже болѣе требованіямъ истинной философской науки, чѣмъ отвлеченная діалектика Гегеля и отрицательная критика Конта. Общія понятія эволюціи и ея началъ находятъ здѣсь уже болѣе положительное выраженіе и объясняются при помощи нѣкоторыхъ реальныхъ явленій всеобщаго бытія и фактовъ біологіи. Общій законъ развитія, представленный Спенсеромъ, не возносится за предѣлы жизненной действительности, въ подоблачныя сферы общихъ понятій, какъ мы это видимъ у Гегеля; ни въ духъ Конта не довольствуется отрицательными опредѣленіями, примѣняемыми тенденціозно къ тѣсному кругу нѣкоторыхъ явленій умственной жизни (къ богословію, метафизикѣ и философіи, понимаемой исключительно какъ сопоставленіе результатовъ специальныхъ наукъ). Напротивъ того, у Спенсера законъ развитія, помимо обширности опредѣленія и примѣненія ко всѣмъ явленіямъ бытія, основывается на извѣстномъ кругѣ фактическихъ данныхъ и изъ нихъ старается вывести свое содержаніе.

Несмотря на это, и формула Спенсера не кажется намъ вполне удовлетворительною. Во-первыхъ, она все еще слишкомъ отвлеченная, т.-е., по объясненной выше терминологіи, слишкомъ діалектическая. Логическіе моменты развитія въ теоріи Гегеля—тезисъ, антитезисъ и синтезисъ,—Спенсеръ замѣнилъ началами математическими, причемъ два первые момента Гегеля отвѣчаютъ дифференціаціи, а синтетическое начало близко подходитъ къ интеграціи. Правда, что и въ этомъ отношеніи формула англійскаго мыслителя представляетъ значительный прогрессъ. Насколько математика способна точнѣе и вѣрнѣе выяснитъ истинное строеніе міра, чѣмъ отвлеченныя категоріи діалектики, настолько спенсеровская формула развитія приближается гораздо болѣе, чѣмъ діалектическая Гегеля, къ объясненію того всемірнаго явленія, которое мы называемъ развитіемъ, т.-е. эволюціей. Но и математика по природѣ своей—наука слишкомъ отвлеченная и формальная, чтобы она могла,

хотя бы по аналогіи, содѣйствовать объясненію основныхъ началъ жизни, а слѣдовательно—и формулировкѣ закона ея развитія. Основаніемъ для этого должны служить самыя явленія жизни, конкретныя, фактическія данныя жизненнаго движенія, обнаруживающія наглядно всѣ тѣ начала, которыя принимаютъ непосредственное участіе въ этомъ движеніи. Спенсеръ, въ самомъ дѣлѣ, какъ мы уже замѣтили, имѣетъ въ виду эти фактическія данныя, но не отмѣчаетъ ихъ въ своей формулѣ развитія, а опредѣляетъ ихъ только съ помощью математической аналогіи, вслѣдствіе чего изъ реальной сферы жизни онъ возвращается снова на попріище отвлеченныхъ понятій и діалектики.

Второй, не менѣе важный поводъ, по которому мы не можемъ безъ оговорокъ признать вышеуказанную формулу удовлетворительною, заключается въ томъ, что основныя начала развитія Спенсеръ выводитъ изъ разбора низшихъ явленій физическаго бытія. Только при ихъ помощи онъ объясняетъ высшія явленія жизни. Но вмѣсто того слѣдовало, наоборотъ, признать, что истинныя начала развитія обнаруживаются яснѣе всего въ высшихъ явленіяхъ жизни, вслѣдствіе чего эти именно явленія даютъ необходимый научный матеріалъ для точнаго опредѣленія основныхъ причинъ всего процесса развитія. Съ точки зрѣнія научной методологіи, безъ сомнѣнія, болѣе рачіонально признать высшее и вмѣстѣ съ тѣмъ всеобщее явленіе жизни, духъ цѣлесообразно дѣйствующій, первобытнымъ началомъ, даннымъ существенно, не подлежащимъ дальнѣйшему разбору, чѣмъ признать физическое бытіе, лишенное мысли, и скудныя свойства его такимъ основнымъ началомъ и изъ него путемъ натянутой аргументаціи выводить то, что изъ него никогда, ни логично, ни фактически выводимо быть не можетъ, т.-е. высшія проявленія жизни, духа, дѣйствующаго цѣлесообразно. Натуралистическая тенденція, вытекающая изъ догматическихъ, ничѣмъ не обоснованныхъ предубѣжденій матеріализма, слишкомъ еще господствуетъ въ умѣ Спенсера, чтобы и его формула развитія не носила

на себѣ этого отпечатка. Отрицаніе самостоятельности умственного начала и выводъ его изъ физическихъ началъ составляетъ аксіому философской системы Спенсера. Она вслѣдствіе этого и не опредѣляетъ своеобразныхъ началъ умственного развитія, но, вопреки фактамъ, назначаетъ имъ мѣсто подчиненное въ сравненіи съ вещественными началами. Истолковывая такимъ образомъ жизненные проявленія духа при помощи физическихъ категорій, Спенсеръ произвольно видоизмѣняетъ истинный характеръ этихъ проявленій. Вслѣдствіе этого формула его не выясняетъ достаточно ни постепеннаго развитія философствующаго ума, ни вообще исторіи философіи.

Сравнивая изложенныя воззрѣнія Гегеля, Конта и Спенсера съ представленнымъ нами закономъ развитія философствующаго ума, мы видимъ прежде всего, что законъ этотъ своимъ содержаніемъ пополняетъ формулы упомянутыхъ мыслителей. Основные моменты этого закона—общія понятія, т.-е. діалектика, ихъ разборъ, т.-е. критика, и, наконецъ, философская наука, какъ зрѣлый плодъ конструктивной дѣятельности, согласуются отчасти съ моментами развитія, входящими въ составъ приведенныхъ формулъ. Первое изъ этихъ началъ, т.-е. діалектическое, соотвѣтствуетъ тезису Гегеля, а также метафизикъ Конта и первобытному однообразію Спенсера. Критика на поприщѣ философіи соединяется обыкновенно съ отрицаніемъ, слѣдовательно становится антитезисомъ; ея анализъ является процессомъ дифференціаціи. Наконецъ, философская наука, какъ система основныхъ знаній, имѣетъ характеръ синтетическій и позитивный и является вмѣстѣ съ тѣмъ результатомъ интеграціи.

Различіе между формулами этихъ мыслителей и нашей заключается въ томъ, что наша является совершенно конкретною и основывается на самыхъ непосредственныхъ данныхъ всякаго вообще развитія, т.-е. на фактахъ умственного развитія человѣка, на психологіи. Ибо, что даетъ намъ возможность опредѣлить основные факторы развитія точ-

нѣе, чѣмъ собственный жизненный опытъ, собственное умственное движеніе съ дѣтства до зрѣлости? Здѣсь представляется намъ простѣйшій и доступнѣйшій для человѣческаго ума типъ развитія,—типъ, который вообще наводитъ насъ на идею о развитіи и прямо знакомитъ съ его выдающимися моментами. Къ надлежащему пониманію явленій развитія можетъ привести насъ одинъ только путь, тотъ именно, который приводитъ насъ вообще къ познанію и пониманію міра, къ объясненію его объективныхъ явленій; а этимъ путемъ являются внутренній опытъ, вообще умственная жизнь и объясненіе всякихъ объективныхъ данныхъ съ ея точки зрѣнія. Еслибы мы не подвергались развитію въ самихъ себѣ и на самихъ себѣ его не испытывали; еслибы умственная жизнь не приводила къ нашему сознанію главныхъ его моментовъ, — тогда мы не говорили бы вовсе о развитіи міра объективнаго и не имѣли бы возможности познать его, такъ какъ у насъ не доставало бы, такъ сказать, органа къ воспринятію данныхъ, свидѣтельствующихъ о развитіи внѣ насъ.

Это доказываетъ, что типическія и основныя явленія развитія, способныя служить точкою опоры для объясненія прочихъ явленій, представляются намъ не во внѣшнемъ мірѣ, въ низшихъ сферахъ бытія и жизни, а въ фактахъ умственнаго развитія человѣка. Примѣненіе же типовъ низшаго рода къ объясненію высшихъ явленій жизни не ведетъ никогда къ цѣли; напротивъ, даетъ поводъ къ постоянно повторяющимся недоумѣніямъ и трудностямъ. Этихъ трудностей нельзя устранить никакими искусственными усиленіями діалектики и критики. Напротивъ, низшіе типы развитія становятся удобопонятными, когда мы знакомы съ высшими и наивысшими типами. Въ этихъ низшихъ типахъ дѣйствуютъ тѣ же самыя основныя начала, какъ и въ высшихъ, съ тою только разницей, что дѣйствіе этихъ началъ еще въ нѣкоторомъ отношеніи скрытно и не обнаруживаетъ еще вполне своего содержанія. Поэтому именно мы и должны слѣдить за прогрессомъ въ дѣйствіи этихъ на-



чалъ вплоть до самыхъ высшихъ проявленій и изъ нихъ только выводить заключенія о ихъ настоящей природѣ. Тогда, съ помощью этихъ высшихъ началъ, объясненіе соотвѣтственныхъ фактовъ низшихъ формъ развитія представляется гораздо менѣе труднымъ и приводитъ къ цѣльному взгляду на изслѣдуемый рядъ явленій безъ всякихъ искусственныхъ натяжекъ.

Вышеприведенныя замѣчанія находятъ свое примѣненіе и въ данномъ случаѣ. Мы видѣли уже, что историческія данныя, касательно всеобщаго развитія философіи, находятъ свое объясненіе на основаніи представленныхъ характерныхъ началъ, дѣйствующихъ въ философствующей личности. Въ обоихъ случаяхъ, начала — діалектическое, критическое и конструктивное, вслѣдствіе послѣдовательнаго чередованія и постепеннаго пополненія своей дѣятельности, представляютъ тишическій прогрессъ въ умственномъ развитіи человѣка. Это и влечетъ за собою всестороннее осуществленіе философіи, какъ своеобразнаго проявленія жизни въ исторіи человѣчества.

Противъ представленной нами формулы можно однако возразить, что она слишкомъ узка, особенно въ сравненіи съ формулами Гегеля и Спенсера, что, основываясь исключительно на умственномъ развитіи человѣка, она не допускаетъ болѣе широкихъ примѣненій, а главнымъ образомъ, что она не объясняетъ всеобщихъ фактовъ развитія, ни его составныхъ началъ. На этомъ же основаніи представляется возможность критическаго аргумента и противъ нашего методологическаго положенія о необходимости объяснять низшія явленія міра при помощи началъ, открытыхъ въ дѣйствиі явленій высшихъ и наивысшихъ. Исчерпывающее опроверженіе этихъ возраженій требовало бы болѣе широкихъ метафизическихъ и методологическихъ изслѣдованій и кромѣ того не относится прямо къ предмету настоящаго разсужденія. Желая, однако, въ предѣлахъ этого труда хотя отчасти выяснить значеніе представленной формулы развитія философствующаго ума и для общаго міровоззрѣ-

нія. мы окончимъ наше изслѣдованіе нѣсколькими бѣглыми замѣчаніями насчетъ этого предмета.

Общія понятія, разборъ и научная система философіи, какъ моменты самаго высшаго, непосредственно доступнаго для насъ типа развитія, т.-е. развитія умственной жизни человѣка, заключаютъ въ себѣ вмѣстѣ съ тѣмъ и начала всякаго вообще развитія въ мірѣ. Нужно только эти моменты развитія надлежащимъ образомъ примѣнить къ новому содержанію, отличающемуся отъ явленій умственной жизни, и тогда не трудно будетъ показать, что эти именно начала дѣйствуютъ и на поприщѣ явленій, зачисляемыхъ обыкновенно къ особой категоріи физическаго міра.

Первобытнымъ моментомъ развитія физическаго міра слѣдуетъ непременно признать начало всеобщее, которое при ближайшемъ разсмотрѣніи вполнѣ отвѣчаетъ діалектическому началу на поприщѣ умственной жизни, т.-е. общимъ понятіямъ. Такъ называемые законы физическаго міра, обнаруживающіеся непосредственно въ движеніи первобытной матеріи и въ ея первичныхъ образованіяхъ, являются *общими* началами, опредѣляющими съ внутреннею, имманентною законностью дѣйствіе матеріи, а слѣдовательно и ея развитіе. Можно, въ самомъ дѣлѣ, противъ этого возразить, что всякаго рода законы суть только плодъ умственной дѣятельности, сравнивающей между собою частные факты и соединяющей въ одно отвлеченное цѣлое ихъ общія черты. Это показываетъ, что такъ называемые *законы* не составляютъ реальныхъ началъ бытія. Ясно, что научная формулировка того и другого закона человѣческимъ умомъ не можетъ быть признана реальнымъ бытіемъ, существующимъ самобытно, независимо отъ ума. Тѣмъ не менѣе, слѣдуетъ предложить себѣ вопросъ: нѣтъ ли въ дѣйствительности началъ, отвѣчающихъ нашей идеѣ закона? Общія свойства явленій, факты, обнаруживающіе ихъ постоянство, однообразіе и всеобщую связь, ихъ основное единство, не имѣютъ ли характера реального, не являются ли объективными началами, дѣйствующими въ мірѣ и оправдывающими

наше научное понятие о законах и их формулировку? Эти именно общія, основныя начала бытія, дѣйствующія однообразно во всѣхъ рядахъ явленій и служащія основой нашего научнаго понятія о законахъ міра, отвѣчаютъ, на поприщѣ всеобщаго бытія, общимъ понятіямъ въ предѣлахъ развитія умственной жизни.

По нашему мнѣнію, это всеобщее и однообразное начало въ хаосѣ частныхъ явленій, вѣчно измѣняющихся. можно удобопонятно опредѣлить единственно какъ *идею, мысль*, проникающую своимъ общимъ неизмѣннымъ содержаніемъ сырой матеріаль бытія. Только идея, какъ проявленіе духа, можетъ заключать въ себѣ содержаніе всеобщее, неизмѣнное, дающееся выразить посредствомъ логическихъ и математическихъ формулъ. Таково именно содержаніе такъ называемыхъ законовъ природы. И еслибы кто-либо не хотѣлъ согласиться съ этимъ ради догматовъ натурализма, тѣмъ не менѣе и тогда онъ долженъ сознаться въ томъ, что первобытнымъ началомъ въ развитіи міра служатъ именно тѣ общія и однообразныя свойства явленій, которыя заставляютъ насъ говорить о *законахъ* міра и которыя соотвѣтствуютъ общимъ идеямъ въ предѣлахъ умственной жизни. Въ обоихъ случаяхъ — это начала всеобщія, однообразныя, опредѣляющія все дальнѣйшее развитіе даннаго бытія.

Начало критическое и аналитическое въ развитіи вселенной, отличающееся рѣзко отъ бесплоднаго антитезиса Гегеля, было обстоятельно выяснено Спенсеромъ подъ названіемъ дифференціаціи. Съ перваго взгляда могло бы казаться, что между этими двумя началами нѣтъ ничего общаго, а въ особенности, что дифференціацію, какъ начало развитія объективныхъ явленій міра, нельзя свести къ умственнымъ процессамъ. Однако легко показать, что и это начало становится понятнымъ и можетъ быть надлежащимъ образомъ выяснено единственно съ точки зрѣнія умственныхъ процессовъ всеобщей жизни.

Дифференціація, какъ разложеніе первобытнаго однообра-

зія матеріи на частныя своеобразныя явленія и вообще какъ моментъ развитія, отличается существенно отъ хаотическаго распаденія любого конгломерата на составныя части. Различіе это заключается въ томъ, что начала, происходящія отъ процесса дифференціаціи, исполняютъ опредѣленную функцію, какъ вспомогательныя средства къ дальнѣйшему прогрессу. Только вслѣдствіе взаимнаго приспособленія и пополненія этихъ началъ образуются все болѣе и болѣе полныя и зрѣлыя явленія жизни. Объ этомъ свидѣтельствуесть какъ разложеніе первобытнаго космическаго вещества на зачатки отдѣльныхъ небесныхъ тѣлъ, такъ и разложеніе органической клѣточки на зачатки новыхъ образованій съ точно опредѣленными жизненными функціями, вообще всякое разложеніе даннаго бытія, какъ факторъ его дальнѣйшаго жизненнаго развитія. Такое же разложеніе первобытнаго однообразія бытія по эволюціонному направленію совершается очевидно подъ руководствомъ цѣлесообразно дѣйствующей мысли. Она единственно можетъ служить объясненіемъ факта, что процессъ разложенія не принимаетъ хаотическаго характера, но становится коэффиціентомъ развитія. Поэтому-то и крайній по принципу противникъ цѣлесообразности вынужденъ говорить о назначеніи, задачѣ, пользѣ, а затѣмъ о цѣли всякихъ новыхъ органовъ и функцій развивающагося существа. Въ этомъ и заключается причина, почему разложеніе первобытнаго однообразія даже такому одностороннему приверженцу натурализма, какъ Спенсеръ, представляется математическимъ процессомъ дифференціаціи, раскрывающимъ составныя факторы данной величины. Но процессъ этотъ извѣстенъ намъ въ дѣйствительности, фактически, только какъ мыслительный процессъ математика. За предѣлами этой реальной аналогіи, разъясняющей сущность этого процесса, дифференціація является словомъ безъ опредѣленнаго значенія, формой безъ надлежащаго содержанія,—слѣдовательно терминомъ, неспособнымъ выяснитъ какія-либо данныя объективнаго міра. Изъ этого слѣдуетъ, что сопоставленіе

дифференціаціи Спенсера, какъ фактора всеобщаго развитія, съ умственнымъ началомъ анализа, критики, не есть нагрузка, но истекаетъ изъ самой природы этого начала, изъ его фактическаго участія въ процессъ развитія.

Послѣдній моментъ развитія въ объективномъ мірѣ представляется намъ въ видѣ построенія, объединяющаго начала предыдущаго процесса разложенія, дифференціаціи, будетъ ли это астрономическое устройство небесныхъ тѣлъ, или же устройство органическихъ функций въ живомъ существѣ, или, наконецъ, устройство разнообразныхъ явленій и отношеній, созданныхъ развитіемъ то отдѣльныхъ народовъ, то всего человѣчества, какъ, наприм., семья, общество, государство, или рѣчь, искусства, спеціальныя науки, философія и т. п. Подобнаго рода устройства составляютъ послѣднія и наивысшія явленія доступнаго для насъ бытія. Гегель видитъ въ нихъ синтезъ, Спенсеръ — интеграцію составныхъ началъ вселенной.

Основное согласіе этихъ моментовъ съ представленнымъ выше послѣднимъ фазисомъ развитія философствующаго ума, т.-е. съ цѣльнымъ міровоззрѣніемъ, съ наукою, съ философскою системой — очевидно. Въ обоихъ случаяхъ обнаруживается конструктивный факторъ, образующій устройства, системы, съ тѣмъ только различіемъ, что во внѣшнемъ мірѣ эти системы возникаютъ изъ чувственнаго матеріала, и вслѣдствіе того представляются видимыми и осязательными существами, тогда какъ въ умственной сферѣ онѣ имѣютъ характеръ мыслительный, идеальный. Но и мысли, идеи, входящія въ составъ научныхъ и философскихъ системъ, имѣютъ всегда въ виду воспріятіе той цѣльной системы истины, которая представляется намъ въ устройствѣ реального міра. А въ этомъ именно фактѣ обнаруживается непосредственно глубокая, ничѣмъ ненарушимая связь между конструктивными стремленіями человѣческаго ума и дѣйствительною конструкціей міра. По своему существу эти стремленія являются однимъ изъ наивысшихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе для насъ понятныхъ проявленій того всемір-

наго творческаго начала, которое служить причиною разумнаго устройства бытія, съ доступною для нашей мысли математическою законностью и съ функціями, пополняющимися взаимно, какъ средства все болѣе и болѣе полного развитія всеобщей жизни. Устройство человѣческаго знанія и философская система, какъ явленія конструктивной дѣятельности человѣка, суть только отблескъ того наивысшаго творческаго могущества, которое обнаруживается въ устройствѣ міра, — отблескъ, соотвѣтствующій естественно ограниченнымъ средствамъ и пособіямъ человѣческаго ума. Но и въ этихъ узкихъ предѣлахъ мы, согласно вышеизложенному, приходимъ къ убѣжденію, что постепенное развитіе философствующаго ума, вмѣстѣ съ дѣйствующими въ немъ началами, есть въ сущности не что иное, какъ концентрированное, микрокосмическое повтореніе того всеобщаго, макрокосмическаго развитія, которое доходитъ до нашего сознанія при помощи величаваго устройства вселенной.

Г. Струве.

## О началахъ этики.

*Оправданіе добра*, нравственная философія, Владиміра Соловьева.— *Право и нравственность*, очерки изъ прикладной этики, его же.

---

### I.

Книга г. В. Соловьева *Оправданіе добра* составляетъ видное явленіе въ русской философской литературѣ. Авторъ поставилъ себѣ задачу не только выяснить философскія основанія нравственности, но и показать ихъ приложеніе ко всѣмъ областямъ человѣческой жизни, къ праву, къ государству, къ экономическимъ отношеніямъ. Другое сочиненіе, котораго заглавіе выписано выше, составляетъ, съ нѣкоторыми дополненіями, извлеченіе изъ указаннаго обширнаго труда. Все это въ совокупности представляетъ своеобразное міросозерцаніе, проникнутое нравственнымъ духомъ и стремящееся подчинить ему всѣ стороны человѣческой дѣятельности.

По своимъ способностямъ и образованію, г. Соловьевъ вполне подготовленъ къ разрѣшенію этой трудной задачи. Самый возвышенный строй мысли въ соединеніи съ глубокимъ и искреннимъ нравственнымъ чувствомъ, умѣнье ставить и обнимать философскіе вопросы во всей ихъ широтѣ, обширныя и разнообразныя свѣдѣнія, наконецъ, блестящій талантъ изложенія дѣлаютъ его однимъ изъ самыхъ выдающихся представителей современнаго поколѣнія русскихъ философовъ, достигшихъ уже полной зрѣлости. Отъ

него, болѣе нежели отъ кого-либо, можно было ожидать основательной разработки нравственной философіи.

Эти превосходныя качества имѣютъ однако и нѣкоторую опасную сторону. Высокій полетъ мысли можетъ совершаться въ ущербъ внутренней связи. Широкая постановка философскихъ вопросовъ не всегда подкрѣпляется достаточнымъ знакомствомъ съ фактическимъ матеріаломъ, разработаннымъ частными науками, а теософическія наклонности г. Соловьева даютъ иногда перевѣсъ воображенію надъ строгою логикой.

Между тѣмъ, именно въ настоящее время, болѣе нежели когда-либо, въ развитіи философской мысли нужна осторожность. Пора созиданія обширныхъ философскихъ системъ, не подкрѣпленныхъ достаточными научными данными, прошла безвозвратно. Философія именно потому потеряла свое прежнее обаяніе, что она слишкомъ предавалась воздушнымъ построеніямъ. Возстановить ея авторитетъ можно, только утвердивши ее на прочныхъ основахъ и показавши связь ея съ явленіями реального міра. Прежде нежели возносить зданіе вверхъ, нужно крѣпко установить его на землѣ, выяснивъ тѣ незыблемыя начала, на которыхъ оно держится. Это одно можетъ дать философіи истинно научное значеніе.

Осторожность въ развитіи мысли тѣмъ нужнѣе, что самая задача сдѣлалась гораздо сложнѣе прежняго. Теперь недостаточно построить систему, основанную на логической связи началъ; надобно провести эти начала по всѣмъ явленіямъ, показать, что они подтверждаются фактами, а для этого необходимо осилить, по крайней мѣрѣ въ основныхъ чертахъ, громадный фактическій матеріалъ, добытый отдѣльными науками. Въ области этики, въ особенности, приходится имѣть дѣло съ исторіей, съ правомъ, съ политической экономіей. Если философъ, не будучи специалистомъ въ этихъ наукахъ, рѣшается подвергнуть критикѣ добытые ими результаты, онъ долженъ дѣлать это, съ одной стороны, на основаніи обстоятельнаго знакомства съ предметомъ,



съ другой стороны, на основаніи весьма точно формулированной и строго обоснованной точки зрѣнія, дающей непоколебимое мѣрило для оцѣнки явленій.

Къ сожалѣнію, именно въ послѣднемъ отношеніи книга г. Соловьева представляетъ весьма существенный недостатокъ, подрывающій его выводы въ самомъ основаніи. Поставляя нравственную задачу во всей ея широтѣ, онъ переноситъ ее на такую почву, на которой она вовсе не можетъ быть рѣшена. Онъ хочетъ построить нравственную философію не только независимо отъ всякой положительной религіи, но и не прибѣгая къ теоретической философіи, или къ метафизикѣ.

Первое совершенно понятно и вѣрно. Г. Соловьевъ справедливо замѣчаетъ, что при различіи положительныхъ религій, разумный выборъ между ними опредѣляется опять же философскими началами. Иначе это будетъ безотчетная вѣра, на которой нельзя основать никакихъ философскихъ выводовъ. Между тѣмъ, помимо всякой положительной религіи, у человѣка есть прирожденное сознаніе добра и зла, выражающееся въ голосѣ совѣсти; выясненіе этого инстинктивного сознанія и возведеніе его къ общимъ, разумнымъ началамъ составляетъ задачу нравственной философіи.

Но если это выясненіе можетъ и должно совершаться помимо всякой положительной религіи, то непонятно, какъ оно возможно безъ метафизики. Безъ теоретическихъ основаній, взывая къ человѣческимъ чувствамъ, можно, болѣе или менѣе удачно, держать нравственную проповѣдь, читать людямъ наставленія, но нельзя построить философскаго ученія, ибо невозможно философствовать безъ философіи. Нравственныя требованія не суть реальные факты, которые устанавливаются опытнымъ путемъ: это—явленія метафизическаго свойства, вытекающія изъ метафизическихъ основъ человѣческаго естества и совершенно безъ этого непонятныя. Какъ же объяснить ихъ, не прибѣгая къ метафизикѣ?

Самъ г. Соловьевъ признается, что онъ въ прежнее время склонялся къ этой точкѣ зрѣнія, но въ послѣдствіи измѣнилъ

свои убѣжденія. Ему хотѣлось создать нравственную философію, годную для всѣхъ, а познаніе метафизики, очевидно, доступно только весьма немногимъ. При такомъ условіи задача становится неразрѣшимой. Это и побудило постараться его обойтись безъ метафизики.

Противъ принятой имъ постановки вопроса онъ приводитъ два возраженія, которыя онъ старается опровергнуть. Первое касается теоріи познанія, второе свободы воли.

Относительно теоріи познанія возраженіе состоитъ въ томъ, что нравственность предполагаетъ отношеніе къ другимъ людямъ; между тѣмъ, реальное существованіе какихъ бы то ни было предметовъ внѣ насъ, принимаемое на вѣру непосредственнымъ чувствомъ, подвергается скептическому сомнѣнію и утверждается только путемъ философскаго изслѣдованія, которое, поэтому, должно предшествовать изложенію нравственной философіи.

Противъ этого г. Соловьевъ совершенно справедливо замѣчаетъ, что нравственная философія можетъ безъ этого обойтись и считать вопросъ рѣшеннымъ въ положительномъ смыслѣ. Дѣйствительно, сомнѣніе въ реальномъ существованіи вещей внѣ насъ, совершенно законное противъ непосредственнаго чувства, составляетъ въ философіи лишь преходящій моментъ: это, можно сказать, только первый ея шагъ, выражающій необходимость изслѣдованія. Въ результатѣ же получается то самое, что указывается и непосредственнымъ чувствомъ, то-есть, что представляющіеся намъ предметы дѣйствительно существуютъ внѣ насъ, а не суть только обманъ воображенія. Нравственная философія можетъ прямо признать этотъ результатъ, какъ данный.

Но если этимъ устраняется приведенное г. Соловьевымъ возраженіе, касающееся теоріи познанія, то не устраняются другія, гораздо болѣе важныя и которыя онъ почему-то опускаетъ. Утверждая философскую независимость этики отъ религіи, г. Соловьевъ говоритъ, что „нравственность познается тѣмъ же самымъ разумомъ, который ее создаетъ, слѣдовательно здѣсь познаніе совпадаетъ съ своимъ пред-

метомъ, не оставляя мѣста для критическихъ сомнѣній. Ходъ и результатъ этого мысленнаго процесса отвѣчаютъ сами за себя, не предполагая ничего, кромѣ общихъ логическихъ и психологическихъ условій всякой умственной дѣятельности“ (стр. 14). Но если нравственность создается разумомъ, то надобно знать, что же такое этотъ разумъ. каковы его свойства и законы? Способенъ ли онъ раскрывать намъ какія-либо абсолютныя начала и предъявлять волѣ абсолютныя требованія, какъ руководство къ дѣятельности? Очевидно, что всѣ эти вопросы относятся къ области теоретической философіи, а безъ рѣшенія ихъ невозможна и нравственная философія. Когда Кантъ, котораго г. Соловьевъ считаетъ основателемъ нравственной философіи, какъ науки, развивалъ свою теорію практичѣскаго разума, онъ предпослалъ ей критику чистаго разума, безъ которой первая не имѣла бы ни основанія, ни смысла. Въ настоящее время обойтись безъ этого тѣмъ менѣе возможно, что результаты критики Канта подвергаются весьма настойчивому отрицанію. Господствующая нынѣ эмпирическая школа отвергаетъ всякое умозрѣніе, а съ тѣмъ вмѣстѣ и всякую возможность познавать абсолютное и выставяетъ какія бы то ни было безусловныя требованія. Вѣрна эта критика или нѣтъ, во всякомъ случаѣ она требуетъ тщательнаго пересмотра всего вопроса о познаніи и въ особенности утвержденія возможности и границъ умозрительныхъ выводовъ на вполнѣ достовѣрныхъ основаніяхъ. Г. Соловьеву хорошо извѣстно, что до сихъ поръ это не сдѣлано; а пока этого нѣтъ, какъ же мы будемъ говорить о разумѣ, какъ источникѣ нравственныхъ требованій? Неопредѣленныхъ „логическихъ и психологическихъ условій всякой умственной дѣятельности“ для этого совершенно недостаточно. Большая часть нашихъ споровъ происходитъ отъ того, что каждый по-своему понимаетъ и толкуетъ логику и психологію. Во всякомъ случаѣ, никакого научнаго зданія на этомъ шаткомъ фундаментѣ построить нельзя. Нравственная философія, какъ наука, возможна только на прочномъ осно-

ваніи теоретической философіи. Безъ этого она останется чисто произвольнымъ построениемъ, или зданіемъ, висящимъ на воздухѣ.

Столь же, если не болѣе, важенъ для нравственной философіи вопросъ о свободѣ воли. Не отрицая свободы воли, изслѣдованіе которой принадлежитъ метафизикѣ, г. Соловьевъ утверждаетъ, что нравственная философія можетъ безъ нея обойтись. По его мнѣнію, свобода воли, въ смыслѣ безпричиннаго хотѣнія, проявляется только въ уклоненіяхъ отъ нравственнаго закона; въ нравственныхъ же дѣйствіяхъ ея нѣтъ. Здѣсь „воля есть только опредѣляемое, а опредѣляющее есть идея добра, или нравственный законъ, всеобщій, необходимый и ни по содержанию, ни по происхожденію своему отъ воли не зависящій, а полагаемый разумомъ“ (стр. 28). Со стороны же субъекта нужны только достаточное пониманіе этой идеи и достаточная воспріимчивость къ нравственнымъ мотивамъ. Но ни то, ни другое отъ произвола не зависить. Первое дается просвѣщеніемъ разума, и въ этомъ отношеніи этика не только совмѣстна съ детерминизмомъ, но обусловливаетъ собою высшее проявленіе необходимости. Второе же есть естественное качество, которое можетъ существовать въ большей или меньшей степени или даже вовсе отсутствовать, подобно тому какъ ударъ кія, приводящій въ движеніе билліардный шаръ, не производитъ никакого дѣйствія на солнечный лучъ, или подобно тому какъ сочная трава, которая возбуждаетъ неодолимое влеченіе въ коровъ, не служитъ никакимъ мотивомъ хотѣнія для кошки. „Если равнодушіе солнечнаго луча къ палочнымъ ударамъ,—говоритъ г. Соловьевъ,—или отвращеніе плотояднаго животнаго отъ растительной пищи считать проявленіемъ свободной воли, тогда, конечно, добрыя или злыя дѣйствія человѣка также придется признать произвольными, но это будетъ лишь напрасное внесеніе сбивчивой терминологіи и ничего болѣе“. Въ дѣйствительности, когда законъ ясно сознавъ и существуетъ достаточная воспріимчивость, онъ

дѣйствуетъ съ такою же неотразимою необходимостью, какъ и всякая причина. Когда человѣкъ высокаго нравственнаго развитія подчиняетъ свою волю идеѣ добра, онъ поступаетъ не произвольно, а по чистой необходимости. Его субъективная воспримчивость не есть дѣйствіе произвола, а личное его качество, которое и влечетъ его съ неодолимою силой (стр. 28—30).

Такова теорія, съ помощью которой г. Соловьевъ думаетъ устранить вопросъ о свободѣ воли изъ области нравственныхъ дѣйствій. Тутъ что ни слово, то приходится ставить вопросительный знакъ. Во-первыхъ, на какомъ основаніи подъ именемъ свободы воли разумѣтся безпричинное хотѣніе, а не выборъ между различными мотивами? Мотивъ, какъ объясняетъ самъ г. Соловьевъ, не есть физическая причина, дѣйствующая механическимъ образомъ, а представленіе будущаго, которому могутъ быть противопоставлены другія представленія. Каждое изъ нихъ возбуждаетъ извѣстныя желанія и влеченія; но человѣкъ, какъ разумное существо, имѣетъ способность воздерживать свои влеченія, взвѣшивать ихъ послѣдствія и рѣшать на основаніи свободнаго выбора. Въ этомъ, а не въ безпричинномъ хотѣніи можно полагать свободу воли. Во всякомъ случаѣ, для установленія этого понятія требуется изслѣдованіе, а оно возможно только въ метафизикѣ. Во-вторыхъ, откуда авторъ беретъ, что ясно сознанныя идея добра дѣйствуетъ съ неотразимою силой, какъ механическая причина? Признаваемая имъ же свобода избирать зло доказываетъ противное: если я свободенъ уклоняться отъ закона, то я свободенъ и его исполнять. Тутъ является противорѣчіе въ самыхъ мысляхъ автора. Въ-третьихъ, самое исканіе истины, стремленіе выяснитъ себѣ нравственный законъ, есть актъ воли, подготовляющій всякое нравственное рѣшеніе. Тоже относится, въ-четвертыхъ, и къ воспримчивости объекта къ нравственнымъ мотивамъ. Это—не естественное качество, данное природою разъ навсегда. Человѣкъ самъ работаетъ надъ собою, воздерживаетъ свои дурныя влеченія и

старается развивать добрыя. Въ этомъ состоитъ его нравственное достоинство. Сравнить стремленіе человѣка къ добру съ восприимчивостью коровы къ сочной травѣ или биллиарднаго шара къ палочнымъ ударами есть, по-истинѣ, нѣчто чудовищное. Этому всего менѣе можно было ожидать отъ философа съ такими высокими нравственными стремлениями, какъ г. Соловьевъ.

Для нравственности свободная воля составляетъ первое и необходимое условіе. Безъ этого нѣтъ ни понятія о законѣ, какъ обязательномъ предписаніи, ни понятія о должномъ. И то, и другое имѣетъ смыслъ единственно въ отношеніи къ существамъ, одареннымъ свободною волей, а не къ тѣмъ, которыя повинуются закону, какъ естественному влеченію или физической необходимости. Поэтому Кантъ справедливо считалъ свободу воли необходимымъ постулатомъ нравственной философіи. Нравственно только то, что человѣкъ дѣлаетъ не по необходимости, а по свободному внутреннему изволенію. Это до такой степени вѣрно, что самъ г. Соловьевъ, отвергнувъ свободу воли въ нравственныхъ дѣйствіяхъ и изгнавъ это начало изъ своей этики, на каждомъ шагу къ нему прибѣгаетъ и его признаетъ. На страницѣ 205 мы читаемъ: „вѣдь никто же не станетъ доказывать, что моллюскъ или губка могутъ познавать истину и *свободно* согласовать свою волю съ абсолютнымъ добромъ“. На стр. 210: „полное, сознательное и *свободное* соединеніе съ Божествомъ есть именно то, чего Богъ хочетъ окончательно—безусловное добро. *Внутренняя свобода*—существенное условіе этого совершенства, или полного добра“. На стр. 249: „чтобы согласіе (собирающей воли въ человѣчествѣ на воссоединеніе съ Богомъ) было совершенно *свободнымъ*, чтобъ оно не было дѣломъ преобладающей высшей силы, а настоящимъ нравственнымъ актомъ, или исполненіемъ внутренней правды, нужно было Христу удалиться въ запредѣльную сферу невидимаго бытія и удержать свое явное дѣйствіе въ исторіи“. На стр. 257: „Жизнь человѣка уже сама по себѣ, и сверху и снизу, есть невольное участіе

въ прогрессивномъ существованіи человѣчества и цѣлаго міра; *достоинство* этой жизни и смыслъ всего мірозданія требуютъ только, чтобы это невольное участіе каждаго во всемъ становилось *вольнымъ*, все болѣе и болѣе сознательнымъ и *свободнымъ*, то-есть дѣйствительно *личнымъ*“.

Все это вѣрно; но какое же право имѣете вы говорить о свободѣ, когда вы ее изгнали изъ этики? Очевидно, что желая построить нравственную философію безъ метафизики, г. Соловьевъ вовлекается въ нескончаемыя противорѣчія.

Мало того; самая идея абсолютнаго добра, которая полагается въ основаніе этики, есть метафизическое начало, требующее поэтому метафизическаго объясненія. *Идея, абсолютное, добро*, какъ конечное совершенство, все это — метафизическія понятія, которыхъ значеніе раскрывается только въ метафизикѣ. Пытаясь устранить возраженія противъ отдѣленія этики отъ метафизики, г. Соловьевъ почему-то обходитъ это, между тѣмъ какъ оно кидается въ глаза. Очевидно, что при такой постановкѣ вопросъ становится неразрѣшимымъ. Приходится, волею или неволею, вводить заднюю дверь то, что было вытолкнуто въ переднюю. Но эти необходимыя понятія вводятся не какъ извѣстныя, обслѣдованныя начала, которыхъ происхожденіе и смыслъ прочно утверждены, а какъ незнакомыя маски, появляющіяся въ домъ на святки: онѣ передъ вами пляшутъ и рѣзвятся, а хозяинъ не знаетъ, кто онѣ такія и зачѣмъ онѣ къ нему пришли. Простыми словами: приходится орудовать понятіями, принятыми на вѣру, которыхъ происхожденіе неизвѣстно и значеніе произвольно, и также произвольно прилагать ихъ къ явленіямъ жизни и человѣческой дѣятельности. Именно такъ принужденъ дѣйствовать г. Соловьевъ вслѣдствіе своего стремленія построить этику безъ метафизики. Это обнаруживается уже съ первыхъ шаговъ его изслѣдованія.

## II.

Г. Соловьевъ начинаетъ съ трехъ основныхъ психологическихъ фактовъ, въ которыхъ, по его мнѣнію, заключаетъ

ся корень всѣхъ нравственныхъ понятій и отношеній. Все дальнѣйшее является только логическимъ развитіемъ этихъ основныхъ началъ. Эти три факта суть: стыдъ, жалость, или состраданіе, и благоговѣніе. Первый относится къ низшей, матеріальной природѣ, второй — къ равнымъ или подобнымъ намъ существамъ, третій — къ тому, что стоитъ выше насъ, первоначально къ родителямъ, а затѣмъ къ Божеству. Этою схемой исчерпывается все содержаніе нравственности. Послѣднія два чувства мы находимъ и у животныхъ; первое же, по мнѣнію г. Соловьева, свойственно исключительно человѣку и служить указаніемъ его высшей, нравственной природы, возвышающейся надъ матеріальнымъ міромъ. Поэтому онъ посвящаетъ ему особенное вниманіе

Когда мы имѣемъ дѣло съ фактомъ, то необходимо прежде всего обстоятельное изслѣдованіе явленій во всей ихъ полнотѣ. Только изъ ихъ сопоставленія и сравненія можно вывести достовѣрное и правильное общее заключеніе. Таково непреложное требованіе опытной методы, съ помощію которой наука изслѣдуетъ факты. Но ничего подобнаго мы у г. Соловьева не находимъ. Изъ многообразныхъ явленій стыда онъ ограничивается областью половыхъ отношеній, и тутъ онъ общую характеристику этого факта выводитъ не изъ разсмотрѣнія явленій, а прямо какъ очевидную истину. По его мнѣнію, въ чувствѣ стыда выражается отношеніе человѣка къ собственной своей матеріальной природѣ а съ тѣмъ вмѣстѣ и къ матеріальной природѣ вообще, какъ къ чему-то другому, чуждому и *недолжному*. Стыдясь своей матеріальной природы, человѣкъ тѣмъ самымъ показываетъ что онъ стоитъ выше ея; онъ является нравственнымъ существомъ.

Но точно ли половой стыдъ выражаетъ собою нѣчто *недолжное*? Откуда это взято? Опытъ всѣхъ временъ и народовъ удостовѣряетъ насъ, напротивъ, что въ бракѣ половыя отношенія суть нѣчто *должное*; отъ нихъ зависитъ самое существованіе человѣческаго рода. Бракъ освящается и закономъ, и религіей. Апостоль объявляетъ отъ имени



Христа и церкви, что это великая тайна: „и будетъ два въ плоть едину“. Г. Соловьевъ, который считаетъ плоть кореннымъ зломъ, возмущеніемъ матеріи противъ духа, могъ бы вспомнить этотъ текстъ. Между тѣмъ, въ *должныхъ* отношеніяхъ стыдливость женщины проявляется, можетъ - быть, въ большей степени, нежели въ *недолжныхъ*, когда физическое влеченіе заглушаетъ всякія другія чувства.

Съ другой стороны, мужчины, можно сказать, почти безъ исключенія, кромѣ развѣ нѣкоторыхъ изуверовъ, не стыдятся избытка матеріальной силы, а стыдятся ея недостатка. Не побѣды, а неудачи составляютъ предметъ стыда. Лишеніе способности считается для мужчины позоромъ. Хорошо или дурно такое воззрѣніе, это другой вопросъ; мы имѣемъ здѣсь дѣло съ фактомъ и факты показываютъ, что человѣкъ вовсе не стыдится быть животнымъ, а напротивъ, этимъ гордится. Аскеты, съ точки зрѣнія отвлеченныхъ нравственныхъ началъ, могутъ говорить, что имъ угодно, психологическій фактъ остается непоколебимъ.

Есть и другіе факты, которыхъ нельзя не принять во вниманіе. Если мы хотимъ вывести какое-нибудь общее заключеніе на счетъ отношенія стыда къ матеріальной природѣ, мы, въ силу строго научнаго требованія, должны взять различныя проявленія матеріальной жизни и сравнить ихъ между собой. Кромѣ половыхъ отношеній, есть другая, не менѣ важная матеріальная функція нашего организма, которую самъ г. Соловьевъ, говоря объ аскетизмѣ, признаетъ одною изъ главныхъ, именно, воспринятіе пищи. Эта функція еще тѣснѣе связана съ животною жизнью, нежели половыя отношенія. Безъ послѣднихъ животное можетъ жить, а безъ первой никогда. Воспринятіе пищи необходимо во всѣхъ возрастахъ и для всѣхъ особей безъ исключенія. Какъ же относится къ этому чувство стыда? Когда человѣкъ ѣстъ и пьетъ, прячется ли онъ отъ другихъ, стыдясь показать, что онъ животное? Ничуть не бывало; онъ созываетъ друзей и знакомыхъ и устраиваетъ жирные пиры со множествомъ яствъ и такимъ же количествомъ винъ.

Это—фактъ всеобщій. Но есть другое отправленіе, относящееся къ тому же разряду, которое человѣкъ совершаетъ въ тайнѣ, скрываясь отъ другихъ. Онъ не стыдится наполненія себя матеріей, но онъ стыдится освобожденія отъ излишней матеріи. Что же, это освобожденіе отъ ненужной пищи есть тоже *недолжное*? Любопытно бы знать, какъ г. Соловьевъ разрѣшаетъ этотъ вопросъ.

Стыдъ въ половыхъ отношеніяхъ имѣетъ однако свое специальное значеніе, которое могло бы предохранить автора отъ слишкомъ поспѣшныхъ выводовъ. Г. Соловьевъ признаетъ, что „самостоятельное и первоначальное значеніе стыда было бы устранено, еслибы удалось связать этотъ нравственный фактъ съ какою-нибудь матеріальною пользой для особи или для рода въ борьбѣ за существованіе. Въ такомъ случаѣ стыдъ можно было бы объяснить какъ одно изъ проявленій инстинкта животнаго самосохраненія, индивидуальнаго или общественнаго“ (стр. 42). Но, по увѣренію г. Соловьева, такой связи невозможно найти. Онъ усматриваетъ даже внутреннее противорѣчіе въ воззрѣніи, которое видитъ въ стыдѣ предохранительное средство отъ половыхъ излишествъ. „Когда,—говоритъ онъ,—противъ пагубныхъ излишествъ оказывается у человѣка безсильнымъ самый основной и могущественный инстинктъ самосохраненія, то откуда же возьметъ силу новый, производный инстинктъ стыда? А если (какъ оно и есть на самомъ дѣлѣ) инстинктивныя внушенія этого чувства не имѣютъ надъ человѣкомъ достаточной власти, то значить никакой специальной полезности у стыда не оказывается, и онъ остается необъяснимъ съ утилитарно-матеріалистической точки зрѣнія. вмѣсто того, чтобы быть противовѣсомъ человѣческихъ злоупотребленій или нарушеній естественныхъ нормъ, онъ является только лишнимъ предметомъ для такихъ нарушеній, то-есть, совершенно ненужнымъ осложненіемъ“ (стр. 42—3). Какъ будто инстинкты влекутъ человѣка съ такою же неотразимою силой, какъ животныхъ! Они даны ему какъ указаніе и сдержка, а отнюдь не какъ физиче-

скіе законы, которымъ онъ повинуется машинально. Свобода воли, устраненная г. Соловьевымъ изъ области этическихъ изслѣдованій, дѣлаетъ то, что человѣкъ способенъ воздерживать, направлять и даже подавлять свои инстинкты, иногда себѣ на пользу, а иногда, въ силу той же свободы, во вредъ себѣ и другимъ. Слѣдовательно, изъ того, что извѣстный инстинктъ не дѣйствуетъ съ неотразимою силой, отнюдь нельзя заключать, что онъ бесполезенъ. Еще меньшее значеніе имѣетъ другое соображеніе, приводимое г. Соловьевымъ. Онъ ссылается на то, что стыдливость проявляется всего сильнѣе въ молодыхъ лѣтахъ, до наступленія половыхъ отношеній; слѣдовательно, говоритъ онъ, „когда является стыдъ, *еще* не можетъ быть рѣчи о злоупотребленіяхъ, а когда является злоупотребленіе, тогда уже нечего говорить о стыдѣ... гдѣ стыдъ могъ бы быть полезенъ, его нѣтъ, а тамъ, гдѣ онъ есть, онъ вовсе не нуженъ“ (стр. 43—44). Неужели же г. Соловьеву неизвѣстно, что злоупотребленія всего опаснѣе именно въ молодыхъ лѣтахъ, когда половыя чувства только-что пробуждаются, а разумъ и воля еще недостаточно развиты, чтобы дать имъ должное направленіе? Именно тутъ инстинктъ замѣняетъ недостатокъ знанія и опыта.

Но что всего удивительнѣе, это—то, что г. Соловьевъ не обратилъ никакого вниманія на специальную пользу стыда, какъ предохраненія отъ чужой похоти и отъ беспорядочныхъ смѣшеній. Человѣкъ, не только по своей духовной природѣ, но и по своей физической организаціи, предназначенъ къ брачной и семейной жизни. Долгое малолѣтство дѣтей и беззащитное положеніе въ особенности беременной женщины требуютъ постоянного присутствія отца семейства. Отсюда рождается крѣпкая связь, которая дѣлаетъ эти отношенія исключительными. Съ этимъ несомнѣнно беспорядочное смѣшеніе, а оно вызывается всѣмъ, что способно возбудить чужую похоть. Противъ этого предохранительнымъ средствомъ служить чувство стыда. Оно побуждаетъ человѣка прикрывать свое тѣло, которому при-

рода отказала даже въ покрывающей животныхъ шерсти, и совершать должное въ тайнѣ, для того чтобы не подать поводъ къ недолжному. Ничего другаго тутъ нельзя искать, а потому никакихъ общихъ заключеній относительно матеріальной природы вообще изъ этого факта нельзя вывести.

Всего менѣе позволительно изъ факта стыда выводить безусловное осужденіе половыхъ отношеній, какъ дѣлаетъ г. Соловьевъ. „Плотское условіе размноженія для человѣка,—говоритъ онъ,—есть зло; въ немъ выражается перевѣсъ безсмысленнаго матеріальнаго процесса надъ самообладаніемъ духа, это есть дѣло противное достоинству человѣка, гибель человѣческой любви и жизни; нравственное отношеніе наше къ этому факту должно быть рѣшительно отрицательное: мы должны стать на путь его ограниченія и упраздненія; а когда и какъ совершится это упраздненіе во всемъ человѣчествѣ или хотя бы въ насъ самихъ, это—вопросъ, вовсе не принадлежащій къ нравственной области. Если высшая Премудрость, по всегдашнему своему обыкновенію—извлекать изъ зла большее добро, пользуется нашими плотскими грѣхами для усовершенствованія человѣчества посредствомъ новыхъ поколѣній, то это, конечно, служить къ ея славѣ, а нашему—утѣшенію, но не оправданію. Вѣдь такимъ же образомъ поступаетъ она и со всякимъ другимъ зломъ, чѣмъ, однако, ни различіе добра отъ зла, ни обязательность для насъ перваго несколько не упраздняются. Полагать же, что проповѣдь полового воздержанія, хотя бы самая энергичная и успѣшная, можетъ *преждевременно* прекратить физическое размноженіе человѣческой породы и привести ее къ гибели, есть мнѣніе столь нелѣпое, что по справедливости слѣдуетъ усомниться въ его искренности. Пока для обновленія человѣческаго рода необходима смѣна поколѣній, охота къ произведенію этой смѣны навѣрное не оскудѣетъ въ людяхъ“ (стр. 77—8).

Едва вѣришь своимъ глазамъ, читая эти превосходящія всякую мѣру софизмы. Когда говорятъ, что Провидѣніе

извлекаеть добро изъ зла, то имѣются въ виду такіе чело-  
вѣческіе поступки, которые не составляютъ законъ при-  
роды, а напротивъ, являются уклоненіемъ отъ закона.  
Здѣсь же мы имѣемъ настоящій законъ природы, прости-  
рающійся на весь органической міръ и обезпечивающій смѣ-  
ну поколѣній. Безсмертные могутъ не плодиться; но зем-  
ныя существа, которыя рождаются и умираютъ, не могутъ  
не плодиться, иначе родъ прекратится. „Для челоуѣка, при-  
знающаго надъ собой безусловно совершенное начало дѣй-  
ствительности, или волю Божию,—говоритъ г. Соловьевъ,—  
всякая необходимость есть выраженіе этой воли“ (стр.  
447); слѣдовательно, законъ физическаго размноженія зем-  
ныхъ существъ есть выраженіе воли Божьей. Если это—  
зло, то это—зло, установленное самимъ Богомъ. Объясне-  
ніе г. Соловьева нельзя назвать иначе, какъ кощунствомъ.  
Когда же мы вспомнимъ, что изъ тѣхъ отношеній, которыя  
г. Соловьевъ безусловно осуждаетъ, какъ нравственное  
зло, вытекаетъ самое высокое и святое, что есть на землѣ,  
семейныя радости, материнскія чувства, которыя безъ нихъ  
бы не существовали, то мы не можемъ не изумляться смѣ-  
лости логики, которая рѣшается дѣлать подобныя заклю-  
ченія. Изъ того же факта, по теоріи г. Соловьева, выте-  
каетъ, наконецъ, самое благоговѣніе къ Богу, которое на-  
чинается съ почитанія родителей: если нѣтъ родителей, то  
очевидно нѣтъ и благоговѣнія.

Но какая же это однако странная логика, которая при-  
водитъ насъ къ подобнымъ заключеніямъ? Въ дѣйствитель-  
ности, тутъ никакой логики нѣтъ, а есть только то, что  
было указано выше: произвольное заимствованіе метафизи-  
ческихъ понятій и столь же произвольное приложеніе ихъ  
къ фактамъ. Г. Соловьеву почему-то заблагоразсудилось  
признать стыдъ выраженіемъ недолжнаго. Не разобравъ, что  
такое должное и недолжное, не выяснивъ этихъ понятій,  
онъ прямо прилагаетъ къ этому факту заимствованный у  
Канта категорическій императивъ. На сцену является ра-  
зумъ, который „изначала предъявляетъ и къ нравственной

сферѣ свое требованіе всеобщности и необходимости. Разумное сознание,—говорить г. Соловьевъ,—не можетъ удовлетвориться случайнымъ существованіемъ относительно добрыхъ качествъ, изъ которыхъ не вытекаетъ никакого общаго правила: самое первоначальное различіе добра и зла уже содержитъ въ себѣ идею добра, или блага, какъ такого, заключающаго въ себѣ *безусловную* норму жизни и дѣятельности“ (стр. 57). Прилагая это требованіе безусловной нормы къ факту стыда, или возводя послѣднюю на степень безусловной нормы, мы и получаемъ безусловное осужденіе всякихъ половыхъ отношеній.

Для того, чтобы оправдать такой выводъ, мы, очевидно, должны предварительно выяснить, что такое разумъ, въ чемъ состоятъ его требованія всеобщности и необходимости и до какой степени они прилагаются къ нравственной сферѣ вообще и къ отдѣльнымъ фактамъ въ особенности. Но ничего подобнаго г. Соловьевъ намъ не даетъ и не можетъ дать, ибо онъ съ самаго начала отвергъ метафизику, которая одна можетъ выяснитъ всѣ эти понятія. Между тѣмъ, далеко не всякій фактъ можетъ быть возведенъ на степень безусловной нормы. Можно даже думать, что фактъ, какъ таковой, вовсе къ этому неспособенъ. Въ фактѣ нѣтъ ничего безусловнаго; фактъ есть отдѣльное явленіе въ ряду другихъ явленій, слѣдовательно нѣчто весьма условное. Научная логика требуетъ, чтобы онъ былъ изслѣдованъ на своемъ мѣстѣ и въ своихъ предѣлахъ, чтобы были показаны его специфическія свойства и его отношенія къ граничащимъ съ нимъ явленіямъ. Общій выводъ можетъ быть сдѣланъ только изъ сопоставленія фактовъ и далѣе ихъ не идетъ. Все остальное произвольно.

Поэтому нѣтъ ни малѣйшаго основанія распространять фактъ полового стыда на другія явленія матеріальной жизни и выводить изъ этого общее заключеніе на счетъ отношенія матеріи къ духу, какъ дѣлаетъ г. Соловьевъ. „Норма, логически предполагаемая фактомъ стыда,—говоритъ онъ,—гласитъ въ самомъ общемъ своемъ выраженіи: живот-

ная жизнь въ человѣкѣ должна быть подчинена духовной. Это положеніе имѣетъ обязательную (аподиктическую) силу, ибо оно есть правильный выводъ изъ факта на основаніи логическаго закона тождества“ (стр. 65). Ровно никакого тождества тутъ нѣтъ, а потому нѣтъ и никакой логики. Когда мы изъ совершенно точно обслѣдованнаго химическаго соединенія заключаемъ, что и въ другихъ случаяхъ, при совершенно тождественныхъ условіяхъ, тѣже самые элементы будутъ соединяться точно такимъ же образомъ, мы дѣлаемъ заключеніе на основаніи логическаго закона тождества; но мы не можемъ сдѣлать никакого заключенія на счетъ другихъ соединеній на томъ только основаніи, что тѣ и другіе суть химическіе элементы. Точно также и здѣсь, изъ факта полового стыда, даже еслибы это было постоянное явленіе, чего въ дѣйствительности нѣтъ, мы не можемъ сдѣлать никакого логическаго заключенія о фактѣ воспріятія пищи, на томъ только основаніи, что оба суть физическія отправленія. Въ фактѣ воспріятія пищи никакого стыда не замѣчается, и мы точно съ такою же основательностью могли бы вывести отсюда, что не должно быть стыда и въ половыхъ отношеніяхъ. Это не логика, а, напротивъ, недостатокъ логики.

Замѣтимъ, что, при всей своей безстрашности въ логическихъ выводахъ, г. Соловьевъ является тутъ не совсѣмъ послѣдовательнымъ. Онъ не рѣшился провести свое безусловное начало до конца и объявить воспріятіе пищи такимъ же зломъ, какъ половыя отправленія, хотя, по закону тождества, это очевидно слѣдовало бы, и рѣшительно не видать, почему къ этимъ двумъ функціямъ прилагаются разныя мѣрки. Относительно пищи проповѣдуется только аскетическое воздержаніе, въ особенности отъ животной пищи. Выводимый г. Соловьевымъ общій законъ, требующій подчиненія животной жизни духовной, не оправдываетъ того суроваго отрицанія, которое почему-то постигло половыя отношенія.

Въ этихъ предѣлахъ, какъ осужденіе излишествъ, аскети-

ческія наставленія г. Соловьева весьма назидательны; но это — проповѣдь, а не нравственная философія. Философія требуетъ прежде всего выясненія понятій. Для того, чтобы философски установить, какъ общій законъ, что животная, или матеріальная жизнь должна подчиняться духовной, надобно опредѣлить, что такое матерія и что такое духъ; надобно изслѣдовать и ихъ фактическія отношенія; изъ этого уже можно, съ большею или меньшею достовѣрностію вывести, какимъ это отношеніе *должно* быть. Желая обойтись безъ метафизики, г. Соловьевъ считаетъ все это совершенно излишнимъ. Для него достаточно указать на то, „что ясное сознаніе выше темнаго ощущенія, что разумный принципъ достойнѣ слѣпого инстинкта, что духовное самообладаніе лучше, чѣмъ самозабвеніе въ физическомъ процессѣ. Если же,—говоритъ онъ,—человѣкъ соединяетъ въ себѣ два различные элемента, находящіеся между собой въ отношеніи высшаго и низшаго, то требованіе подчиненности послѣдняго первому заключается уже въ самомъ понятіи“ (стр. 65). Смѣю думать, что такое легкое рѣшеніе важнѣйшихъ вопросовъ, въ нѣсколькихъ строкахъ, можетъ быть умѣстно въ журнальной статьѣ, но для философскаго изслѣдованія этого мало. Тутъ требуется выяснить, что такое высшее и низшее, въ чемъ заключается мѣрило достоинства, въ особенности что такое должное и каково отношеніе этого начала къ фактическому отношенію элементовъ. Если въ большинствѣ человѣческаго рода чувственныя влеченія преобладаютъ надъ духовными стремленіями, то въ силу чего можемъ мы требовать обратнаго отношенія? У животныхъ есть тоже разумъ; однако онъ служитъ имъ только средствомъ для удовлетворенія животныхъ влеченій; почему же въ человѣкѣ отношеніе должно быть иное? Мы весьма часто видимъ, что слѣпые инстинкты дѣйствуютъ вѣрнѣе, нежели соображенія разсудка. А что касается до мощи, то вѣчные и неизмѣнные законы физической природы властвуютъ надъ браннымъ существомъ человѣка, который является только песчинкою въ необъятномъ физическомъ мірѣ. На какомъ же основа-



ни будетъ онъ признавать себя владыкою матеріи? Наконецъ, что такое господство и подчиненіе? Человѣкъ господствуетъ надъ природой, то-есть, пользуется ея силами для своихъ цѣлей, только познавая и исполняя ея законы: онъ властвуетъ, подчиняясь. Ясно, что этотъ вопросъ не такъ простъ; онъ не рѣшается двумя строками. Нравственный проповѣдникъ можетъ довольствоваться нѣсколькими общими фразами; для науки требуется совершенно иное. Но тутъ менѣе, нежели гдѣ-либо, можно обойтись безъ метафизики.

Самъ г. Соловьевъ, повидимому, не счелъ свою аскетическую проповѣдь достаточною для убѣжденія людей; но, чтобы дать ей болѣе твердости, онъ, вмѣсто метафизики, прибѣгаетъ къ физикѣ. Отъ послѣдней онъ заимствуетъ законъ сохранения энергіи, который онъ считаетъ непреложнымъ закономъ, управляющимъ всѣми реальными явленіями міра. „Хотя по идеальной своей сущности,—говоритъ онъ,—духовное бытіе не однородно съ матеріальнымъ, но по своему фактическому существованію въ дѣйствительномъ человѣкѣ, какъ сила воплощенная, духъ, или, точнѣе, жизнь духа есть только видоизмѣненіе (трансформация) матеріальнаго бытія, то-есть, ближайшимъ образомъ, животной души. Съ этой реальной точки зрѣнія это—два вида энергіи, превратимые одинъ въ другой, подобно тому, какъ механическое движеніе превращается въ теплоту и обратно,—такъ что и для духовной жизни законъ сохранения энергіи имѣетъ полное примѣненіе. Плоть (т.-е. животная душа, какъ самостоятельная) сильна только слабостью духа, живетъ только его смертию. А потому и духъ для своего сохранения и усиленія требуетъ ослабленія плоти, приведенія ея изъ дѣйствующаго состоянія въ потенциальное. Таковъ реальный смыслъ выставленной выше нравственной нормы, или основоположенія, что плоть должна быть подчинена духу“ (стр. 69). Съ этой точки зрѣнія „требуется, во-первыхъ, оградить духовную жизнь отъ захватовъ плотскаго начала и, во-вторыхъ, сдѣлать животную жизнь лишь потенціей и матеріей духа“ (тамъ же).

Какимъ образомъ возможно, чтобы жизнь или дѣйствіе одной сущности являлось только видоизмѣненіемъ другой, совсѣмъ иного рода сущности, это для читателя остается совершенно непонятнымъ. Жизнь или дѣйствіе сущности есть собственное ея явленіе; если же это явленіе есть видоизмѣненіе другой сущности, то послѣдняя тождественна съ первой. Всѣ дѣйствія матеріи сводятся къ механическимъ передвиженіямъ; къ нимъ только относится физическій законъ сохраненія энергіи. Если жизнь духа есть только видоизмѣненіе дѣйствій матеріи, то она представляетъ лишь своеобразную форму физическихъ передвиженій, и никакой собственно духовной жизни нѣтъ. Это именно и утверждаютъ матеріалисты; но какимъ образомъ философъ, проповѣдующій высокія нравственныя начала и подчиненіе матеріи духу, можетъ придти къ такому воззрѣнію, совершенно непостижимо.

Самое приложеніе закона сохраненія энергіи къ душевнымъ явленіямъ показываетъ въ авторѣ весьма слабое пониманіе этого закона, какъ онъ формулируется въ физикѣ. Научная формула состоитъ въ томъ, что при дѣйствіи взаимныхъ силъ, тамъ, гдѣ нѣтъ постороннихъ вліяній, сумма потенциальной и кинетической энергіи всегда остается постоянною. Подъ именемъ потенциальной энергіи разумѣется способность къ работѣ, или къ производству физическихъ передвиженій, подъ именемъ кинетической энергіи самое совершеніе передвиженій. Чѣмъ болѣе способность переходить въ дѣятельность, тѣмъ менѣе ея остается, и наоборотъ, чѣмъ болѣе дѣятельность задерживается, тѣмъ болѣе увеличивается способность. Если мы этотъ законъ будемъ прилагать къ взаимнымъ отношеніямъ матеріи къ духу и будемъ разсматривать матерію, какъ потенцію духа, то мы иными словами скажемъ, что матерія есть ничто иное какъ духъ въ недѣятельномъ состояніи, а потому, чѣмъ болѣе она приводится въ дѣятельность, тѣмъ болѣе она одухотворяется. Слѣдовательно, чѣмъ болѣе человѣкъ предается своимъ плотскимъ страстямъ, чѣмъ болѣе онъ

ѣсть, пьеть и удовлетворяетъ своимъ половымъ влеченіямъ, тѣмъ болѣе онъ одухотворяетъ свою плоть и самого себя. Никакого другого заключенія нельзя сдѣлать изъ приложенія къ этой области закона сохраненія энергіи.

Если же мы будемъ разсматривать матерію и духъ не какъ потенцію и дѣятельность, а какъ двѣ переходящія другъ въ друга формы кинетической энергіи, приравнивая, напримѣръ, матерію къ механическому движенію, а духъ къ теплотѣ, то мы придемъ къ тому же результату. Когда мы приводимъ тѣло въ механическое движеніе, въ немъ, путемъ тренія, возбуждается теплота. Чѣмъ сильнѣе движеніе, тѣмъ больше развивается теплоты, и, наоборотъ, съ уменьшеніемъ движенія уменьшается и теплота. Съ этой точки зрѣнія, опять же, чѣмъ болѣе мы будемъ матеріальныя силы приводить въ дѣятельное состояніе, тѣмъ болѣе избытокъ ихъ будетъ превращаться въ духовную дѣятельность, которая, при такомъ взглядѣ, дѣйствительно представляется видоизмѣненіемъ матеріальной сущности; но что остается тутъ отъ нравственнаго начала? Оно обращается въ нуль. Если таковъ реальный смыслъ выставленной г. Соловьевымъ нравственной нормы, то онъ безсознательно погруженъ въ чистѣйшій матеріализмъ. Къ этому и ведетъ замѣна метафизики физикой. Такого рода нравственная философія потому развѣ можетъ считаться общедоступной, что большинство читателей не имѣетъ никакого понятія о томъ, что такое законъ сохраненія энергіи, и принуждено принимать на вѣру то, что ему говорятъ.

Всего менѣе дозволительно приложеніе этого закона къ нравственной области тому, кто признаетъ аксіомой нравственной философіи, что человѣческая личность безконечна (стр. 252). Законъ сохраненія энергіи, напротивъ, весь основанъ на томъ, что сумма силъ ограничена. Прилагать его къ безконечному значитъ вовсе не понимать его значенія. Думается, что лучше было воздержаться отъ этихъ экскурсій въ очевидно незнакомую автору область, тѣмъ болѣе, что это вовсе не требовалось предметомъ. Если же

непремѣнно хотѣлось подкрѣпить нравственность физикой. то надооно было навести болѣе точныя справки на счетъ истиннаго смысла прилагаемыхъ началъ.

И къ понятому такимъ образомъ аскетическому закону, вытекающему будто бы изъ чувства стыда, г. Соловьевъ считаетъ возможнымъ пристегнуть, въ видѣ придатка, коренное начало всей нравственной жизни человѣка—*совѣсть*. По его мнѣнію, совѣсть есть только развитіе стыда. „Стыдъ и совѣсть говорятъ разнымъ языкомъ и по разнымъ поводамъ, но смыслъ того, что они говорятъ, одинъ и тотъ же: *это не добро, это не позволено*. Такой смыслъ“, — говоритъ г. Соловьевъ,—„заключается уже въ стыдъ; совѣсть прибавляетъ аналитическое поясненіе: *сдѣлавши это непопозволенное или недопозволенное, ты виновенъ въ злѣ, въ грѣхѣхъ, въ преступленіи*“ (стр. 55).

По всей вѣроятности, представляя совѣсть развитіемъ стыда, г. Соловьевъ руководствовался отчасти указаніями языка, который, при развитіи нравственныхъ понятій, нерѣдко переноситъ на нихъ выраженія, первоначально сложившіяся подъ вліяніемъ физическихъ ощущеній. Можетъ быть, онъ имѣлъ въ виду и библейскій рассказъ о грѣхопадѣніи перваго человѣка. Но для нравственной философіи этого недостаточно; тутъ требуются точный анализъ понятій и изслѣдованіе фактовъ. Съ переходомъ отъ полового стыда къ совѣсти, мы имѣемъ неизмѣримый скачокъ отъ физическаго инстинкта, охраняющаго человѣка отъ чувственныхъ увлеченій, къ сознанію чисто нравственнаго различія добра и зла. Мы видѣли, что толкованіе полового стыда, какъ выраженія недопозволеннаго, совершенно произвольно, а возведеніе его на степень общаго нравственнаго закона лишено всякаго логическаго основанія. Оно и привело г. Соловьева къ безусловному осужденію половыхъ отношеній, на которыхъ зиждется самое существованіе человѣческаго рода и которыя служатъ источникомъ самыхъ святыхъ человѣческихъ чувствъ. Въ совѣсти, напротивъ, понятія о должномъ и недопозволенномъ имѣютъ настоящій свой корень. По выраженію Гёте, это—солнце, охраняющее нашъ нравственный міръ:

Sofort nun wende dich nach Innen;  
 Das Centrum findest du da drinnen,  
 Woran kein Edler zweifeln mag;  
 Wirst keine Regel da vermissen,  
 Denn das selbstständige Gewissen  
 Ist Sonne deinem Sittentag \*).

Видѣть въ совѣсти развитіе полового стыда все равно, что признавать солнечный свѣтъ развитіемъ слабыхъ его отраженій въ темныхъ пещерахъ. Въ совѣсти мы имѣемъ свѣтъ, исходящій изъ высшей сверхчувственной области, а не усовершенствованный инстинктъ, относящійся къ физической природѣ. Для общедоступной этики, избѣгающей метафизическихъ объясненій, она составляетъ единственную твердую точку, на которую можно опереться въ изложеніи нравственнаго закона. Конечно, совѣсть указываетъ на метафизическую природу человѣка, которая проявляется здѣсь въ реальномъ фактѣ; но, какъ таковой, она дается внутреннимъ опытомъ. Голосъ ея слышенъ каждому человѣку, не отуманенному страстями. Поэтому, нравственному философу надлежало прежде всего изслѣдовать этотъ фактъ, показать его свойства, его требованія и его отношенія къ дѣйствіямъ человѣка. Только на этомъ краеугольномъ камнѣ, а не на половомъ стыдѣ можно воздвигнуть нравственное зданіе. Но какъ изслѣдовать совѣсть, не касаясь вопроса о свободѣ воли? Совѣсть есть, по преимуществу, выраженіе внутренней свободы человѣка, отвергающей всякій внѣшній авторитетъ и рѣшающей единственно на основаніи собственнаго сознанія добра и зла. Въ совѣсти человѣкъ является самоопредѣляющимся, а потому нравственнымъ существомъ. Здѣсь неразрывная связь между нравственностью и внутреннею свободой проявляется вполне. Для г. Соловьева эта связь не существуетъ. Поэтому онъ

\*) Затѣмъ обратись внутрь себя: тамъ ты найдешь центръ, въ которомъ не можетъ усомниться никакая благородная душа. Тамъ ты для всего найдешь правило, ибо самостоятельная совѣсть есть солнце твоего нравственнаго міра.

предпочель обойти ее молчаніемъ. Совѣсти онъ посвящаетъ небольшую страничку, смѣшивая ее съ половымъ стыдомъ, и затѣмъ о ней нѣтъ болѣе рѣчи. Мы увидимъ, какія печальныя послѣдствія это имѣло для его нравственнаго ученія.

### III.

Столь же шатки и другія основанія нравственности, полагаемыя г. Соловьевымъ. Всѣ нравственныя отношенія къ другимъ людямъ и даже къ животнымъ онъ сводитъ къ отрицательному чувству жалости, или состраданія, которое „состоитъ въ томъ, что данный субъектъ соотвѣтственнымъ образомъ ощущаетъ чужое страданіе или потребность, то есть отзывается на нихъ болѣе или менѣе болѣзненно, проявляя такимъ образомъ, въ большей или меньшей степени, свою солидарность съ другими“ (стр. 46). Г. Соловьевъ отрицаетъ нравственный характеръ сочувствія къ чужимъ радостямъ, на томъ основаніи, что, во-первыхъ, чужая радость можетъ имѣть предметомъ что-либо безнравственное, въ каковомъ случаѣ она сама имѣетъ безнравственный характеръ и сочувствовать ей непозволительно; слѣдовательно, тутъ нравственное значеніе сочувствія опредѣляется не самимъ чувствомъ, а его предметомъ. Во-вторыхъ, только чужое страданіе можетъ быть для насъ побужденіемъ къ дѣйствию, тогда какъ чужая радость не можетъ быть такимъ мотивомъ, ибо тутъ есть уже удовлетвореніе, а потому дѣлать больше нечего; между тѣмъ, въ основаніе нравственности, по требованію разума, можно полагать только чувства, содержащія въ себѣ каждый разъ побужденія къ опредѣленному дѣйствию, изъ обобщенія которыхъ образуется затѣмъ опредѣленное нравственное правило, или принципъ.

Оба доказательства не выдерживаютъ критики. Рѣшительно не видать, почему основаніемъ нравственности можетъ быть только такое чувство, которое можетъ служить правиломъ само по себѣ, независимо отъ предмета. Стало-быть, любовь къ своей женѣ не можетъ считаться нравственнымъ

чувствомъ, потому что возможна безнравственная любовь къ чужой. И тутъ г. Соловьевъ, желая избѣгнуть всякой метафизики, ставитъ требованія разума, взятыя неизвѣстно откуда, и прилагаетъ ихъ безъ всякаго видимаго основанія. Почему, въ самомъ дѣлѣ, требованія разума должны ограничиваться чисто формальными началами, независимыми отъ содержанія? Кантъ, при выводѣ нравственнаго закона, установилъ чисто формальный категорическій императивъ; но онъ же указалъ на *царство цѣлей*, какъ необходимое содержаніе этого формальнаго закона. Еще болѣе это было выяснено Гегелемъ, который показалъ недостаточность отвлеченной морали и необходимость перехода къ конкретнымъ формамъ, въ которыхъ осуществляются нравственныя требованія. Ограниченіе нравственности состраданіемъ понятно въ тѣхъ системахъ, которыя отрицательно относятся къ конкретнымъ формамъ бытія и сами полагаютъ высшею цѣлью чистое отрицаніе. Таковъ пессимизмъ Шопенгауэра, который въ мірѣ видѣлъ только зло и окончательною его цѣлью полагалъ возвращеніе къ первобытной, безразличной субстанціи. Таковъ же буддизмъ, который поставилъ себѣ задачею избавленіе человѣка отъ страданій и ведетъ его, путемъ отрѣшенія отъ всего тлѣннаго, къ погруженію въ Нирвану. Но г. Соловьевъ отвергаетъ пессимизмъ Шопенгауэра и критикуетъ мораль буддизма, какъ имѣющую чисто отрицательное значеніе. Онъ требуетъ для нравственности положительнаго содержанія; на какомъ же основаніи ограничиваетъ онъ ее состраданіемъ? Самъ онъ, говоря о трехъ сферахъ, на которыя необходимо раздѣляется вся область соотносящихся съ нами предметовъ, высшей, средней и низшей, признаетъ, что „одно и то же качество или проявленіе можетъ имѣть совершенно различное и даже противоположное значеніе, смотря по тому, къ какой предметной области оно относится“ (стр. 134). Стало-быть, качество или дѣйствіе имѣетъ нравственное значеніе не само по себѣ, а въ зависимости отъ предмета. Это прямо противорѣчитъ выставленному выше требованію разума.

Столь же несостоятельно и другое доказательство, приведенное г. Соловьевымъ противъ сочувствія радостямъ, будто оно не можетъ быть источникомъ дѣйствія. Этотъ доводъ имѣлъ бы смыслъ, еслибы жизнь человѣческая кончалась данною минутой; но она продолжается. Сочувствуя ближнему, я, конечно, не могу доставить ему то самое удовольствіе, которое онъ уже получилъ; но я могу доставить ему тоже или другое удовольствіе въ будущемъ. Даже въ настоящемъ сочувствіе друзей увеличиваетъ радость. Не видать также, почему нравственно только то, что можетъ служить источникомъ непосредственнаго дѣйствія. Развѣ сочувственное настроеніе души само по себѣ не есть нѣчто нравственное? Приведенная г. Соловьевымъ молитва Исаака Сиріянна представляетъ высокій образецъ такого настроенія, совершенно независимо отъ проистекающихъ изъ него дѣйствій. И тутъ г. Соловьевъ подъ именемъ требованій разума выставляетъ совершенно произвольныя положенія, неизвѣстно откуда взятыя.

Но всего менѣе понятны тѣ основанія, на которыхъ г. Соловьевъ строить свою теорію состраданія. Шопенгауэръ видѣлъ въ немъ таинственное выраженіе внутренняго единства общей субстанціи, видимо раздѣленной на разобщенныя между собою существа, но связующей ихъ взаимнымъ сочувствіемъ. Г. Соловьевъ справедливо, упрекаетъ нѣмецкаго философа въ томъ, что онъ въ своихъ объясненіяхъ руководствовался болѣе риторикой, нежели мыслью. Но самъ онъ, излагая сущность эгоизма и альтруизма, впадаетъ въ совершенно тотъ же недостатокъ. „Все существующее вообще,—говоритъ онъ,—а въ особенности всѣ живыя существа связаны между собою совмѣстностью бытія и единствомъ происхожденія, всѣ суть части и порожденія одной общей матери — природы; нигдѣ и ни въ чемъ нѣтъ той совершенной отдѣльности, о которой говоритъ философъ. Естественная, органическая связь всѣхъ существъ, какъ частей одного цѣлаго, есть фактъ опыта, а не умо-зрительная идея только, а потому и психологическое выра-



женіе этой связи—внутреннее участіе одного существа въ страданіи другихъ, состраданіе или жалость — есть нѣчто понятное и съ эмпирической точки зрѣнія. Это участіе существъ другъ въ другѣ соотвѣтствуетъ явному смыслу вселенной, вполне согласно съ разумомъ, или совершенно рационально. Безсмысленно или иррационально, напротивъ, взаимное отчужденіе существъ, ихъ субъективная отдѣльность, противорѣчащая объективной нераздѣльности (стр. 96)... Какъ постоянное свойство и практическій принципъ, безжалостность называется *эгоизмомъ*. Между своимъ я и другими существами утверждается здѣсь безусловная противоположность, непроходимая бездна. Я—все для себя и долженъ быть всѣмъ и для другихъ, но другіе сами по себѣ ничто и дѣлаются чѣмъ-нибудь, лишь какъ средство для меня; моя жизнь и благополучіе есть абсолютная цѣль, жизнь и благополучіе другихъ допускаются только какъ орудіе для осуществленія моей цѣли, какъ необходимая среда для моего самоутвержденія. Я — единое средоточіе, а весь міръ только окружность. Хотя такая точка зрѣнія рѣдко высказывается во всей своей чистотѣ, несомнѣнно, однако, что она съ тѣми или другими ограниченіями лежитъ въ основѣ нашей природной жизни... Этотъ принципъ ложенъ по существу, ибо никакой такой безусловной противоположности, никакой такой бездны въ дѣйствительности нѣтъ и быть не можетъ... Эгоизмъ прежде всего *не реаленъ*, фантастиченъ, онъ утверждаетъ несуществующее и невозможное. Считать себя (въ узкомъ или въ широкомъ смыслѣ) исключительнымъ средоточіемъ вселенной въ сухости также нелѣпо, какъ считать себя стеклянную скамейкой или созвѣздіемъ Большой Медвѣдицы“ (стр. 104, 105)..

Все это объясненіе страдаетъ крайнею неясностью и преувеличеніемъ. Когда г. Соловьевъ говоритъ, что естественная, органическая связь всѣхъ существъ, какъ частей одного цѣлаго, есть фактъ опыта, мы совершенно недоумѣваемъ, что онъ подъ этимъ разумѣетъ. Если, говоря о связи всего существующаго, онъ имѣетъ въ виду законъ всемір-

наго тяготѣнія, то изъ него никакой жалости не вытекаетъ, и эта связь не органическая. Если же онъ намекаетъ на теорію Дарвина, то послѣдняя, во всякомъ случаѣ, есть не болѣе какъ гипотеза, а никакъ не фактъ, и самая эта гипотеза основана не на взаимной связи существъ, изъ которой проистекаетъ будто бы чувство жалости, а на борьбѣ за существованіе, которая ведетъ къ истребленію органическихъ существъ другъ другомъ. Образъ матери-природы, рождающей изъ себя всѣ вещи и въ особенности живыя существа, есть риторическая фигура, которая часто употребляется поэтами, но научнаго значенія не имѣетъ. Рожденіе отъ общей матери не мѣшаетъ ястребу съѣдать воробья и волку пожирать ягненка. Сама природа-мать установила этотъ законъ, создавши животныхъ плотоядныхъ и насѣкомоядныхъ и снабдивши ихъ нужными орудіями для истребленія другихъ. Мать распорядилась такъ, что ея дѣти не могутъ жить иначе, какъ уничтожая другъ друга. Животная жизнь поддерживается только поглощеніемъ другихъ организмовъ, растительныхъ и животныхъ. Самъ г. Соловьевъ признаетъ, что эгоизмъ лежитъ въ основѣ нашей природной жизни. Какъ же можно рядомъ съ этимъ говорить, что онъ не реаленъ, фантастиченъ, что онъ утверждаетъ несуществующее и невозможное? Предпочтеніе себя другимъ есть, напротивъ, міровой фактъ, проистекающій изъ самой природы единичнаго существа. Источникъ его заключается въ томъ, что всякое живое существо непосредственно чувствуетъ свои собственныя удовольствія и страданія, а чужія только черезъ отраженіе. Первыя дѣйствуютъ на него какъ солнечный свѣтъ въ сравненіи съ луннымъ. Чтобы придать эгоизму не реальный характеръ, г. Соловьевъ принужденъ прибѣгать къ той самой риторикѣ, въ которой онъ упрекаетъ Шопенгауэра. Онъ чрезмѣрно преувеличиваетъ эпитеты; онъ говоритъ о *безусловномъ* противоположеніи себя и своего чужому, объ утвержденіи *бездны* между ними. Въ дѣйствительности, ничего безусловнаго тутъ нѣтъ и никакой бездны не полагается. Всѣ ограниченныя существа живутъ

въ весьма условныхъ отношеніяхъ другъ къ другу и очень хорошо это знаютъ. Самый отъявленный эгоистъ отлично понимаетъ, что другіе люди принадлежать къ одной съ нимъ человѣческой породѣ; не только онъ между собою и ими не полагаетъ бездны, но онъ старается пользоваться ихъ услугами. Эгоизмъ ничто иное какъ весьма реальный и общераспространенный фактъ предпочтенія своей пользы чужой. Для этого не нужно ни безусловнаго противоположенія, ни утвержденія какой-либо бездны. Съ этимъ фактомъ совмѣстно и состраданіе, ибо стремленіе къ своей пользѣ не исключаетъ участія въ чужой, пока она не противорѣчитъ первой. Но, какъ фактъ, можно сказать, что альтруизмъ играетъ весьма малую роль въ сравненіи съ эгоизмомъ. Въ области чисто животной жизни противодѣйствовать послѣднему могутъ только специальные инстинкты, какъ материнская любовь, установленная природою для сохраненія рода. Въ человѣческихъ же отношеніяхъ нужно сознаніе высшихъ началъ, возвышающихъ человѣка надъ физическою природою съ ея естественными законами и дѣлающихъ его членомъ міра разумно-свободныхъ существъ. Какъ инстинктъ, состраданіе не можетъ служить основаніемъ нравственности; это не болѣе какъ ничтожный фактъ среди множества другихъ фактовъ совершенно противоположнаго свойства. Нравственное значеніе оно получаетъ только въ силу высшихъ, метафизическихъ началъ.

Самъ г. Соловьевъ ищетъ для него разумныхъ основаній. Онъ находитъ ихъ въ началѣ справедливости. Но и тутъ, за недостаткомъ предварительнаго разъясненія метафизическихъ понятій, построеніе выходитъ произвольное и невѣрное. Справедливость и жалость суть два разные начала, и старанія г. Соловьева свести одно къ другому нельзя не признать весьма неудачными.

„Истинная сущность жалости или состраданія,—говоритъ онъ, возражая Шопенгауэру,—вовсе не есть непосредственное отождествленіе себя съ другимъ, а признаніе за другимъ собственнаго ему принадлежащаго значенія—права на

существованіе и возможное благополучіе. Когда я жалѣю другого человѣка или животное, я вовсе не смѣшиваю себя съ нимъ, не принимаю его за себя и себя за него, а только вижу въ немъ сродное и однородное со мною, подобное мнѣ существо, одушевленное, какъ и я, желающее, какъ и я, жить и наслаждаться благами бытія. Признавая за самимъ собою право на исполненіе такого желанія, я признаю его и за другимъ; болѣзненно отзываясь на всякое нарушеніе этого права относительно себя, на всякую обиду мнѣ наносимую, я подобнымъ же образомъ отзываюсь и на нарушеніе чужого права, на чужую обиду, жалѣя себя, жалѣя и другого. Такимъ образомъ, мыслимое содержаніе (идея) жалости, или состраданія, взятое въ своей всеобщности и независимо отъ субъективныхъ душевныхъ ощущеній, есть правда и справедливость. Правда, что другія существа подобны мнѣ, и справедливо, чтобы я относился къ другимъ такъ же, какъ къ себѣ. Это положеніе, ясное само по себѣ, становится еще яснѣе при отрицательной провѣркѣ. Когда я отношусь безжалостно или равнодушно къ другимъ существамъ, считаю позволительнымъ ихъ обижать и не обязательнымъ помогать имъ, когда смотрю на нихъ только какъ на средства для своихъ цѣлей, то они являются для меня не тѣмъ, что они суть въ дѣйствительности. Существо является только вещью, живое—мертвымъ, одушевленное—бездушнымъ, сродное мнѣ—чужимъ, подобное мнѣ—безусловно различнымъ. Такое отношеніе, въ которомъ извѣстный предметъ берется не за то, что онъ есть въ самомъ дѣлѣ, есть прямое отрицаніе правды; вытекающіе отсюда поступки будутъ несправедливы, а слѣдовательно противоположное отношеніе, которое субъективно, проявляется во внутреннемъ чувствѣ участія, жалости или состраданія, объективно говоря, *выражаетъ правду*, и дѣйствія, изъ него происходящія, будутъ *справедливы*. Мѣрится различною мѣрою всѣми признается какъ элементарное выраженіе несправедливости, но когда я безжалостенъ къ другимъ, то-есть обращаюсь съ ними, какъ съ бездушными и безправными лицами, а

себя, напротивъ, утверждаю какъ одушевленное и полноправное лице, то я очевидно мѣряю различными мѣрами и грубо противорѣчу правдѣ и справедливости, и наоборотъ, когда я жалѣю другихъ, какъ и себя, я мѣряю одною мѣрой и, слѣдовательно, поступаю согласно правдѣ и справедливости“ (стр. 102—104).

Отсюда г. Соловьевъ выводитъ два правила альтруизма: 1) не дѣлай другому ничего такого, чего ты не хочешь отъ другихъ; 2) дѣлай другому все то, чего самъ хотѣлъ бы отъ другихъ. Первое называется правиломъ *справедливости*, второе—*милосердія*. Однако, замѣчаетъ г. Соловьевъ, такое различіе не точно, ибо и въ основѣ второго правила лежитъ справедливость: если я желаю, чтобы другіе помогали мнѣ въ нуждѣ, то справедливо, чтобы и я имъ помогалъ. А съ другой стороны, если я не хочу никого обижать, то это потому, что я признаю въ нихъ такія же живущія и страдающія существа, какъ я самъ; но въ такомъ случаѣ я буду стараться избавлять ихъ отъ страданія. Я ихъ не обижаю, потому что жалѣю, а если жалѣю, то буду помогать имъ. Не помогать другимъ значитъ уже обижать ихъ. Человѣкъ послѣдовательно справедливый будетъ исполнять и обязанности милосердія, а человѣкъ милосердный не можетъ не быть справедливымъ. Это—двѣ стороны или ступени одного и того же начала (стр. 107).

Мы нарочно пѣликомъ привели аргументацію г. Соловьева, потому что въ ней лежитъ корень того смѣшенія понятій, которое отражается и на послѣдующихъ выводахъ. Прежде всего, тутъ поражаетъ странное понятіе о правѣ. Можно еще говорить о правѣ на существованіе въ томъ смыслѣ, что существованіе неразрывно связано съ источникомъ всякаго права, съ личностію человѣка; но что такое право на благополучіе? право не страдать, не быть больнымъ, не терять ближнихъ, обладать любимою женщиной, имѣть достаточно средствъ для исполненія всѣхъ своихъ желаній? Каждый, безъ сомнѣнія, желаетъ всего этого для себя, но между желаніемъ и правомъ разница громадная. Я могу

желать имѣть прекрасный домъ, но права на это никакого не имѣю: надобно его купить или построить, а на это требуются деньги, которыя никто не обязанъ мнѣ доставлять. Я могу желать соединиться съ любимой женщиной и въ этомъ могу полагать все свое благополучіе; но никакого права изъ этого для меня не рождается, и женщина вовсе не обязана доставить мнѣ это искомое благополучіе. Еще менѣе можно говорить о правѣ на *возможное* благополучіе, то-есть, на нѣчто такое, что совершенно неопредѣленно и никому не извѣстно. Правовѣдніе такихъ правъ не знаетъ; да и въ нравственной области для нихъ нѣтъ мѣста, ибо благополучіе вовсе не есть даже нравственное начало, какъ весьма хорошо доказываетъ г. Соловьевъ въ своей полемикѣ противъ эвдаимонизма. Все, что можно сказать, это—то, что человѣкъ, какъ свободное лицо, имѣетъ право искать своего благополучія, какъ ему заблагоразсудится, то-есть, ставить себѣ какія угодно цѣли и стремиться къ нимъ всѣми дозволенными средствами. Такое право слѣдуетъ признать за всѣми людьми, какъ разумно-свободными существами, ибо свобода и есть источникъ права. Но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что другіе обязаны ему помогать или даже не мѣшать ему во всемъ, что онъ считаетъ для себя полезнымъ или пріятнымъ. Признавать всякое нанесеніе вреда или причиненіе страданій нарушеніемъ чужого права, или обидою, это опять такое смѣшеніе понятій, которое опровергается самыми простыми примѣрами. Возьмемъ любой. Если въ какомъ-либо мѣстечкѣ живетъ торговецъ съѣстными припасами, который получаетъ хорошій доходъ и содержитъ себя и свое семейство, и въ этомъ же мѣстечкѣ образуется общество взаимной помощи, которое покупаетъ припасы оптомъ, а потому дешевле и лучше, оно несомнѣнно наноситъ ему вредъ, подрывая его торговлю, но никто не скажетъ, что оно посягаетъ на его право и наноситъ ему обиду: ни юридическихъ, ни нравственныхъ своихъ обязанностей оно относительно него не нарушаетъ. Точно также въ приведенномъ выше примѣрѣ, если женщина отказывается

выйти замужъ за влюбленнаго въ нее мужчину, потому что его не любить или любить другого, она несомнѣнно причиняетъ ему страданія, могущія имѣть вліяніе на всю его жизнь, но она не наноситъ ему никакой обиды. Еслибъ у нея было нѣсколько соискателей, и она изъ жалости отдалась бы всѣмъ, она поступила бы не нравственно, а безнравственно. А если у нея есть мужъ, и она изъ жалости отдается другому, то она нарушаетъ права мужа и наноситъ ему обиду, хотя бы онъ объ этомъ ничего не зналъ и страданій не причинялось бы никакихъ.

У г. Соловьева, очевидно, весьма смутныя понятія о томъ, что такое право и обязанность, вредъ и обида. Поэтому у него встрѣчаются такіе странныя выраженія, какъ то, что не помогать другимъ значитъ обижать ихъ, или что не жалѣть другихъ значитъ обращаться съ ними какъ съ бездушными и безправными лицами, признавать ихъ не тѣмъ, что они есть. Это опять риторика, къ которой нерѣдко прибѣгаютъ писатели при неясности мыслей. Я могу и по справедливости долженъ признавать другихъ такими же полноправными лицами, какъ я самъ. Но изъ этого слѣдуетъ только, что я обязанъ не нарушать ихъ законной свободы, а отнюдь не слѣдуетъ, что я имѣю право что-нибудь отъ нихъ требовать, или что они имѣютъ право что-нибудь требовать отъ меня; на это нужны иныя основанія. Оказаніе другимъ помощи можетъ быть послѣдствіемъ спеціальнаго обязательства, въ каковомъ случаѣ другой имѣетъ на это право, или же оно можетъ быть свободнымъ дѣйствіемъ моей воли: тогда это актъ не справедливости, а милосердія. Не различая этихъ двухъ началъ, г. Соловьевъ воображаетъ, что всякой нравственной обязанности соотвѣтствуетъ чужое право. На этомъ основаніи онъ говоритъ, что наши враги имѣютъ право на нашу любовь, потому что Христосъ предписалъ любить своихъ враговъ. Совершенно съ такою же основательностью можно признать, что грабитель, снимающій съ меня верхнее платье, имѣетъ право на мою рубашку, потому что Христосъ велѣлъ ее отдавать, или изъ

предписанія подставлять другую ланиту выводить, что всякій имѣетъ право бить меня по щекамъ.

Справедливость состоитъ въ воздаянїи каждому того, что ему принадлежитъ. Поэтому она сопровождается требованїемъ со стороны лица, облеченнаго правомъ. А такъ какъ лицами, облеченными правами, могутъ быть только разумно-свободныя существа, то-есть люди, то справедливость относится только къ людямъ, а не къ животнымъ. Отсюда общее для нихъ мѣрило и взаимность отношенїй: признавая права другихъ, я требую признанїя моихъ правъ. Милосердіе, напротивъ, есть избытокъ внутренняго чувства, не вызываемаго никакимъ внѣшнимъ требованїемъ и изливающегося свободно на всѣ существа, а потому и на животныхъ. Для него есть только одинъ законъ, внутреннїй, написанный въ сердцахъ и называемый совѣстью. Когда г. Соловьевъ, сводя милосердіе къ справедливости, основываетъ его на ожиданїи взаимности, онъ низводитъ его на степень корыстнаго побужденїя: если я желаю, чтобы другїе помогали мнѣ въ нуждѣ, то справедливо, чтобы я имъ помогаль, говоритъ онъ. А если я этого не желаю? Извѣстно, что гордые люди очень не любятъ быть предметомъ жалости; стало-быть они не должны жалѣть и другихъ. А откуда берется жалость къ животнымъ, отъ которыхъ нельзя ожидать никакой взаимности? Недавно въ Ялтѣ на моихъ глазахъ случилось слѣдующее происшествїе: одинъ господинъ имѣлъ жестоко-сердый обычай въ отдаленномъ кварталѣ стрѣлять кошекъ на улицѣ. Дворникъ сосѣдняго дома, увидавъ несчастную кошку, терзающуюся въ мукахъ, взялъ ее на руки и понесъ къ ветеринару съ просьбой ее полѣчить. Неужели же онъ при этомъ воображалъ, что, можетъ - быть, когда-нибудь и его подстрѣлятъ и кошка, сжалившись надъ нимъ, пойдетъ къ доктору и будетъ содѣйствовать его излѣченїю? Нѣтъ, священная искра любви ко всѣмъ тварямъ, помимо всякаго расчета, вспылала въ его сердцѣ и побудила его совершить подвигъ милосердія къ безсловесному животному, отъ котораго онъ ничего не могъ ожидать. Милосердіе есть



безкорыстное чувство, свободно изливающееся изъ сердца человѣка безъ всякаго ожиданія взаимности. Поэтому оно носить по преимуществу нравственный характеръ.

Г. Соловьевъ, съ его возвышеннымъ нравственнымъ чувствомъ, понимаетъ это, безъ сомнѣнiя, не менѣе, если не глубже другихъ. Вся бѣда въ фальшивомъ логическомъ построенiи. Памятуя свою старую привязанность къ Шопенгауэру, онъ вздумалъ всѣ нравственныя отношенiя къ другимъ людямъ построить на состраданiи, а между тѣмъ, надобно было куда-нибудь пристроить справедливость, для которой не оказывалось мѣста въ его схемѣ. Вотъ онъ и пристроилъ ее къ жалости. А изъ этого вышли разныя невыгодныя послѣдствiя, которыя мы увидимъ еще ниже.

#### IV.

Наконецъ, третье положенное г. Соловьевымъ нравственное начало, религiозное благоговѣнiе, погружаетъ насъ уже вполне въ область метафизики, но, по принятому плану, безъ малѣйшей философской подготовки, безъ всякаго анализа понятiй, а потому, по необходимости, совершенно поверхностно. Такая постановка вопроса не удовлетворяетъ даже самымъ скромнымъ научнымъ требованiямъ.

Г. Соловьевъ и тутъ начинаетъ съ реальнаго факта, изъ котораго, по его мнѣнiю, развивается религiозное чувство. Этотъ фактъ есть отношенiе дѣтей къ родителямъ. Ребенокъ видитъ въ родителяхъ существа высшiя, отъ которыхъ онъ всецѣло состоитъ въ зависимости, какъ отъ своего Провидѣнiя; съ этимъ связано признанiе безусловнаго ихъ превосходства, изъ чего логически вытекаетъ обязанность послушанiя. Послѣ смерти родителей это благоговѣнное чувство переходитъ въ поклоненiе ихъ душамъ, а отсюда уже развиваются всѣ другiя формы религiи.

Что изъ отношенiя дѣтей къ родителямъ рождается благоговѣнное уваженiе и обязанность послушанiя, въ этомъ нѣтъ сомнѣнiя. Извѣстно также, что понятiе объ этихъ

отношеніяхъ переносится и на Божество, которое, какъ Создатель и Покровитель, уподобляется отцу. Но что религиозное чувство развилось изъ отношенія дѣтей къ родителямъ, въ этомъ позволительно сомнѣваться.

Прежде всего нельзя не замѣтить, что поклоненіе живымъ родителямъ, какъ божествамъ, не встрѣчается нигдѣ, хотя у народовъ, стоящихъ на весьма низкой ступени развитія, мы находимъ поклоненіе камнямъ, деревьямъ и другимъ явленіямъ природы. И это понятно: лежащее въ душѣ человѣка инстинктивное понятіе о Божествѣ, даже въ самой грубой формѣ, связано съ чѣмъ-то постояннымъ, возвышеннымъ надъ превратностями міра. Вопреки мнѣнію г. Соловьева, камень, представляющій нѣчто неподвижное и неизмѣнное, имѣетъ въ этомъ отношеніи великое преимущество передъ браннымъ существомъ человѣка, подверженнаго болѣзнямъ, дряхлости и смерти. Такой же характеръ носить многовѣковое дерево, осѣняющее многія слѣдующія другъ за другомъ поколѣнія. Съ другой стороны, ребенокъ находится въ полной зависимости отъ родителей въ такомъ возрастѣ, когда у него разумъ еще вовсе не развитъ; а когда разумъ развивается, зависимость прекращается. Г. Соловьевъ увѣряетъ, что „когда дѣло идетъ о первоначальномъ образованіи какого-нибудь основнаго понятія въ человѣческомъ сознаніи, нужно имѣть въ виду не взрослого человѣка, а ребенка“ (стр. 116). Ничуть не бывало. Первые понятія ребенка вызываются окружающимъ его міромъ; чтобы возвыситься къ чему-то высшему, невидимому, нужно уже нѣсколько развитое сознаніе. Общій фактъ тотъ, что дѣти имѣютъ тѣ религиозныя понятія, которыя внушаются имъ родителями. Родители же сами себя не могутъ считать божествами и питать къ себѣ благоговѣніе, а потому эта мысль не можетъ родиться и у дѣтей. Какъ замѣчаетъ самъ г. Соловьевъ, этому мѣшаетъ уже повседневная близость и взаимнодѣйствіе (стр. 118). А если вмѣстѣ существуютъ нѣсколько поколѣній, то среднее должно заразъ считать себя божествомъ относительно своихъ дѣтей и состоящимъ въ

полной зависимости отъ своихъ родителей. Такое отношеніе немислимо.

Иное дѣло, когда родители умерли. Тутъ дѣйствительно является весьма распространенный фактъ поклоненія умершимъ душамъ. Отрѣшаясь отъ тѣлесной жизни, душа, въ сознаніи человѣка, пріобрѣтаетъ тѣ свойства, которыя могутъ дѣлать ее предметомъ религіознаго поклоненія. Она становится невидимою и вѣчною. Но тутъ уже мы находимся въ области чистой метафизики. Надобно знать, что такое душа и почему люди вѣрятъ въ ея безсмертіе. Нравственная философія не есть исторія религій; она не можетъ довольствоваться изслѣдованіемъ фактовъ: ей нужна истина. Въ чемъ же тутъ истина? Какъ вы, не прибѣгая къ метафизикѣ, можете хотя бы отдаленнымъ образомъ приблизиться къ разрѣшенію этихъ вопросовъ?

Еще неотразимѣе становится это требованіе, когда мы отъ этихъ первобытныхъ формъ религіознаго поклоненія возвышаемся къ религій въ высшемъ ея значеніи, какъ она является въ развитомъ сознаніи человѣка. Надобно знать, что такое Абсолютное Существо и до какой степени познаніе его доступно человѣку; надобно опредѣлить отношеніе философской мысли къ положительнымъ религіямъ, а въ нравственномъ отношеніи показать связь между идеею Божества и нравственнымъ міромъ человѣка. Все это требуетъ глубочайшихъ и разностороннихъ философскихъ изслѣдованій.

И г. Соловьевъ не можетъ обойти этихъ вопросовъ; но онъ пытается рѣшить ихъ безъ всякаго философскаго изслѣдованія, въ нѣсколькихъ строкахъ, которыя могутъ служить развѣ только назидательнымъ поученіемъ для дѣтей въ народныхъ школахъ, но никакъ не способны удовлетворить человѣка, требующаго научныхъ доказательствъ.

Сказавши, совершенно голословно, что нравственная сущность всѣхъ религій состоитъ въ сыновнемъ отношеніи къ высшему, въ чемъ бы это высшее ни полагалось, онъ спрашиваетъ: „можно ли однако утверждать это начало, какъ

общеобязательное нравственное правило, на-ряду съ принципами аскетизма и альтруизма? Повидимому, сыновнее отношеніе къ высшей волѣ зависитъ отъ вѣры въ эту волю, а этой вѣры нельзя требовать отъ того, у кого ея не имѣется... Но тутъ есть недоразумѣніе. Признаніе высшаго надъ собою не зависитъ ни отъ какихъ опредѣленныхъ представлений ума и слѣдовательно ни отъ какихъ положительныхъ вѣрованій, а въ *общности* своей оно несомнѣнно обязательно для всякаго разумнаго существа. Ибо всякое такое существо чего-нибудь хочетъ въ своей жизни, ставить себѣ какую-нибудь цѣль, но, стремясь къ ней, необходимо убѣждается, что ея достиженіе, или окончательное удовлетвореніе воли, не находится во власти человѣческой, то-есть, всякое разумное существо приходитъ къ признанію своей *зависимости* отъ чего-нибудь невидимаго и невѣдомаго. Спрашивается только: то, отъ чего я завишу, имѣетъ смыслъ или нѣтъ? Если не имѣетъ, то значить и мое существованіе, какъ зависящее отъ бессмыслицы, тоже бессмысленно, и въ такомъ случаѣ вовсе не приходится говорить о какихъ бы то ни было нравственныхъ принципахъ, ибо они могутъ имѣть значеніе только подъ условіемъ разумности міровой, или преобладанія смысла надъ бессмыслицей во вселенной. Если нѣтъ цѣлесообразности въ общемъ ходѣ міровыхъ явленій, то не можетъ быть цѣлесообразнымъ и та часть этого процесса, которую составляютъ человѣческіе поступки, опредѣляемые нравственными правилами; а въ такомъ случаѣ не могутъ устоять и эти правила, какъ ни къ чему не ведущія, ничѣмъ не оправдываемыя... Сознательно и разумно дѣлать добро я могу только тогда, когда я вѣрю въ добро, въ его объективное самостоятельное значеніе въ мірѣ, то-есть, другими словами, вѣрю въ нравственный порядокъ, въ Провидѣніе, въ Бога. Эта вѣра логически первѣе всѣхъ положительныхъ религіозныхъ воззрѣній и установленій, равно какъ и метафизическихъ ученій и она въ этомъ смыслѣ составляетъ то, что называется естественною религіей“ (стр. 123—125).

Спрашивается, какимъ образомъ могу я становиться въ сыновнее отношеніе къ чему-то, о чемъ я не имѣю никакого понятія, и оказывать послушаніе этой неизвѣстной величинѣ? Какъ ограниченное существо, я, безъ сомнѣнія, чувствую свою зависимость отъ весьма многаго, извѣстнаго и неизвѣстнаго; но чтобъ это была зависимость отъ чего-нибудь одного, для этого у меня въ опытной сферѣ нѣтъ никакихъ данныхъ; нужно опять прибѣгнуть къ метафизикѣ. Изъ вещей, отъ которыхъ я состою въ зависимости, нѣкоторыя имѣютъ смыслъ; о другихъ я не могу этого сказать, но я не вправѣ также сказать, что они бессмысленны, ибо я многаго не знаю. Для сколько-нибудь правильнаго рѣшенія этого вопроса, надобно прежде всего опредѣлить, что такое смыслъ и бессмыслица, а г. Соловьевъ не потрудился даже выяснитъ эти понятія. Очевидно, я нахожусь въ зависимости отъ окружающей меня физической природы; если я имѣю научныя свѣдѣнія, я знаю, что она управляется постоянными законами, устанавливающими неизмѣнный порядокъ мірозданія. Я имѣю основаніе думать, что эти законы разумны, ибо, на основаніи чисто раціональныхъ математическихъ вычисленій, я могу опредѣлить пути планетъ и предсказывать явленія. Точно также я могу, отправляясь отъ извѣстной гипотезы, математически вывести законы свѣта. Спрашивается: имѣетъ ли физическая природа какой-нибудь смыслъ или она бессмысленна? Есть ли цѣлесообразность въ общемъ ходѣ міровыхъ явленій, объ этомъ я ничего не знаю; но это не мѣшаетъ мнѣ изучать физическіе законы и, пользуясь ими, ставить себѣ цѣли. Я обрабатываю землю, строю мельницы, изобрѣтаю машины и тѣмъ улучшаю свою жизнь. Въ окружающемъ меня нравственномъ мірѣ я не замѣчаю такого строгаго порядка, какъ въ физической природѣ: вижу, напротивъ, что часто то, что я считаю добромъ, подвергается гоненію, а то, что мнѣ представляется зломъ, торжествуетъ. Это могло бы заставить меня усомниться въ существованіи высшей разумной силы, руководящей этими отношеніями. Однако и это за-

ключеніе было бы слишкомъ поспѣшно, ибо неизвѣстная мнѣ разумная сила можетъ имѣть и неизвѣстныя мнѣ цѣли. Во всякомъ случаѣ, сомнѣніе въ ея существованіи не мѣшаетъ мнѣ исполнять тѣ правила нравственности, которыя рекомендуетъ г. Соловьевъ. Я могу считать болѣе цѣлесообразнымъ властвовать надъ своими чувственными влеченіями, нежели давать имъ властвовать надъ собою. Я могу также помогать ближнимъ въ надеждѣ, что и они окажутъ мнѣ помощь въ нуждѣ. Я могу даже, возвышаясь надъ этими расчетами, по чисто внутреннему влеченію, оказывать состраданіе и животнымъ. Для этого не нужно сыновняго отношенія къ чему-то неизвѣстному. Понести подстрѣленную кошку къ ветеринару можно и безъ вѣры въ нравственный порядокъ и въ Божественное Провидѣніе. Изъ всѣхъ объясненій г. Соловьева не видать, во имя чего, то, что онъ называетъ естественною религіей, можетъ быть для кого-либо обязательнымъ.

Любопытно, что стараясь доказать необходимость естественной религіи тѣмъ, что безъ нея нравственность не могла бы существовать, онъ вслѣдъ за тѣмъ говорить, что отъ естественной религіи всѣ нравственныя требованія получаютъ свою разумную санкцію. Ибо, хотя бы разумъ внушалъ мнѣ правила нравственности, но для того, чтобы я слушался этихъ внушеній, надобно, чтобы я *втриль* въ объективную силу добра (стр. 125). Стало-быть, естественная религія основывается на требованіяхъ нравственности, а требованія нравственности получаютъ свою силу отъ религіи.

Однако и это взаимное подпираніе не даетъ этимъ началамъ болѣе силы. Г. Соловьевъ принужденъ признать, что нравственныя нормы, которыхъ все значеніе истекаетъ изъ того, что онѣ представляютъ въ идеѣ нѣчто всеобщее и необходимое, на дѣлѣ лишены всеобщности и необходимости. Добро есть должное, но 1) не всѣ желаютъ должнаго; 2) изъ желающихъ далеко не всѣ способны одолѣть свои дурныя наклонности; 3) немногіе, достигшіе побѣды добра

надъ зломъ, безсильны побѣдить то зло, въ которомъ лежить мѣръ (стр. 165). Въ противоположность нравственнымъ требованіямъ, люди стремятся къ счастью, или благополучію. Есть даже весьма распространенныя ученія, которыя возводятъ это начало на степень нравственной нормы, стараясь вывести изъ него правила человѣческой дѣятельности. Г. Соловьевъ подвергаетъ эти ученія обстоятельной критикѣ, доказывая, что они не заключаютъ въ себѣ ничего общаго и необходимаго, а потому не могутъ удовлетворить требованіямъ разума, но признавая, вмѣстѣ съ тѣмъ, что они имѣютъ наиболѣе силы надъ дѣйствіями людей. Такимъ образомъ, мы имѣемъ, съ одной стороны, общее требованіе, что всѣ люди должны быть добродѣтельны, то есть исполнять должное, а съ другой стороны, столь же общій фактъ, что всѣ люди хотятъ счастья. Какъ же разрѣшить это противорѣчіе? „Жизненный интересъ нравственной философіи, — говоритъ г. Соловьевъ, — равно какъ и формальное требованіе разума, не можетъ помириться съ этимъ фактомъ, и отсюда возникаетъ для разума новая задача: найти такое практическое начало, которое, представляя собою нѣчто не только должное, но и *желательное* само по себѣ и для всякаго, имѣло бы въ самомъ существѣ своемъ силу необходимо опредѣлять человѣческое поведение, независимо отъ естественныхъ склонностей души, а также и отъ степеней духовнаго развитія — начало одинаково свойственное, понятное и дѣйствительное для всѣхъ людей“. Такое добро получаетъ названіе *высшаго блага*, и вопросъ ставится въ слѣдующемъ видѣ: „существуетъ ли и въ чемъ заключается высшее благо, или то единое, чему необходимо подчиняются всѣ прочія блага, какъ безусловному мѣрилу *желательности вообще?*“ (стр. 163—164).

Однако, разумъ, изъ котораго, по теоріи г. Соловьева, истекаетъ вся нравственность, не разрѣшаетъ этого вопроса. Рѣшеніе дается совершенно другимъ началомъ, которое, какъ *Deus ex machina*, внезапно является на сцену для устранения всѣхъ затрудненій, именно—*ощущеніемъ* Бо-

жества. „Въ настоящемъ религіозномъ ощущеніи,—говорить г. Соловьевъ,—дана дѣйствительность ощущаемаго; мы на дѣлѣ воспринимаемъ реальное присутствіе Божества, испытываемъ на себѣ его дѣйствіе. Противъ переживаемой дѣйствительности безсильны всякія отвлеченныя возраженія... То обстоятельство, что я не всегда испытываю это ощущеніе, а иные и вовсе его не испытываютъ, такъ же мало вредитъ дѣйствительности моего ощущенія и его предмета, какъ мало вредитъ солнцу и зрѣнію то, что ночью я не вижу дневного свѣта, а слѣпорожденные никогда не видали его и днемъ. Помимо этого, многіе люди имѣютъ, а прежде всѣ имѣли, ложныя понятія о солнцѣ, приписывали ему малые размѣры и движеніе вокругъ земли. Но ни существованіе солнца, ни моя увѣренность въ немъ нисколько отъ этого не измѣняются. Точно также всѣ теологическія противорѣчія и заблужденія, связанныя съ религіей, нисколько не касаются дѣйствительнаго ея предмета... Самое ложное и нелѣпое теологическое ученіе никому не можетъ препятствовать ощущать Божество и ни въ комъ не можетъ вызвать сомнѣнія въ дѣйствительности того, что дано въ его ощущеніи“ (стр. 196—198).

Мы находимся тутъ въ полной мистикѣ. Г. Соловьевъ ощущаетъ въ себѣ Божество и считаетъ слѣпорожденными всѣхъ, кто не ощущаетъ его такъ же, какъ онъ. Противъ этого дѣйствительно безсильны всякія разсужденія. Куда дѣвался разумъ, который объявлялся источникомъ всякой нравственности? Онъ оказался несостоятельнымъ и долженъ уступить мѣсто совершенно иному началу, къ которому уже никакая логика не приложима. Еслибы мы имѣли дѣло съ научнымъ воззрѣніемъ, мы сказали бы, что религіозное чувство составляетъ достояніе огромнаго большинства человѣческаго рода, но оно всегда находится въ самой тѣсной зависимости отъ положительныхъ вѣрованій и убѣжденій. Люди ощущаютъ Божество сообразно съ тѣми представленіями, которыя имъ внушали въ дѣтствѣ или которыя они выработали себѣ впоследствии. Если положительныя



религии, вслѣдствіе своего разнообразія, не могутъ служить мѣриломъ нравственныхъ требованій, то личное ощущеніе Божества, несравненно болѣе разнообразное и субъективное, не можетъ служить мѣриломъ чего бы то ни было. Субъективное религиозное чувство можетъ быть предметомъ изслѣдованія, а не мѣриломъ истины. Сравненіе съ солнцемъ доказываетъ совершенно противное тому, что хотеть вывести г. Соловьевъ. Ощущеніе солнца всегда было, есть и будетъ одинаковымъ для всѣхъ людей, не лишенныхъ зрѣнія. Всѣ всегда видѣли и видятъ небольшое желтое круглое тѣло, ежедневно обходящее землю и заливающее свѣтъ и теплоту; это каждый можетъ провѣрить. Даже слѣпорожденные не сомнѣваются въ этомъ фактѣ, который утверждается на единогласномъ свидѣтельствѣ всѣхъ и подтверждается собственными ихъ ощущеніями тепла. Различіе воззрѣній начинается лишь тамъ, гдѣ требуется объяснить это явленіе. Пока у людей воображеніе преобладало надъ разумомъ, они видѣли въ солнцѣ божество, ежедневно объѣзжающее землю на колесницѣ. Научныя изслѣдованія показали, что это вовсе не божество, а дѣйствительно огненный шаръ, но не такой маленькій, какъ онъ кажется, а много разъ превосходящій землю и составляющій центръ планетной системы. Наука показала, что не оно обращается около земли, а земля около него. *Дѣйствительность* солнца есть не то, что ощущается, а то, что указывается путемъ научной провѣрки. Совершенно иной характеръ имѣетъ ощущеніе Божества. Это — чисто внутреннее чувство, которое у каждого свое и которое никакой объективной провѣркѣ не подлежитъ. Предметъ его не есть внѣшній объектъ, доступный опытному испытанію, а идея разума, которая измѣняется сообразно съ мнѣніями человѣка и можетъ даже подвергнуться полному отрицанію. Человѣкъ, который видѣлъ солнце и впоследствии ослѣпъ, не сомнѣвается въ томъ, что онъ его дѣйствительно видѣлъ; но человѣкъ, который вѣрилъ въ Бога въ молодости, потому что онъ былъ воспитанъ въ этой вѣрѣ, и впоследствии отъ нея отрывается,

убѣжденъ, что это было чистое заблужденіе. Провѣрка тѣмъ менѣ здѣсь возможна, что въ непосредственномъ чувствѣ нельзя отдѣлить идею отъ ощущенія, то, что мы думаемъ, отъ того, что мы чувствуемъ. Даже высоко развитые люди могутъ впадать въ этомъ отношеніи въ полную иллюзію. Г. Соловьевъ увѣряетъ, что онъ ощущаетъ Божество, какъ абсолютное совершенство, или какъ полноту всѣхъ условій жизни. Между тѣмъ, совершенство ощущать нельзя, также какъ нельзя ощущать математику: это—чисто умственное опредѣленіе, которое мыслится, а не ощущается. Тоже слѣдуетъ сказать и о полнотѣ условій жизни. Я могу чувствовать себя удовлетвореннымъ этою мыслью, но она дана мнѣ разумомъ, а не ощущеніемъ. Поэтому, разуму подлежитъ и ея провѣрка. Онъ остается единственнымъ мѣриломъ истины.

Всего менѣ понятно, почему личное ощущеніе г. Соловьева можетъ быть обязательно для кого бы то ни было. Между тѣмъ, онъ возводитъ его на степень безусловнаго нравственнаго требованія, да еще въ такихъ размѣрахъ, которые дѣлаютъ его совершенно недоступнымъ для кого бы то ни было, кромѣ г. Соловьева. Онъ пишетъ: „религиозное чувство, выраженное въ формѣ повелительнаго наклоненія (категорическій императивъ), говоритъ намъ не только: *желай совершенства, а будь совершенъ*. А это значитъ: не только имѣй добрую волю, будь честенъ и добродѣтеленъ, а еще—будь безболѣзненнымъ, безсмертнымъ, нетлѣннымъ, да и не это только, а еще—сдѣлай такъ, чтобы всѣ твои ближніе были безболѣзненны, безсмертны и нетлѣнны въ тѣлахъ своихъ“ (стр. 203).

Очень пріятно знать, что г. Соловьевъ, ощущающій въ себѣ Божество, одушевленъ такими благими намѣреніями и хочетъ всѣхъ насъ сдѣлать безсмертными, даже тѣлесно; сомнѣваемся только, чтобъ это ему удалось. Сомнѣваемся также, чтобы нашелся хотя бы одинъ человѣкъ, кромѣ него, который бы поставилъ себѣ такую задачу. Г. Соловьевъ хотѣлъ найти такое начало нравственности, которое бы въ

самомъ существѣ своемъ имѣло силу необходимо опредѣлять поведеніе человѣка, начало одинаково свойственное, понятное и дѣйствительное для всѣхъ людей, а въ результатѣ вышло нѣчто совершенно непонятное, не дѣйствительное и свойственное только пламенному воображенію г. Соловьева. Вотъ что значитъ, вмѣсто философіи, прибѣгать къ мистикѣ. Она неизбѣжно приводитъ къ преобладанію субъективной фантазіи надъ трезвою мыслью.

## V.

Поставляя человѣку безусловную нравственную задачу — сдѣлать всѣхъ своихъ ближнихъ бессмертными и нетлѣнными, г. Соловьевъ понимаетъ однако, что, несмотря на обитающее въ немъ Божество, исполненіе ея даже ему не по силамъ, не только что простымъ людямъ. Вслѣдствіе этого, безусловное нравственное повелѣніе: *будьте совершенны*, обращается въ весьма условное: *становитесь совершенными*. Это уже отступленіе отъ чистаго закона и уступка человѣческой немощи, ибо, говоритъ г. Соловьевъ, „если я *не хочу* сдѣлать ихъ безболѣзненными, бессмертными и нетлѣнными, то, значитъ, я не имѣю къ нимъ жалости, т.-е. я несовершененъ нравственно; а если я *хочу*, но *не могу*, значитъ—я несовершененъ физически. И въ томъ и въ другомъ случаѣ я не исполнилъ безусловнаго повелѣнія: *будьте совершенны*“ (стр. 204).

Процессъ совершенствованія состоитъ, слѣдовательно, въ томъ, чтобы развить въ людяхъ не только хотѣніе, но и мощь сдѣлать всѣхъ бессмертными и нетлѣнными. Это и составляетъ задачу исторіи человѣчества. Люди совокупными силами, въ преемственномъ рядѣ поколѣній, должны совершенствоваться, то-есть должны готовить осуществленіе царства Божьяго, представляющаго дѣйствительность безусловнаго нравственнаго порядка, или „что тоже — всеобщее воскресеніе и возстановленіе всѣхъ“ (стр. 242).

Однако эта задача не по силамъ и всему человѣчеству; для этого нуженъ особенный актъ благодати Божьей. Че-

ловѣчество же призывается лишь къ тому, чтобы подгото- вить себя къ воспріятію этой благодати. Къ удивленію, мы узнаемъ, что это подготовленіе и это воспріятіе должны быть *свободными* дѣйствіями человѣческой воли. Г. Соловьевъ началъ съ того, что изгналъ вопросъ о свободѣ воли изъ своего нравственнаго ученія и обѣщаль построить этику безъ этого начала, а тутъ оно вдругъ является какъ тре- бованіе. Богъ хочетъ, чтобы человѣкъ свободно съ Нимъ соединился, ибо внутренняя свобода составляетъ существен- ное условіе совершенства (стр. 210). Христосъ удалился даже внѣ земныхъ предѣловъ для того, чтобы предоставить человѣку совершенную свободу въ исполненіи Его закона (стр. 249).

Для читателя не совсѣмъ ясно, почему г. Соловьевъ знаетъ, что Богъ именно этого хочетъ. Хотя авторъ гово- ритъ, что „понятіе о Богѣ, выводимое разумомъ изъ дан- ныхъ дѣйствительнаго религіознаго опыта, настолько ясно и опредѣленно, что я всегда могу, если только хочу, знать, чего хочетъ отъ меня Богъ“ (стр. 211); но такъ какъ этотъ дѣйствительный религіозный опытъ есть его личный, то надо полагать, что онъ получилъ на этотъ счетъ особое открове- ніе, которое для читателя остается скрытымъ.

Какъ бы то ни было, но свобода человѣка, какъ ограни- ченнаго и конечнаго существа, не можетъ создать изъ себя дѣйствительной безконечности или полноты совершенства. Хотя человѣческая природа, 1) по присущему ей разуму или универсальному смыслу, заключаетъ въ себѣ *возможность* этой нравственной безконечности и *стремленіе* къ ея осу- ществленію“ (стр. 243—4), однако она почему-то этой цѣли достигнуть не можетъ. Процессъ совершенствованія есть дѣло человѣческое; но завершеніе этого процесса есть дѣло Божье: для этого нужно *новое твореніе* изъ ничего (стр. 238—239).

Г. Соловьевъ старается объяснить это на первый взглядъ довольно странное явленіе сопоставленіемъ его съ общимъ мі- ровымъ процессомъ, который онъ называетъ *богоматеріальнымъ*

(стр. 229—230). Онъ различаетъ въ мірѣ пять царствъ, которыя представляютъ постепенныя повышенія бытія. Въ каждомъ изъ нихъ является стремленіе къ высшей ступени; но для дѣйствительности этой ступени нуженъ новый актъ творенія изъ ничего. Эти царства суть минеральное, растительное, животное, человѣческое и, наконецъ, царство Божіе. Камень, по мнѣнію г. Соловьева, только *существуетъ*; онъ представляетъ типичнѣйшее воплощеніе категоріи бытія, какъ такого, причѣмъ г. Соловьевъ иронически замѣчаетъ, что онъ не обнаруживаетъ никакой склонности къ переходу въ свое противоположное. Какъ будто *чистое* бытіе Гегеля, на которое намекаетъ авторъ, имѣетъ что-либо общаго съ бытіемъ камня, обладающаго весьма опредѣленными свойствами — протяженіемъ, непроницаемостью и разнаго рода механическими и химическими силами! Не вѣдать всѣхъ этихъ свойствъ, объявить камень воплощеніемъ чистой категоріи бытія и затѣмъ иронически сопоставлять это опредѣленіе съ логическою категоріей Гегеля, это, право, черезчуръ! Нельзя также не замѣтить, что въ минералахъ нѣтъ никакого стремленія къ растительной жизни. Точно также и въ растеніяхъ не обнаруживается стремленія къ животной жизни; признаки послѣдней являются не у высшихъ формъ, а у низшихъ. Тоже явленіе замѣчается и въ царствѣ животныхъ: по анатомическому строенію, обезьяна представляетъ наибольшее приближеніе къ человѣку, но наибольшее сходство съ человѣческими организаціями представляютъ низшія животныя — пчелы и муравьи. Во всякомъ случаѣ, всѣ эти давно извѣстныя четыре царства представляютъ рѣзко опредѣленные типы, которые не переходятъ другъ въ друга: какъ бы мы ни смотрѣли на происхожденіе человѣка отъ обезьяны, нѣтъ сомнѣнія, что обезьяна, какъ она есть въ дѣйствительности, не превращается въ человѣка, точно также какъ и человѣкъ не превращается въ обезьяну.

Въ совершенно иномъ отношеніи стоятъ другъ къ другу два послѣднія царства, раздѣленные не общимъ сознаниемъ, а воображеніемъ г. Соловьева: царства человѣческое и

Божіе. Различіе между ними г. Соловьевъ полагаетъ въ томъ, что природное челоѣчество разумно стремится къ улучшенію своей жизни и достигаетъ до *идеи* безусловнаго совершенства; духовное же челоѣчество, рожденное отъ Бога, принимаетъ это безусловное совершенство какъ *дѣйствительное* начало того, что должно быть во всемъ и стремится воплотить его въ жизни всего міра (230). Г. Соловьевъ изображаетъ это иными словами, какъ *процессъ собиранія вселенной*. Высшая задача чисто челоѣческой сферы бытія состоитъ въ томъ, чтобы собирать вселенную *въ идею*; задача же царства Божія состоитъ въ томъ, чтобы собирать вселенную въ *дѣйствительности* (стр. 240).

Еслибы подъ именемъ царства Божьяго, осуществляющаго идею совершеннаго нравственнаго порядка, въ которомъ и мертвые должны воскреснуть, г. Соловьевъ разумѣлъ будущую жизнь, то противъ такого противопоставленія его царству челоѣческому ничего нельзя было бы возразить, ибо мы о будущей жизни ровно ничего не знаемъ. Но онъ начало новаго царства полагаетъ въ появленіи христіанства, чѣмъ самымъ исторія челоѣчества разсѣкается на двѣ половины, между которыми лежитъ непроходимая бездна. Высшее выраженіе языческаго міра г. Соловьевъ видитъ въ римскомъ кесарѣ, представляющемъ челоѣка-бога и состоящемъ въ такомъ же отношеніи къ бого-челоѣку, въ какомъ состоитъ обезьяна къ челоѣку (стр. 235—236).

Тутъ мы уже совершенно недоумѣваемъ. Когда царству челоѣческому противопоставляется царство Божіе, то дѣло идетъ не объ одномъ лицѣ Христа, а объ обществѣ вѣрующихъ; неужели же христіане относятся къ язычникамъ, какъ челоѣкъ къ обезьянѣ? Выше было замѣчено, что обезьяна не превращается въ челоѣка, язычники же становились христіанами, и многіе христіане, во времена гоненій, опять дѣлались язычниками. Непонятно, почему г. Соловьевъ для сравненія взялъ одно лице Христа, и почему онъ противопоставилъ ему именно кесаря, а не какого-либо основателя религіи, на примѣръ, Шакіамуни. Вѣроятно, это произошло

отъ того, что иначе приравненіе язычниковъ къ обезьянѣ вышло бы менѣе убѣдительнымъ. Но во всякомъ случаѣ, для сра-  
вненія двухъ царствъ, нужно было вообще сопоставить хри-  
стіанъ съ язычниками. Полагаемъ, что при такомъ сопо-  
ставленіи роль обезьяны нерѣдко выпадала бы на долю пер-  
выхъ. И куда же послѣ этого дѣвается равенство людей,  
которое проповѣдуетъ г. Соловьевъ какъ основу нравствен-  
наго міра? Нехрстіане, по этой теоріи, становятся живот-  
ными низшей породы, принадлежащими къ другому царству,  
какъ паріи въ отношеніи къ браманамъ. Но поразительнѣе  
всего то, что это новое царство является не завершеніемъ  
предыдущаго, а становится въ самой серединѣ историче-  
скаго процесса, который разсѣкается такимъ образомъ на  
двѣ несвязанныя между собою половины. По принятой схемѣ,  
эти двѣ половины должны относиться одна къ другой какъ  
совершеніе къ приготовленію, или какъ совершенство къ  
совершенствованію; что же мы видимъ на дѣлѣ? Человѣче-  
ство продолжаетъ совершенствоваться, какъ и прежде; про-  
должается одинъ и тотъ же процессъ, въ которомъ хри-  
стіанство играетъ существенную роль, однако вовсе не та-  
кую, какую хочетъ придать ему г. Соловьевъ. Въ началѣ  
среднихъ вѣковъ, когда хрстіанство сдѣлалось господствующимъ,  
учители западной церкви дѣйствительно выработали  
теорію царства Божьяго, противоположнаго языческому  
міру, въ родѣ той, которую развиваетъ г. Соловьевъ, и  
римскіе папы пытались эту теорію осуществить на практикѣ;  
но попытка вышла неудачною. Послѣ тысячелѣтней борьбы  
и анархіи обновленное человѣчество возвратилось къ нача-  
ламъ, выработаннымъ языческимъ міромъ; оно пошло учиться  
у давно отжившихъ свой вѣкъ обезьянъ. Наступила эпоха  
Возрожденія. Хрстіанское начало не исчезло, но оно утра-  
тило свое нераздѣльное владычество надъ умами. Идея цар-  
ства Божьяго, которую преслѣдовали средневѣковые свя-  
тители, потеряла всякое значеніе, и свѣтскіе интересы опять  
выступили на первый планъ. Самъ г. Соловьевъ признаетъ,  
что строй древней жизни имѣетъ для насъ не одинъ исто-

рической интересъ: „въ сущности,—говорить онъ,—мы его не пережили“ (стр. 350). „Ожидалось даже полное обновленіе физическаго міра; вмѣсто того и социальнo-нравственный міръ язычества остается доселѣ безъ коренныхъ и окончательныхъ измѣненій“ (стр. 352). Какъ же мирится это признаніе съ принятою схемой? Если появленіе христіанства было дѣйствительно новымъ твореніемъ, то оно должно было пересоздать все человѣчество. Вмѣсто того, прошло почти два тысячелѣтія, а народы все движутся по прежней колеѣ; не говоря уже о томъ, что они, въ теченіи этого долгаго періода, не приблизились ни на шагъ къ указанной цѣли — сдѣлать всѣхъ людей безболѣзненными и бессмертными. Ясно, что историческая теорія г. Соловьева не имѣетъ ничего общаго съ фактами. Построенная на мистическомъ началѣ, она представляетъ только обширное поле для всякаго рода фантазій. Иначе понималъ и изучалъ исторію его почтенный отецъ, памяти котораго посвящена его книга.

## VI.

Историческій процессъ существенно связанъ съ правильнымъ устройствомъ человѣческаго общежитія. Царствіе Божіе, которое должно составлять цѣль всего развитія человѣчества, представляетъ совершенное общество. Это приводитъ г. Соловьева къ разсмотрѣнію нормальныхъ отношеній личности къ обществу.

„Человѣческая личность,—говорить онъ,—и слѣдовательно каждый единичный человѣкъ есть возможность для осуществленія неограниченной дѣйствительности или особая форма безконечнаго содержанія. Въ умѣ человѣка заключается безконечная возможность все болѣе и болѣе истиннаго познанія о смыслѣ всего, а его воля содержитъ въ себѣ такую же безконечную возможность все болѣе и болѣе совершеннаго осуществленія этого всеединого смысла въ данной жизненной средѣ. Человѣческая личность безконечна: это есть аксіома нравственной философіи“ (стр. 252).



Все это можетъ быть совершенно вѣрно; но опять спрашивается: откуда это взято? Съ устраненіемъ метафизики ни о какомъ безконечномъ содержаніи не можетъ быть рѣчи. Для того чтобы знать, способенъ ли человѣкъ своимъ разумомъ познавать безконечное и своею волею осуществлять это безконечное, надобно узучить разумъ и волю въ ихъ существѣ и въ условіяхъ эмпирическаго ихъ существованія; а ничего этого не сдѣлано. Въмѣсто аксіомы, мы имѣемъ тутъ чисто голословное утвержденіе.

Столь же мало подготовлены мы къ этому положенію предшествующимъ развитіемъ нравственныхъ началъ. Изъ трехъ указанныхъ авторомъ нормъ нравственности, къ людямъ относится только вторая — жалость, или состраданіе. Намъ было внушено, что если мы хотимъ, чтобы другіе насъ жалѣли, то и мы должны ихъ жалѣть. О какомъ-либо безконечномъ содержаніи тѣмъ менѣе могло быть рѣчи, что жалость, по теоріи г. Соловьева, распространяется и на животныхъ, которыя подводятся подъ понятіе „себѣ подобныхъ“. Изъ чувства жалости, которымъ, по теоріи г. Соловьева, исчерпывается все содержаніе нравственныхъ отношеній къ себѣ подобнымъ, очевидно нельзя вывести никакого понятія о достоинствѣ человѣческой личности.

Между тѣмъ, для опредѣленія отношенія лица къ обществу установленіе этого понятія совершенно необходимо. И при этомъ важнѣйшее значеніе имѣетъ именно то начало, которое было устранено изъ области нравственныхъ отношеній — начало свободы воли. Все общественное достоинство человѣка и всѣ его права вытекаютъ изъ того, что онъ, по природѣ своей, есть разумно-свободное существо. Какъ скоро это начало устранено, такъ нѣтъ причины, почему бы онъ не могъ быть рабомъ: онъ приравняется къ рабочему скоту, относительно котораго также обязательно чувство жалости. Отъ значенія, которое дается началу свободы, зависитъ опредѣленіе всѣхъ отношеній личности къ обществу — и личныхъ правъ, и предѣловъ принужденія. Безъ этихъ руководящихъ понятій мы остаемся въ полномъ

мракъ или принуждены довольствоваться совершенно голословными утверждениями.

Съ другой стороны, необходимо установить и понятіе объ обществѣ. Г. Соловьевъ указываетъ на то, что единичное лице не есть ничто совершенно обособленное, отдѣленное отъ окружающей сферы, что оно является средоточіемъ безконечнаго множества взаимныхъ отношеній съ другимъ и другими, и отдѣлять его отъ этихъ отношеній значитъ отнимать у него всякое дѣйствительное содержаніе жизни и превращать личность въ пустую возможность существованія. Онъ признаетъ даже такое отрѣшеніе личности отъ окружающей сферы болѣзненною иллюзіей самосознанія и сравниваетъ ее съ положеніемъ загнипнотизированнаго пѣтуха (стр. 251—2). Это опять одно изъ тѣхъ преувеличеній, въ которыя впадаютъ люди, желающіе опровергнуть чужое мнѣніе не путемъ разумныхъ доводовъ, а представляя его въ уродливомъ видѣ. Никто не воображаетъ, что лице можетъ быть отрѣшено отъ всякихъ отношеній къ окружающей сферѣ и къ другимъ людямъ; надобно только знать, въ чемъ состоятъ эти отношенія и какія изъ этого вытекаютъ требованія. „По существенному своему значенію, — говоритъ г. Соловьевъ, — общество не есть внѣшняя граница личности, а внутреннее ея восполненіе, и относительно множественности единичныхъ лицъ общество не есть ихъ ариѣметическая сумма или механической агрегатъ, а нераздѣльная цѣлость общей жизни“ (стр. 255). Что люди нуждаются другъ въ другѣ, это — давно извѣстная истина, хотя тутъ часто трудно сказать, какое это восполненіе: внѣшнее или внутреннее; но что общество не есть только собраніе лицъ, а нераздѣльная цѣлость общей жизни, это надобно выяснить и доказать. Это такое выраженіе, которое не даетъ никакого опредѣленнаго представленія; подъ нимъ можно разумѣть все, что угодно, а потому оно не можетъ служить основаніемъ для какихъ бы то ни было выводовъ. Если этимъ терминомъ обозначаются совокупные интересы, то надобно знать, въ

чемъ они состоятъ, какъ они относятся къ интересамъ отдѣльныхъ лицъ или группъ, и въ какомъ отношеніи они составляютъ нѣчто нераздѣльное и требуютъ совокупной организаціи. Прежде всего надобно опредѣлить, что такое общественная власть, откуда она возникаетъ, каковы ея права, задачи и отношенія къ членамъ общества. Безъ разрѣшенія этихъ вопросовъ всѣ разсужденія объ отношеніяхъ личности къ обществу будутъ только общими фразами, лишенными всякаго существеннаго содержанія и изъ которыхъ, поэтому, можно вывести самыя противоположныя заключенія. Мы увидимъ, что такая именно судьба постигла г. Соловьева. Онъ не потрудился выяснить основныя общественныя понятія, какъ требовалось бы научнымъ изслѣдованіемъ, а ограничивается начертаніемъ общей схемы и указаніемъ исторической послѣдовательности трехъ соотвѣтствующихъ этой схемѣ ступеней общественнаго развитія.

Схема состоитъ въ томъ, что нераздѣльная цѣлость общей жизни отчасти уже осуществлена въ прошломъ и является какъ *преданіе*, отчасти осуществляется въ настоящемъ посредствомъ общественныхъ *служеній*, наконецъ, предвораеетъ будущее въ видѣ *идеала*. Эти три момента обозначаются эпитетами религіознаго, политическаго и пророческаго. Первому соотвѣтствуетъ организація *родовая*, принадлежащая прошлому и сохраняемая въ видѣ семьи, второму—*національно-государственная*, господствующая въ настоящемъ, третьему—*всемірное* общеніе жизни, составляющее идеалъ будущаго (стр. 254).

Читатель, нѣсколько знакомый съ государственнымъ бытомъ, недоумѣваетъ, почему этотъ бытъ ограничивается настоящимъ временемъ, какъ будто у государства нѣтъ ни преданій, ни идеаловъ. Непонятно также, почему родовому порядку спеціально присвоивается названіе религіознаго, тогда какъ первыя государства, по признанію г. Соловьева, основывались на военно-теократическомъ началѣ, а идея всемірнаго общенія развивается въ буддизмъ и въ христіанствѣ. Вѣрно то, что родовой порядокъ предшествуетъ го-

сударственному, но это—историческій фактъ, а не явленіе нравственнаго развитія. Трудно думать, что завоевательныя монархіи, истреблявшія людей тысячами и обращавшія покоренныхъ въ рабство, были порожденіемъ расширеннаго чувства жалости. Г. Соловьевъ старается доказать, что для установленія обширныхъ общественныхъ группъ съ крѣпкою связью членовъ нужна была строжайшая дисциплина, которая была, вмѣстѣ съ тѣмъ, школою человѣческой солидарности и *первымъ подвигомъ собирательнаго аскетизма*, то есть, торжества разума надъ природою (стр. 287). Но онъ не потрудился объяснить, почему для возбужденія состраданія требуется строжайшая дисциплина и зачѣмъ для этого нужны такія обширныя соединенія людей, съ установленіемъ рабства, съ устройствомъ касть, съ египетскими работами. Въ маленькихъ греческихъ республикахъ было гораздо болѣе человѣчнаго, культурнаго и нравственнаго, нежели въ обширныхъ восточныхъ деспотіяхъ. Что касается до аскетизма, то несправедливо, „что появленіе внутренней нравственной силы духа надъ плотью предполагаетъ нѣкоторую степень обезпеченности человѣка отъ разрушительныхъ дѣйствій внѣшней природы“ (стр. 284). Напротивъ, эта обезпеченность его изнѣживаешь. Въ этомъ отношеніи, краснокожія племена Сѣверной Америки далеко опережаютъ любого Европейца.

Всего менѣе можно согласиться съ г. Соловьевымъ относительно того, что онъ говоритъ о всемірномъ общеніи, какъ идеалѣ будущаго. Первое пробужденіе этого сознанія онъ видитъ въ буддизмѣ; но результатъ его, Нирвана, есть чистое ничто, а потому г. Соловьевъ называетъ этотъ универсализмъ *отрицательнымъ*. Положительное содержаніе вырабатывается греческою философіей, но оно ограничивается міромъ идей, а потому, также какъ и первое, остается безплоднымъ: это—универсализмъ *половинный*. Только царство Божіе, открываемое христіанствомъ, дѣйствительно обнимаетъ собою все и есть универсализмъ *положительный*, цѣлый и совершенный. „Нирвана,—говоритъ г. Соловьевъ,—

находится за предѣлами всякаго горизонта; міръ идей, какъ звѣздный кругъ, обнимаетъ землю, но не соединяется съ нею; только воплощенное въ Солнцѣ Правды абсолютное начало проникаетъ въ глубь земной дѣйствительности, творить въ ней новую жизнь и осуществляется, какъ новый порядокъ бытія—какъ всецѣлое царство Божіе—*virtus ejus integra, si versa fuerit in terram* (сила его цѣла, если обратится въ землю). А безъ земли—замѣчаетъ г. Соловьевъ,—нѣтъ и неба для человѣка“ (стр. 316—7).

Когда г. Соловьевъ говоритъ объ отрицательномъ значеніи и бесплодности буддизма, онъ забываетъ, что собственная его мораль, также какъ мораль буддистовъ, ограничивается состраданіемъ и что въ дѣйствительности эта мораль, при всей своей недостаточности, далеко не осталась бесплодною. Онъ забываетъ и то, что греческая философія не ограничилась развитіемъ міра идей. Уже у Платона вселенная представляется одушевленнымъ животнымъ, которое Божество создаетъ изъ идей и матеріи, устрояя послѣднюю сообразно съ первыми. Аристотель же прямо протестуетъ противъ обособленности идей и вводитъ ихъ въ глубину жизни. Того же направленія держались и стоики. Но всего удивительнѣе забывчивость г. Соловьева относительно христіанства. Выставляя царство Божіе, какъ земной идеаль, онъ забылъ, что Христось сказалъ: „царство мое не отъ міра сего“. Вѣдь это всѣмъ извѣстно; какъ же можно было обойти это изреченіе и представлять дѣло въ совершенно превратномъ видѣ?

Существенная ошибка г. Соловьева состоитъ въ томъ, что онъ христіанскій идеаль будущей жизни, съ воскресеніемъ мертвыхъ, хочетъ сдѣлать результатомъ настоящаго развитія человѣчества. Отсюда требованіе безсмертія и нетлѣнности. Само по себѣ, это заблужденіе было бы довольно невиннымъ; но бѣда въ томъ, что онъ свое царствіе Божіе хочетъ вводить принудительными мѣрами, дѣйствіемъ государственной власти, а это ведетъ къ полному отрицанію свободы человѣка.

Весьма назидательна въ этомъ отношеніи глава о нравственномъ субъективизмѣ. „Является христіанство съ евангеліемъ царствія, съ идеаломъ безусловно высокимъ, съ требованіемъ абсолютной нравственности. Должна ли эта нравственность быть чисто *субъективною*. — спрашиваетъ г. Соловьевъ, — исчерпываться только внутренними состояніями и единоличными дѣйствіями субъекта?“ Еслибы совершенная нравственность признавалась субъективною въ томъ смыслѣ, что она должна быть усвоена лицомъ, то это не подлежитъ сомнѣнію. Но вопросъ состоитъ въ томъ: „какимъ образомъ это нравственное совершенство достигается отдѣльнымъ лицомъ, исключительно ли путемъ внутренней работы каждаго надъ собою и провозглашенія ея результатовъ, или же съ помощью извѣстнаго общественнаго процесса, дѣйствующаго не только лично, но и собирательно?“ Г. Соловьевъ рѣшительно становится на сторону послѣдняго мнѣнія. „Думать, что одной душевной доброты достаточно, чтобы создать совершенную общественную среду, — говоритъ онъ — значитъ переходить въ ту область, гдѣ младенцы рождаются изъ розовыхъ кустовъ и гдѣ нищія, за неимѣніемъ хлѣба, ѣдятъ сладкіе пирожки“ (стр. 322—3).

Мы стоимъ тутъ въ глубинѣ вопроса объ отношеніяхъ личности къ обществу. Дѣло идетъ о принудительномъ характерѣ нравственныхъ требованій, о свободѣ человѣка, о правахъ совѣсти. Можно ожидать, что г. Соловьевъ все это подвергнетъ основательному и всестороннему изслѣдованію. Ничуть не бывало: онъ ограничивается анекдотомъ. Поговоривъ кое-что объ Одиссеѣ и рассказавъ, какъ чувствительный герой этой поэмы жестоко относился къ своимъ невѣрнымъ слугамъ, онъ повѣствуетъ, на основаніи изданныхъ документовъ, что въ сороковыхъ годахъ нынѣшняго столѣтія въ Елатомскомъ уѣздѣ, Тамбовской губерніи, былъ свирѣпый помѣщикъ, о подвигахъ котораго правительство сочло нужнымъ произвести слѣдствіе; но на повальномъ обыскѣ въ уѣздѣ большинство дворянъ

отозвалось, что означенный помѣщикъ — благородный человекъ, истинный христіанинъ и исполняетъ всѣ христіанскіе обряды; несмотря на то, что слѣдствіемъ было обнаружено, что въ деревнѣ не было ни одного крестьянина не избитаго и ни одной женщины не поруганной, извергъ былъ освобожденъ отъ уголовной отвѣтственности. Г. Соловьевъ рассказываетъ этотъ анекдотъ не затѣмъ, чтобы показать, что такое былъ въ то время повальный обыскъ и каковы были порядки, при которыхъ явный злодѣй освобождался отъ отвѣтственности; онъ приводитъ этотъ случай какъ доказательство, что въ теченіи трехъ тысячъ лѣтъ со времянь героевъ Гомера, несмотря на появленіе христіанства, „никакой существенной и прочной переменъ въ жизни и нравственномъ сознаніи людей не совершилось“. Но произошло освобожденіе крестьянъ, „и вотъ мы видимъ, что этотъ внѣшній государственный актъ сразу поднимаетъ у насъ уровень внутренняго нравственнаго сознанія, то-есть дѣлаетъ то, чего не могли сдѣлать сами по себѣ тысячелѣтія нравственной проповѣди... Эта проповѣдь получила силу только тогда, когда воплотилась въ организованныхъ властно мѣропріятіяхъ. Благодаря внѣшнему стѣсненію, звѣрскіе инстинкты потеряли возможность проявляться, должны были перейти въ бездѣйственное состояніе, отъ неупражнения постепенно атрофировались и у большинства исчезли и перестали передаваться слѣдующимъ поколѣніямъ“ (стр. 332).

Г. Соловьевъ не спрашиваетъ себя: кто же установилъ и поддерживалъ тотъ порядокъ вещей, который подавалъ поводъ къ такимъ вопіющимъ злоупотребленіямъ? Очевидно, та самая государственная власть, которая его отмѣнила. Единственное заключеніе, которое онъ могъ бы сдѣлать изъ своего анекдота, состоитъ въ томъ, что государство не должно вводить учреждений, уничтожающихъ человѣческую свободу и тѣмъ узаконяющихъ насилие и развращающихъ общество. Историкъ такой выводъ показался бы, безъ сомнѣнія, крайне одностороннимъ. Онъ знаетъ, что уста-

новленіе крѣпостнаго права было дѣломъ государственной необходимости: нужно было связать и скрѣпить общественные элементы, чтобъ организовать прочное и сильное государство. Крѣпостное право сослужило свою историческую службу и было отмѣнено, когда оно перестало быть нужнымъ. Самъ г. Соловьевъ признаетъ историческую пользу деспотическихъ государствъ. Но для безусловнаго моралиста рабство и крѣпостное право могутъ представляться учрежденіями, которыя должны быть безусловно отвергнуты. Еслибы г. Соловьевъ сталъ на эту точку зрѣнія, его можно было бы обвинить въ излишнемъ ригоризмѣ, но не въ извращеніи нравственности. вмѣсто того, что же онъ дѣлаетъ? Онъ великій актъ признанія человѣческой свободы обращаетъ въ аргументъ противъ нея самой. Свобода объявляется безсильною къ добру, потому что ее подавляли, а признаніе ея должно служить доказательствомъ, что ее слѣдуетъ отвергнуть. Поистинѣ изумительная логика! „Нравственная природа человѣка въ своихъ субъективныхъ основахъ неизмѣнна—говоритъ г. Соловьевъ.—Также и относительное число добрыхъ и злыхъ людей, надо полагать, не измѣняется. Несомнѣнно, наконецъ, и то, что высочайшія нравственныя идеи и идеалы сами по себѣ, отвлеченно взятые, никакого прочнаго улучшенія въ жизни и нравственномъ сознаніи не производятъ... И произошелъ этотъ внезапный прогрессъ только потому, что организованная общественная сила вдохновилась нравственными требованіями и превратила ихъ въ объективный законъ жизни“ (стр. 333).

Итакъ, христіанская проповѣдь не послужила ни къ чему. По теоріи г. Соловьева, Христось долженъ былъ обратиться не къ рыбакамъ и нищимъ, а къ земнымъ владыкамъ, къ Тиверію и Нерону, съ увѣщаніемъ насильственно водворить возвѣщенное имъ царство Божіе. Христіанство не нравственною проповѣдью завоевало міръ, а властными мѣропріятіями, разрушеніемъ языческихъ храмовъ, истребленіемъ еретиковъ, кострами инквизиціи. Прежде г. Со-



Соловьевъ признавалъ, что согласіе собирательной воли въ человечествѣ на воссоединеніе съ Божествомъ должно быть совершенно свободнымъ. Онъ утверждалъ даже, что Христосъ отошелъ отъ земли именно затѣмъ, „чтобъ оно не было дѣломъ преобладающей силы, а настоящимъ нравственнымъ актомъ, или исполненіемъ внутренней правды“ (стр. 249). Теперь оказывается, что онъ удалился затѣмъ, чтобы предоставить правителямъ міра исполнять его волю путемъ властныхъ мѣропріятій. „Принципъ абсолютнаго добра,—говоритъ г. Соловьевъ,—требуетъ, чтобы человѣческое общество становилось *организованною нравственностью*“ (стр. 333), и притомъ не на низшихъ только ступеняхъ, а на самыхъ высшихъ. „Всякая степень нравственнаго сознанія неизбежно стремится къ своему лично-общественному осуществленію, и отличіе высшей и окончательной степени отъ низшихъ не въ томъ, конечно, что на ней нравственность остается навсегда только субъективною, то-есть неосуществленною, безсильною,—странное было бы это преимущество!—а въ томъ, что это осуществленіе должно быть *всеобъемлющимъ*“ (стр. 334).

Стало-быть, отличіе низшихъ ступеней отъ высшихъ заключается въ томъ, что на первыхъ кое-что предоставляется свободѣ, а на послѣднихъ уже ничего. Желательно было бы знать, должно ли и самое воскресеніе мертвыхъ совершиться путемъ правительственныхъ распоряженій. Прежде г. Соловьевъ допускалъ, что совершенное общество не можетъ быть создано внѣшнимъ и насильственнымъ образомъ (стр. 319); теперь онъ объ этомъ забываетъ. „Требованіе этого согласія“ (всѣхъ общественныхъ образованій и расчлененій согласно безусловному нравственному началу), говоритъ онъ, „отнимаетъ всякое оправданіе у моральнаго субъективизма, который держится за ложно понятый интересъ нравственной автономіи“ (стр. 395). Г. Соловьевъ устраняетъ это неприятное начало, имѣющее притязаніе на независимость, аргументомъ, который могъ бы усвоить себѣ Торквемада. „Воля,—говоритъ онъ,—должна опредѣлять-

ся къ дѣйствіямъ исключительно изъ себя самой; всякое ея подчиненіе какому-нибудь извнѣ идущему предписанію или повелѣнію нарушаетъ ея самозаконность и потому должно быть признано недостойнымъ. Но когда дѣло идетъ объ организаціи общественной среды по началу безусловнаго добра, то ясно, что такая организація есть не ограниченіе, а *исполненіе* личной нравственной воли,—есть то самое, чего она хочетъ. Я, какъ нравственное существо, *хочу*, чтобы на землѣ царствовало добро, я *знаю*, что одинъ не могу этого достигнуть, и я *вижу* собирательную организацію, предназначенную для этой *моей* цѣли,—ясно, что эта организація не только не ограничиваетъ меня, а, напротивъ, снимаетъ съ меня мою индивидуальную ограниченность, расширяетъ и усиливаетъ мою нравственную волю. Каждый, поскольку его воля нравственна, внутренне участвуетъ въ этой всеобщей организаціи нравственности, и ясно, что могущія отсюда вытекать внѣшнія ограниченія для отдѣльных лицъ утверждаются ихъ собственнымъ *высшимъ* (!!)-рѣшеніемъ и, слѣдовательно, никакъ не могутъ нарушать моральной самозаконности. Для человѣка нравственно настроеннаго важно здѣсь только одно: чтобы собирательная организація человѣчества *дѣйствительно* подчинялась безусловному нравственному началу, чтобы лично-общественная среда *дѣйствительно* становилась *организованнымъ добромъ*“ (стр. 335—336).

Итакъ, еретика или богоотступника сажаютъ въ тюрьму или даже сжигаютъ для спасенія его души и для сохраненія другихъ отъ пагубныхъ ученій, и при этомъ его увѣряютъ, что онъ самъ, какъ нравственное существо, долженъ этого хотѣть, что это—исполненіе его собственной высшей воли. Этотъ аргументъ прямо взятъ изъ іезуитской морали.

И не говорите, что вы не признаете насилія въ дѣлахъ вѣры. Вся ваша нравственность основана на религіи; вы хотите водворить царство Христово, то-есть, по существу своему, религіозное общество, и хотите дѣлать это власт-

ными мѣропріятіями, замѣняющими внутреннія рѣшенія совѣсти принудительнымъ внѣшнимъ закономъ. Вы сами признаете, что единственный вашъ интересъ заключается не въ томъ, чтобы добро царствовало въ сердцахъ, а въ томъ, чтобы оно было организовано, какъ принудительное устройство человѣческихъ обществъ. И этимъ дѣйствіямъ власти вы не полагаете никакихъ границъ: организованное добро должно быть безусловнымъ и всеобъемлющимъ. Въ виду этого требованія то, что вы называете моральнымъ субъективизмомъ, то-есть человѣческая свобода и права совѣсти, отвергается вами какъ ложь. Для нихъ не остается тутъ ни малѣйшей лазейки.

И всѣ эти по-истинѣ чудовищные выводы дѣлаются на основаніи анекдота изъ старой провинціальной жизни!! Вотъ что значитъ привычка писать журнальныя статьи: теряется смыслъ различія между доказательствомъ и эффектомъ.

На читателя эта глава въ сочиненіи г. Соловьева производитъ удручающее впечатлѣніе. Нравственное его чувство возмущается этимъ полнымъ презрѣніемъ къ тому, что составляетъ для человѣка святыню. Но прочитавъ слѣдующую главу, о нравственной основѣ общественности, онъ успокоивается, ибо въ ней говорится совершенно противоположное тому, что было сказано въ предыдущей. Тамъ парящая въ облакахъ мысль г. Соловьева носилась въ одну сторону, здѣсь она носится въ другую. Тамъ онъ представлялся послѣдователемъ Торквемады, тутъ онъ является чистымъ анархистомъ.

Отличіе человѣческихъ обществъ отъ животнаго общежитія г. Соловьевъ полагаетъ въ томъ, что человѣкъ, какъ нравственное существо, имѣетъ безусловное достоинство и безусловное право на существованіе и на свободное развитіе своихъ положительныхъ силъ. Это право, основанное на формальной безконечности разума во всякомъ человѣкѣ, дѣлаетъ то, что онъ всегда долженъ разсматриваться какъ цѣль, а не какъ средство, или орудіе для блага другихъ лицъ, или цѣлыхъ классовъ, или даже большинства другихъ

людей. По мнѣнію г. Соловьева, это право лица, по существу своему, *безусловно*, тогда какъ права общества на лице, напротивъ, *обусловлены* признаніемъ личного права. Изъ этого г. Соловьевъ выводитъ, что „общество можетъ обязывать лице къ чему бы то ни было лишь черезъ актъ его собственной воли; иначе это будетъ не обязательствомъ лица, а лишь употребленіемъ вещи“ (стр. 343—4). Согласно съ этимъ, г. Соловьевъ утверждаетъ, что „общее благо, или общая польза, чтобы имѣть значеніе нравственнаго принципа, должны быть въ полномъ смыслѣ общими, то-есть относиться не къ многимъ только или большинству, а ко *всѣмъ безъ исключенія*“.

Лишь при этомъ условіи каждое лице остается цѣлю, а не служитъ только средствомъ для другихъ. „Принципъ чело-вѣческаго достоинства,—заключаетъ авторъ,—или безусловное значеніе cadaго лица, въ силу котораго общество опредѣляется какъ внутреннее свободное согласіе всѣхъ,—вотъ *единственная* нравственная основа общества“ (стр. 345).

Мы опять остаемся въ полномъ недоумѣніи. Въ предыдущей главѣ личное начало въ нравственности отвергалось, какъ ложь, и требовалось водвореніе царства Божьяго властными мѣрами; здѣсь, напротивъ, личное начало становится безусловнымъ правомъ, съ которымъ общественная власть постоянно должна сообразоваться, такъ что ни одной мѣры нельзя провести безъ согласія всѣхъ и cadaго. Желательно знать, какимъ образомъ могли бы осуществиться тѣ мѣропріятія, на которыя въ предыдущей главѣ указывалъ г. Соловьевъ, именно, освобожденіе крестьянъ въ Россіи и освобожденіе Негровъ въ Сѣверной Америкѣ, еслибы для проведенія ихъ потребовалось согласіе всѣхъ и cadaго? Извѣстно, что первое было совершено властью, которая не требовала ничьего согласія, вслѣдствіе чего преобразование совершилось мирнымъ путемъ; во второмъ же случаѣ, когда требовалось согласіе заинтересованныхъ лицъ, для проведенія этой мѣры пришлось истребить многія тысячи людей. Можно думать, что при такомъ условіи нельзя

будетъ провести никакого закона. Законы противъ воровства и мошенничества навѣрное встрѣтятъ протесты со стороны профессиональных воровъ и мошенниковъ. Система г. Соловьева есть польское: *ne позволямъ*, возведенное въ безусловное правило. Руссо, въ своемъ фантастическомъ построении общественнаго договора, пытался отличить общую волю, то-есть то, въ чемъ всѣ согласны, отъ воли всѣхъ, представляющей только сумму частныхъ волей и выражающей перевѣсъ большинства надъ меньшинствомъ. Но при всѣхъ несообразностяхъ своего построения, Руссо все-таки имѣлъ въ виду маленькую общину, гдѣ народъ можетъ весь собраться на площади; требовать же единогласія для всемирной организациі безусловнаго добра, это—нѣчто такое, что превосходитъ всякое воображеніе. Никакъ нельзя себѣ представить, что можно подъ этимъ разумѣть. Мы увидимъ далѣе, что въ конечной организациі человѣчества о свободѣ лица нѣтъ болѣе рѣчи и что все окончательно предоставляется правительственному полновластію.

Но этимъ не ограничиваются сюрпризы, которые готовить намъ г. Соловьевъ. Въ предыдущемъ мы видѣли, что онъ всю нравственность основываетъ на религіозномъ чувствѣ. Онъ въ царствѣ Божіемъ, возвышенномъ Христомъ, видитъ идеаль, къ которому идетъ человѣчество и который окончательно долженъ осуществиться во всемирной организациі добра. И точно, подобная организациі представляется сколько-нибудь возможной единственно при нераздѣльномъ господствѣ религіознаго духа, особенно если для каждой мѣры требовать единогласія всего человѣческаго рода. Но вдругъ мы узнаемъ, что религія вовсе даже не можетъ быть основаніемъ нравственной организациі человѣчества. „То, что само по себѣ можетъ быть и не быть нравственнымъ,—говоритъ г. Соловьевъ,—очевидно должно получить отъ другого то или это опредѣленіе, а никакъ не можетъ самостоятельно служить чему-нибудь нравственною основой, то-есть, сообщать другимъ такой характеръ, котораго сама не имѣетъ. Но несомнѣнно,

что религія можетъ быть и не быть нравственною. Какимъ же образомъ такая религія, какъ, напримѣръ, культы Молоха или Астарты... могутъ служить для чего-нибудь нравственною основой, когда ихъ собственное существо есть прямая противоположность всякой нравственности? Поэтому,—заключаетъ г. Соловьевъ,—когда намъ указываютъ на религію, какъ на нравственную основу общества, то нужно еще посмотрѣть, имѣетъ ли сама эта религія нравственную основу, согласна ли она съ нравственнымъ началомъ; слѣдовательно, послѣднимъ основаніемъ и критеріемъ остается это начало, а не религія“ (стр. 346). Напротивъ, „принципъ безусловнаго права человѣческой личности ни отъ кого и ни отъ чего не зависитъ, но лишь въ зависимости отъ него общества и учрежденія получаютъ нравственный характеръ“ (стр. 328). А такъ какъ многихъ нравственныхъ основъ, въ собственномъ смыслѣ, быть не можетъ, какъ не можетъ быть многихъ верховныхъ благъ или многихъ нравственностей (стр. 345), то оно и есть единственное истинное основаніе общежитія.

Какъ же все это понять? Очевидно, мы имѣемъ передъ собою два противоположныя теченія мысли, не находящіяся ни въ какомъ отношеніи другъ къ другу. Не утвердивъ предварительно философскихъ основаній своего ученія, авторъ попеременно склоняется то на ту, то на другую сторону, смотря по тому, куда несетъ его минутная волна. Но въ концѣ концовъ, какъ увидимъ, рѣшительно беретъ верхъ мистическое настроеніе, съ чѣмъ связано и полное подавленіе свободы.

## VII.

Осуществленіе безусловнаго нравственнаго идеала въ человѣческихъ обществахъ встрѣчаетъ, по мнѣнію г. Соловьева, кромѣ личныхъ страстей и пороковъ, тройкое препятствіе въ трехъ формахъ собирательнаго зла: во враждѣ между различными народами, въ отношеніяхъ общества къ преступникамъ, наконецъ во враждѣ между

различными общественными классами. Отсюда тройкій вопросъ: національный, уголовный и экономическій.

Съ удовольствіемъ отмѣчаемъ, что національный вопросъ, несмотря на нѣкоторыя довольно существенныя невѣрности въ историческихъ взглядахъ и нѣкоторое преувеличеніе въ выводахъ, разрѣшается г. Соловьевымъ правильно. Признавая вполнѣ все значеніе народности, какъ особенной формы общечеловѣческаго содержанія, и оправдывая привязанность къ ней лицъ, входящихъ въ ея составъ, онъ возстаетъ противъ всякой національной исключительности и въ особенности противъ всякаго враждебнаго отношенія къ другимъ. Онъ справедливо замѣчаетъ, что всѣ историческіе народы, имѣвшіе влияніе на судьбы челоуѣчества, „въ эпохи своего расцвѣта и величія, полагали свое значеніе, утверждали свою народность не въ ней самой, отвлеченно взятой, а въ чемъ-то всеобщемъ, *сверхнародномъ*, во что они вѣрили, чему служили и что осуществляли въ своемъ творчествѣ—національномъ по источнику и способамъ выраженія, но вполнѣ универсальномъ по содержанію, или по своимъ предметнымъ результатамъ. Народы,—говоритъ г. Соловьевъ,—живутъ и дѣйствуютъ не во имя себя, или своихъ матеріальныхъ интересовъ, а во имя своей идеи, т. е. того, что для нихъ всего важнѣе и что нужно всему міру, чѣмъ они могутъ послужить ему—они живутъ не для себя только, а для всѣхъ. То, во что народъ вѣритъ и что съ вѣрою дѣлаетъ, онъ непремѣнно признаетъ хорошимъ *безусловно*, хорошимъ не какъ свое, а само по себѣ, слѣдовательно для всѣхъ,—и таковымъ оно обыкновенно оказывается“ (стр. 385). Прилагая къ народамъ высшее нравственное правило, г. Соловьевъ говоритъ, что „мы должны любить всѣ народности, какъ свою собственную. Этою заповѣдью утверждается патріотизмъ, какъ естественное и основное чувство, какъ прямая обязанность лица къ своему ближайшему собирательному цѣлому, и въ тоже время это чувство освобождается отъ зоологическихъ свойствъ національнаго эгоизма, или націонализма, становясь основой и мѣриломъ для положительнаго

отношенія ко всѣмъ другимъ народностямъ, сообразно безусловному и всеобъемлющему нравственному началу... Если такое отношеніе станетъ дѣйствительнымъ правиломъ, то національныя различія сохранятся и даже усилятся, сдѣлаются болѣе яркими, и исчезнутъ только враждебныя различія и обиды, составляющія коренное препятствіе для нравственной организациі человѣчества“ (стр. 388—9).

Противъ всего этого, съ точки зрѣнія нравственной и теоретической, можно сказать только то, что требованіе любить чужія народности, какъ свою собственную, трудно согласить съ ближайшими обязанностями къ отечеству. Я могу жертвовать собою для другихъ, но ни въ какомъ случаѣ не въ правѣ жертвовать своимъ отечествомъ. Напротивъ, я обязанъ его защищать противъ всякихъ нападеній. тогда какъ относительно другихъ народностей эта обязанность не существуетъ. Отечество потому и есть отечество, что оно намъ ближе и дороже всего. Любить чужое отечество такъ же какъ свое собственное, столь же мало возможно, какъ любить чужихъ родителей наравнѣ съ своими. Вѣрно только то, что любовь къ своему не требуетъ вражды къ чужому. Какъ нравственное, а не фізіологическое начало, любовь должна распространяться на всѣхъ. Конечно, практика весьма далека отъ этого идеала; но полезно объ этомъ напоминать.

Совершенно иное сужденіе мы должны произнести на счетъ вопроса экономическаго, который, отступая отъ хода мыслей автора, мы рассмотримъ прежде уголовнаго, такъ какъ послѣдній приведетъ насъ къ болѣе общему вопросу объ отношеніи права къ нравственности.

Г. Соловьевъ начинаетъ съ положенія, что „безнравственно по существу всякое практическое утвержденіе чего-нибудь внѣ его должной связи или соотношенія со всѣмъ. Такъ, когда частная, обусловленная и потому зависимая дѣятельность утверждается, какъ безусловно самостоятельная и цѣлая сфера, то такое утвержденіе, будучи въ теоріи ложно, на дѣлѣ безнравственно и можетъ породить только бѣдствія и грѣхи“ (стр. 431).



Читатель и тутъ остается въ полномъ недоумѣннн: откуда берется подобное правило и какой его смыслъ? Авторъ говоритъ о практическомъ утвержденн *чего-нибудь* внѣ связи со *всѣмъ*: стало-быть, всякое практическое дѣйствне безнравственно, если, предпринимая его, человекъ не имѣетъ въ виду его связи со всей вселенной. Я хочу, напримѣръ, защитить свой огородъ отъ пасущихся животныхъ и нанимаю работника копать канаву, и онъ добросовѣстно исполняетъ это дѣло, или я хочу строить домъ и заказываю планъ архитектору: что же, мы оба поступаемъ безнравственно, если при этомъ не имѣемъ въ виду рѣшенн всѣхъ мировыхъ вопросовъ, — отношенн права къ нравственности, государства къ церкви, національности къ человечеству? Или, можетъ-быть, это положенн относится не вообще къ *чему-нибудь*, а къ отдѣльнымъ сферамъ дѣятельности, напримѣръ къ ремеслу портного или сапожника: и онъ является безнравственнымъ человекомъ, если онъ не понимаетъ связи своего ограниченного и почтенного ремесла съ отношеннми экономическихъ, нравственныхъ и государственныхъ силъ въ цѣломъ мнрѣ. Право, не дурно бы выражаться понятнѣе; вѣдь философн не избавляетъ отъ точности. И откуда выводится такое странное положенн? Подъ которую изъ означенныхъ трехъ нормъ нравственности можетъ оно быть подведено? Принадлежитъ ли оно къ аскетизму, къ жалости или къ благоговѣнню? Если г. Содовьевъ хочетъ этимъ сказать, что портной, исполняя свое ремесло, долженъ быть вмѣстѣ нравственнымъ человекомъ, сдерживать свои страсти, жалѣть о другихъ и почитать Бога, то никто, конечно, въ этомъ не сомнѣвается; но эта банальная истина не можетъ служить аргументомъ противъ кого бы то ни было и во всякомъ случаѣ должна быть выражена болѣе яснымъ языкомъ.

Изъ дальнѣйшаго изложенн оказывается, что тутъ дѣло идетъ вовсе даже не о практическомъ утвержденн чего-нибудь, а о теоретическомъ изученнн отдѣльной сферы внѣ связи съ другими. Безнравственною объявляется классическая политическая экономн за то, что она изучала

экономическія явленія, не связывая ихъ съ нравственными. Но вѣдь это относится ко всѣмъ спеціальнымъ наукамъ. Физика должна быть объявлена безнравственною за то, что она изучаетъ отдѣльную область явленій, внѣ связи съ химіей, біологіей, исторіей, политикой. Безнравственно утверждать, что математика имѣетъ свои, исключительно ей принадлежащія начала, изъ которыхъ вытекаетъ цѣлый міръ именно ей свойственныхъ законовъ и отношений. Въ дѣйствительности, каждая наука изучается отдѣльно отъ другихъ; затѣмъ связь ихъ другъ съ другомъ составляетъ предметъ новаго, дальнѣйшаго изслѣдованія, которое нерѣдко представляетъ значительныя трудности и можетъ быть болѣе или менѣе удачно; во всемъ этомъ нѣтъ ровно ничего безнравственнаго. Бѣдный Адамъ Смитъ, на котораго обрушивается г. Соловьевъ, какъ на родоначальника лжи и безнравственности, никогда не думалъ отрицать нравственныя начала; онъ самъ былъ преподавателемъ нравственной философіи и написалъ объ этомъ цѣлую книгу. Но онъ видѣлъ рядъ экономическихъ явленій и старался ихъ изучить и понять управляющіе ими законы. Онъ сдѣлалъ это съ изумительною ясностью и полнотою, вслѣдствіе чего его ученіе имѣло громадное вліяніе на все послѣдующее развитіе европейской промышленности и законодательствъ. Съ другой стороны, онъ видѣлъ другой рядъ, явленій, нравственныхъ и точно также старался ихъ изучить. Результаты своихъ изслѣдованій онъ изложилъ въ сочиненіи: *Теорія нравственныхъ чувствъ*. Оно вышло менѣе удачно, нежели первое, ибо для опредѣленія нравственныхъ началъ недостаточно однихъ наблюдений: нужно возвыситься въ область метафизики, а Адамъ Смитъ былъ плохой метафизикъ. Но нельзя же ставить это ему въ вину и обвинять его за это въ безнравственности. Напротивъ, всѣ его писанія проникнуты самымъ искреннимъ нравственнымъ чувствомъ.

Нельзя считать безнравственнымъ и то начало личнаго интереса, которое Адамъ Смитъ призналъ движущею пружиной экономическихъ явленій. Это начало, которое г. Со-

ловьевъ громить подь именемъ своекорыстія, страсти къ приобрѣтенію и жажды наслажденій, есть то самое, которое онъ окрестилъ неудачнымъ названіемъ права на благополучіе. Всякій человѣкъ естественно стремится къ поддержанію себя и своей семьи и къ улучшенію своего состоянія. Это и составляетъ источникъ всей его экономической дѣятельности. Но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что этимъ узаконяются всякія мошенничества, обманы и поддѣлки, какъ утверждаетъ г. Соловьевъ. Экономическія явленія, изслѣдованныя Адамомъ Смитомъ, имѣли бы точно также мѣсто въ предположеніи, что всѣ люди безусловно честны. Обманы и поддѣлки преслѣдуются закономъ и при настоящихъ условіяхъ, и никто изъ экономистовъ не утверждалъ, что этого не должно быть. Никто также не говорилъ, что экономическій интересъ исключаетъ нравственныя отношенія къ другимъ людямъ. Утверждаютъ только, что экономическій интересъ, источникомъ котораго служитъ естественное и законное стремленіе человѣка улучшать свое состояніе, порождаетъ между людьми особеннаго рода отношенія, имѣющія своеобразный характеръ и управляемая законами, которые надобно изучить.

Но г. Соловьевъ отвергаетъ самое существованіе экономическихъ законовъ. По его мнѣнію, это ничто иное какъ вымыселъ плохой ребяческой метафизики, не имѣющей и тѣни основанія въ дѣйствительности и порожденной лишь полнымъ непониманіемъ того, что такое законъ „въ строго научномъ смыслѣ“. Г. Соловьевъ объясняетъ невѣжественнымъ экономистамъ, что закономъ въ научномъ смыслѣ называется не то, что *обыкновенно бываетъ*, а то, что не допускаетъ никакихъ исключеній; это „такая связь явленій, которая имѣетъ въ своей сферѣ свойство всеобщности и необходимости, то-есть, непременно обнаруживается въ каждомъ случаѣ“ (стр. 434). Таковы всѣ законы природы, и таковъ же законъ государственный, который, „хотя и есть дѣло рукъ человѣческихъ“, однако „имѣетъ силу непреложную, не допуская *никакого* исключенія“ (стр. 437).

Ничего подобнаго не представляютъ такъ-называемые экономическіе законы, напримѣръ, наиболѣе элементарный и наименѣе спорный изъ всѣхъ—законъ предложенія и требованія. Всякій воленъ отъ него отступить: „торговецъ можетъ, въ видахъ благотворенія, понизить цѣну своего товара, хозяинъ цѣну своей квартиры. Правительство можетъ устанавливать обязательныя для всѣхъ таксы. Ясно, слѣдовательно,—заключаетъ г. Соловьевъ,—что никакихъ самостоятельныхъ экономическихъ законовъ, никакой экономической необходимости нѣтъ и быть не можетъ“. А за устраненіемъ ихъ остается въ силѣ „общее требованіе разума и совѣсти, чтобы и эта область подчинялась высшему нравственному началу, чтобы и въ экономической своей жизни общество было организованнымъ осуществленіемъ добра... Самостоятельный и безусловный законъ для человѣка, какъ такого, одинъ—нравственный, и необходимость одна—нравственная“ (стр. 440).

Эта аргументація показываетъ, что г. Соловьевъ, въ своемъ страстномъ желаніи поучать невѣжественныхъ экономистовъ, не позаботился о томъ, чтобы предварительно выяснить себѣ хорошенько, что такое физическіе и государственные законы и какъ они дѣйствуютъ. Въ физическомъ мірѣ существуютъ многообразныя силы, изъ которыхъ каждая имѣетъ свой законъ. Пока сила дѣйствуетъ безпрепятственно, этотъ законъ проявляется вполнѣ; но какъ скоро есть столкновеніе съ другою силой, такъ является и уклоненіе отъ закона. Безусловнаго тутъ ничего нѣтъ, ибо всѣ силы, находясь во взаимодействіи, обусловлены другъ другомъ; но это не мѣшаетъ каждой изъ нихъ имѣть свой законъ, который управляетъ собственно ея дѣйствіями и изучается какъ таковой, отдѣльно отъ другихъ.

Возьмемъ, напримѣръ, самые общіе изъ всѣхъ законовъ, которые менѣе всѣхъ подвержены постороннимъ вліяніямъ, законы астрономическіе. Одинъ изъ основныхъ законовъ, опредѣляющихъ движенія свѣтилъ, гласитъ, что планеты движутся вокругъ солнца по эллиптическимъ путямъ. Зна-

читать ли это, что планеты совершаютъ свой путь *безусловно* по эллипсамъ? Ничуть не бывало. Пути планетъ подвергаются постояннымъ пертурбаціямъ, или уклоненіямъ отъ правльнаго хода, вслѣдствіе дѣйствія другихъ планетъ, мимо которыхъ онѣ проходятъ, и эти пертурбаціи принимались, какъ факты, пока не было выяснено математически, что въ суммѣ онѣ уравниваются другъ друга, вслѣдствіе чего совокупная система остается неизмѣнною. Нѣчто подобное происходитъ и относительно закона предложенія и спроса. Могутъ быть уклоненія въ ту и другую сторону, но въ общемъ итогъ устанавливается средній уровень, опредѣляемый отношеніемъ количества предлагаемыхъ товаровъ къ количеству требуемыхъ товаровъ.

Возьмемъ другой законъ, болѣе подверженный нарушеніямъ, законъ паденія тѣлъ. Онъ формулируется чисто-математически и состоитъ въ томъ, что тѣла, находящіяся на поверхности земли, падаютъ вертикально, въ направленіи къ ея центру, причемъ проходимыя пространства пропорціональны квадратамъ времени. Въ дѣйствительности, падаютъ ли тѣла когда-нибудь такимъ образомъ? Никогда: для этого нужны условія, которыя въ дѣйствительности не существуютъ и могутъ быть созданы только приблизительно, искусственнымъ путемъ. Для точнаго дѣйствія этого закона нужно безвоздушное пространство; какъ же скоро есть сопротивляющаяся среда, такъ есть и уклоненіе отъ закона. Въ безвоздушномъ пространствѣ всѣ тѣла, тяжелыя и легкія, падаютъ съ одинакою скоростью, а сопротивление воздуха производитъ совершенно другія явленія. Точно также и направленіе къ центру земли измѣняется всякимъ дуновеніемъ вѣтра, который можетъ падающее тѣло отнести въ сторону или унести вверхъ. Человѣкъ можетъ подбросить его къ верху и тѣмъ дать ему другое направленіе. Возраженіе г. Соловьева противъ закона предложенія и спроса похоже на то, какъ еслибъ онъ сталъ отвергать законъ паденія тѣлъ на томъ основаніи, что я могу ракеткой подбросить къ верху падающій мячикъ, который можетъ да-

же застрять на деревѣ и перестать падать. Это будетъ явнымъ исключеніемъ изъ общаго и необходимаго закона.

Но всего удивительнѣе то, что г. Соловьевъ приписываетъ такую же непреложность государственнымъ законамъ. Можно думать, что живя въ Россіи, онъ никогда не приходилъ въ соприкосновеніе съ жизнью. Ему, повидимому, неизвѣстно, что законы часто не исполняются тѣми самими, кому поручено исполненіе; что нерѣдко они обходятся тѣми, кто имъ подчиненъ; что они постоянно нарушаются преступниками, которыхъ за это наказываютъ, если только могутъ ихъ поймать и уличить. Нерѣдко законъ остается мертвою буквой, а иногда онъ постепенно приходитъ въ ветхость и предается забвенію. Часто законъ самъ устанавливаетъ исключенія изъ общаго правила. Мы имѣемъ тутъ дѣло съ началомъ весьма условнымъ. Непонятно только, почему, при такомъ требованіи, г. Соловьевъ признаетъ нравственный законъ настоящимъ закономъ, тогда какъ именно онъ подвергается постояннымъ, безчисленнымъ уклоненіямъ и нарушеніямъ. Г. Соловьевъ увѣряетъ даже, что нравственный законъ есть единственный самостоятельный и безусловный законъ для человѣка, какъ такого. Что это значитъ? Человѣкъ, какъ такой, есть ли отвлеченно духовное существо, не имѣющее никакой связи съ физическимъ міромъ, или онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, матеріальное существо, подчиняющееся, поэтому самому, законамъ физическаго міра, имѣющимъ значеніе совершенно независимое отъ нравственныхъ требованій и часто опредѣляющимъ его жизнь съ безусловною необходимостью, на примѣръ, когда онъ принужденъ ѣсть, чтобы жить, и покрываться зимою, чтобы не замерзнуть отъ холода? Такого рода общія фразы весьма мало содѣйствуютъ выясненію понятій.

Въ дѣйствительности, понятіе о законѣ имѣетъ двоякое значеніе: оно означаетъ или предписаніе власти или постоянный и необходимый способъ дѣйствія силы. Первое есть требованіе, обращенное къ свободной волѣ, но поэтому самому подвергающееся многочисленнымъ уклоненіямъ. Въ этомъ

смыслъ законъ, какъ уже было указано выше, существуетъ только подъ условіемъ свободы; таковы законы государственные и законъ нравственный. Когда г. Соловьевъ утверждаетъ, что единственный самостоятельный и безусловный законъ для человѣка есть законъ нравственный, а между тѣмъ онъ устраняетъ изъ нравственности вопросъ о свободѣ воли, онъ тѣмъ самымъ превращаетъ нравственный законъ въ законъ физическій и лишаетъ его всякой почвы. Физическіе законы суть законы во второмъ смыслѣ; они выражаютъ способы дѣйствія силъ. Къ этому разряду принадлежатъ и законы экономическіе, опредѣляющіе отношеніе человѣка къ матеріальной природѣ и проистекающія отсюда отношенія между людьми. Возьмемъ приведенный г. Соловьевымъ примѣръ предложенія и спроса. Экономисты утверждаютъ, что цѣна произведеній, то-есть то, что человѣкъ даетъ за то, что онъ получаетъ, опредѣляется отношеніемъ требованія къ предложенію. Всякое требованіе, какъ таковое, если человѣкъ не можетъ удовлетворить его собственною дѣятельностью, рождаетъ готовность дать что-нибудь за то, что получаешь; чѣмъ больше требованіе, тѣмъ болѣе возрастаетъ и самая готовность. Съ другой стороны, предложеніе есть возможность удовлетворенія потребности; чѣмъ эта возможность больше, тѣмъ легче удовлетворяется потребность и тѣмъ меньше вызывается необходимость жертвы. Если предложеніе безгранично, то предметъ не имѣетъ цѣны, какъ бы онъ ни былъ нуженъ. Такимъ образомъ, эти два фактора дѣйствуютъ въ противоположномъ смыслѣ, каждый по присущему ему свойству, какъ двѣ силы природы, производящія извѣстное состояніе равновѣсія. Отсюда проистекаетъ законъ, опредѣляющій ихъ отношеніе, законъ вѣрный всегда и вездѣ, ибо онъ опредѣляетъ способы дѣйствія силъ: одна поднимаетъ цѣны вверхъ, другая спускаетъ ихъ внизъ. Но это не мѣшаетъ тому, что въ отдѣльныхъ случаяхъ могутъ дѣйствовать совершенно постороннія соображенія, которыя могутъ видоизмѣнять эти отношенія. Я, просто по ошибкѣ, могу ку-

пить вещь гораздо дороже, нежели она стоитъ; или, наоборотъ, я, по незнанію или по нравственнымъ соображеніямъ, могу продать ее дешевле настоящей цѣны. Но попробуйте продать ее дороже рыночной цѣны. Вы можете быть одушевлены при этомъ самыми нравственными цѣлями: вы изъ челоуѣколюбія платили своимъ рабочимъ высокую плату, которая, разумѣется, должна возвратиться въ цѣнѣ произведеній, ибо иначе вы разоритесь и ваши рабочие останутся безъ работы. Кромѣ того, вамъ нужно имѣть нѣкоторый избытокъ для поддержанія, можетъ быть, многочисленнаго семейства. Однако никто вашего товара не купитъ, по той простой причинѣ, что его можно купить дешевле у другихъ. Этимъ самымъ доказывается, что кромѣ нравственныхъ соображеній существуютъ и другіе факторы, а слѣдовательно и законы, опредѣляющіе цѣну товаровъ. Поэтому и правительство, когда оно вздумаетъ установить таксу, не соответствующую истинному отношенію предложенія къ требованію, натывается на неодолимые препятствія и производитъ полную пертурбацію всѣхъ торговыхъ отношеній. Приглашаемъ г. Соловьева познакомиться съ дѣйствіемъ такъ называемаго максимума во времена Французской Революціи.

Возьмемъ другой элементарный законъ политической экономіи — раздѣленіе труда. Адамъ Смитъ съ этого началъ свое изслѣдованіе. Онъ посвятилъ блестящія страницы изображенію выгодъ раздѣленія труда, и его выводы доселѣ остаются непоколебленными. Можно сказать, что они представляютъ безусловную истину: трудъ раздѣленный несомнѣнно производительнѣе труда смѣшаннаго. Спрашивается: имѣетъ ли это положеніе какое-нибудь отношеніе къ нравственному закону? Ровно никакого. Стыдь, жалость и благоговѣніе тутъ ни при чемъ, а этимъ самымъ доказывается, что экономическіе законы суть нѣчто столь же самостоятельное и независимое отъ нравственности, какъ законы физическаго міра.

Возьмемъ третій примѣръ. Правительство, одушевленное



самыми благими намѣреніями и желающее осчастливить свой народъ, выпускаетъ нѣсколько миллиардовъ бумажныхъ денегъ; какой же будетъ результатъ? То, что онѣ потеряютъ всякую цѣну. Французскій Конвентъ испыталъ это на дѣлѣ, и никто уже не рѣшится слѣдовать его примѣру, ибо знаютъ, что результатъ всегда будетъ одинъ и тотъ же: за чрезмѣрнымъ выпускомъ роковымъ образомъ слѣдуетъ паденіе. Это—опять экономическій законъ, совершенно независимый отъ нравственныхъ соображеній. Правительству, которое его нарушаетъ, приходится дорого за это поплатиться.

Этихъ примѣровъ, кажется, достаточно для доказательства, что отрицаніе экономическихъ законовъ со стороны г. Соловьева основано единственно на томъ, что онъ не выяснилъ себѣ надлежащимъ образомъ, ни что такое законы, ни что такое экономическія отношенія. Столь же неясны и понятія его объ экономической свободѣ. Слѣдуя банальной фразеологіи современныхъ нѣмецкихъ социалистовъ каеедры, онъ представляетъ ее въ видѣ какой-то анархіи. Онъ сочиняетъ даже юмористическій разговоръ между Бастіа и анархистомъ, который побѣдоносно доказываетъ знаменитому экономисту, что, разрушая все, онъ только послѣдовательно прилагаетъ его мысли. Какъ ни странно встрѣтить въ философскомъ сочиненіи каррикатурные разговоры, умѣстные въ Кладдерадачѣ, все же самая карриатура должна имѣть какое-нибудь сходство съ оригиналомъ, а не представлять полное его извращеніе. Изъ требованія экономической свободы вовсе не слѣдуетъ, что правительство не должно преслѣдовать воровъ и разбойниковъ и что всякая власть должна быть разрушена. Экономическая свобода состоитъ въ безпрепятственномъ развитіи и употребленіи человѣческихъ силъ, а это возможно только при существованіи правительства, которое не дозволяетъ однимъ посягать на свободу другихъ. Бастіа утверждалъ, что изъ свободнаго дѣйствія силъ сама собой рождается гармонія интересовъ, и онъ въ значительной степени былъ правъ, ибо толь-

ко удовлетворя чужимъ потребностямъ, я могу получить вознагражденіе за свой трудъ. Вездѣ, гдѣ скопляется населеніе, безъ всякихъ правительственныхъ распоряженій, водворяются купцы, портные, сапожники, булочники, удовлетворяющіе потребностямъ жителей и тѣмъ самымъ добывающіе собственныя средства пропитанія. Когда же г. Соловьевъ, въ отвѣтъ на доводы, спрашиваетъ: „гдѣ же была эта естественная гармонія въ долгіе вѣка рабства, феодализма, крѣпостного права“? (стр. 449), онъ доказываетъ только, что онъ вовсе не понялъ того, что хотѣлъ сказать Бастіа. Рабство, феодализмъ и крѣпостное право не суть явленія экономической свободы, а, напротивъ, ея отрицаніе. Именно противъ всякихъ ея нарушеній возставали экономисты, и ихъ ученіе имѣло громадное вліяніе на все промышленное развитіе современнаго человѣчества, которому начала свободы и самодѣтельности сообщили невѣдомыя прежде силы; промышленности данъ былъ неизмѣримый толчокъ. Опытомъ дознано, что практиковавшаяся въ старое время регламентація промышленной дѣятельности есть зло, а потому всѣ образованныя правительства, понимающія свою задачу, от нея отказались. Насколько государство можетъ и должно вступаться въ эту область, это можно рѣшить только на основаніи весьма тщательнаго изслѣдованія, какъ существа, задачъ и способовъ дѣйствія государства, такъ и условій и требованій экономической дѣятельности. Такъ какъ все здѣсь весьма условно и измѣнчиво, то рѣшеніе въ каждомъ данномъ случаѣ можетъ быть разное и подлежить спору. Во всякомъ случаѣ, тутъ нужна крайняя осторожность; однѣхъ общихъ фразъ недостаточно. Основнымъ же, непоколебимымъ началомъ промышленной дѣятельности должно безспорно остаться то, которое было провозглашено экономистами — свобода, а не государственная регламентація.

Опытомъ доказано также, что свободное развитіе промышленныхъ силъ ведетъ къ неизвѣстному прежде подъему благосостоянія массъ, чѣмъ самымъ опровергаются

всѣ декламации социалистовъ. Но г. Соловьевъ ничего этого знать не хочетъ. Съ высоты отвлеченно нравственнаго принципа онъ провозглашаетъ, что для человѣка нѣтъ другаго закона, кромѣ нравственнаго, а потому требуетъ, чтобы вся экономическая сфера была организованнымъ добромъ, устрояемымъ и направляемымъ государственною властью. Правительство должно не только обезпечить каждому члену общества достойное существованіе, но оно должно одухотворить и самую матеріальную природу, которая, по мнѣнію г. Соловьева, имѣетъ *право на свое одухотвореніе* (стр. 441), или на нашу помощь для ея преобразованія и возвышенія (стр. 462).

Встрѣчая такія совершенно необычныя понятія въ серьезномъ философскомъ сочиненіи, читатель не можетъ не спросить себя: что же это такое? Авторъ обѣщаль написать нравственную философію безъ метафизики, а тутъ является метафизика самаго страннаго свойства, въ которой даже трудно дать себѣ отчетъ. Г. Соловьевъ поясняетъ, что вещи не имѣютъ правъ, но природа, или земля не есть вещь: она есть *овеществленная сущность*, которой мы можемъ, а потому и должны способствовать въ ея одухотвореніи (стр. 462). Оставляя ее въ настоящемъ несовершенномъ и извращенномъ состояніи, человѣкъ несправедливо отнимаетъ у нея надежду на совершенство (стр. 463).

Мы все-таки ничего не понимаемъ, ибо г. Соловьевъ не потрудился объяснить намъ, что такое овеществленная сущность и какъ черноземъ, глина или песокъ могутъ питать надежду на совершенство, которой они лишатся, если будутъ дурно обработаны. Повидимому, право можетъ принадлежать только лицу, обладающему свободой. Самъ г. Соловьевъ въ одномъ мѣстѣ опредѣляетъ право, какъ свободу, обусловленную равенствомъ (Пр. и Нр., стр. 12), и говорить, что человѣкъ можетъ быть субъектомъ права лишь въ качествѣ существа *свободно-разумнаго* (тамъ же, стр. 13). Это опредѣленіе, какъ увидимъ, не совсѣмъ точно; но принявши его, мы все-таки не понимаемъ, какимъ образомъ

можно какія-либо права приписать землѣ. Развѣ это разумно-свободное существо, равное человѣку? Но въ такомъ случаѣ мы не должны относиться къ матеріальной природѣ, какъ къ чему-то низшему, а обязаны прилагать къ ней правила альтруизма, а не аскетизма. Очевидно, мы обрѣтаемся тутъ въ полномъ мракѣ.

Прибѣгая для построения своей экономической теоріи къ началамъ никому непонятнымъ, г. Соловьевъ пользуется въ этихъ видахъ и всѣмъ извѣстными философскими терминами, но онъ даетъ имъ совершенно своеобразное толкованіе. Онъ говоритъ, что *дѣйствующая*, или *производящая причина* труда и производства дана въ *потребностяхъ* человѣка; *матеріальная* (а вмѣстѣ и инструментальная) причина дана, съ одной стороны, въ силахъ природы, съ другой, въ различныхъ способностяхъ человѣка. Но эти двоякаго рода причины, изучаемыя политической экономіей и статистикой, имѣютъ свойство физической безграничности и нравственной неопредѣленности. Онѣ не указываютъ на то, что *должно* дѣлаться. Это указаніе дается высшимъ началомъ—нравственнымъ, которое указываетъ и цѣль труда—въ согласіи съ нравственными требованіями обезпечить всѣмъ и каждому необходимымъ средства къ достойному существованію и всестороннему совершенствованію, а въ окончательномъ своемъ назначеніи преобразовать и одухотворить матеріальную природу. Такимъ образомъ, двѣ высшія причины, *формальная* и *конечная*, восполняютъ двѣ первыя и даютъ имъ высшее нравственное значеніе (стр. 464—466).

Читатель, знакомый съ философскими терминами, не можетъ не замѣтить, что они употребляются тутъ въ совершенно извращенномъ смыслѣ. Потребности не суть дѣйствующая, или производящая причина производства; удовлетвореніе ихъ есть *цѣль* труда и производства, слѣдовательно это—причина *конечная*. Дѣйствующею же, или производящею причиной являются *силы* природы и человѣка. *Матеріальной* (но не *инструментальной*) причиной слѣдуетъ считать не эти силы, а тотъ *матеріаль*, который ими обра-

ботывается. Орудія же принадлежать къ причинѣ *формальной*, ибо съ помощью ихъ дается матеріалу форма; но они имѣютъ только подчиненное значеніе, высшее же, направляющее начало есть разумъ, который организуетъ производство и направляетъ его къ конечной цѣли—къ удовлетворенію потребностей. Такова философская схема, которая дается анализомъ понятій и смысломъ явленій; ни для какого нравственного начала тутъ нѣтъ мѣста. Но г. Соловьеву непременно требовалось его ввести, и для этого онъ извратилъ всѣ термины. Лучше было обойти ихъ молчаніемъ.

Полагая цѣлью производства обезпечить всѣмъ и каждому необходимыя средства къ достойному существованію и всестороннему совершенствованію, г. Соловьевъ возстаетъ, однако, противъ теорій социализма. „Съ нравственной точки зрѣнія,—говоритъ онъ,—требуется, чтобы всякій чело-вѣкъ имѣлъ не только обезпеченныя средства къ существованію (т.-е. пищу, одежду и жилище съ тепломъ и воздухомъ) и достаточный физическій *отдыхъ*, но чтобы онъ могъ пользоваться и *досугомъ* для своего духовнаго совершенствованія. Это и *только это* требуется *безусловно* для всякаго крестьянина и рабочаго, *лишнее же отъ лукаваго*“ (стр. 457).

И то слава Богу! Когда мыслитель не признаетъ ничего, кромѣ отвлеченнаго нравственного закона и требуетъ осуществленія безусловнаго добра посредствомъ правительственныхъ распоряженій, когда онъ не останавливается даже передъ обязательнымъ воскресеніемъ мертвыхъ, то нѣтъ причины, почему бы онъ не усвоилъ себѣ самыхъ безумныхъ социалистическихъ мечтаній. Аскетическія правила г. Соловьева избавили его отъ этой крайности. Едва ли однако его оговорки въ состояніи будутъ кого-нибудь удовлетворить. Соціалисты, безъ сомнѣнія, вознегодуютъ на него за то, что онъ такъ обрѣзываетъ ихъ вождельнія и ставитъ ихъ на спартанскую діету. Истинная же наука, которая не пробавляется фантазіями, а изслѣдуетъ явленія и причины, какъ они есть въ дѣйствительности, отнесется

болѣе, чѣмъ сомнительно. къ требованію обезпечить всѣмъ и каждому средства къ достойному существованію и все-стороннему совершенствованію. Что это желательно, никто объ этомъ спорить не станетъ; весьма желательно, чтобы всѣ люди были нравственны и наслаждались полнымъ благополучіемъ. Но до какой степени это платоническое желаніе можетъ быть возведено въ безусловное требованіе и до какой степени общество можетъ и должно обезпечить всѣмъ и каждому средства къ достойному существованію и совершенствованію, это совсѣмъ другой вопросъ.

Безусловное значеніе лица, на которомъ г. Соловьевъ строить все человѣческое общежитіе, и вытекающее изъ него право свободно располагать своими силами и стремиться къ своему совершенствованію, вовсе не означаетъ, что общество должно *обезпечить* ему *средства* для достиженія этихъ цѣлей. Существенная задача общества состоитъ въ томъ, чтобы, признавши свободу лица, оградить ее отъ нарушеній со стороны другихъ, а отнюдь не въ томъ, чтобы *доставить* ему какія бы то ни было *средства*. Свобода человѣка состоитъ именно въ томъ, что онъ самъ ставитъ себѣ цѣли и самъ изыскиваетъ для нихъ средства. Какъ скоро онъ требуетъ отъ другихъ, чтобы они не только не посягали на его свободу, но и доставляли ему то, что ему нужно, такъ онъ вызываетъ съ ихъ стороны требованіе, не только чтобы онъ содѣйствовалъ ихъ цѣлямъ и доставлялъ имъ нужныя средства, но и онъ чтобы собственную свою жизнь устроилъ такъ, чтобы нужныя имъ средства были имъ обезпечены и чтобы доставляемые ему средства не были попустому растрочены. При такихъ условіяхъ, человѣкъ становится рабомъ; о свободѣ не можетъ быть рѣчи. Стало быть, отрицается то самое начало, во имя котораго воздвигается вся эта организація.

Но еслибы даже общество захотѣло обезпечить всѣмъ и каждому средства къ достойному существованію, вопросъ состоитъ въ томъ: можетъ ли оно это сдѣлать? Г. Соловьевъ устраняетъ отъ себя рѣшеніе этого вопроса: это касается

не нравственности, а экономической политики. „Во всякомъ случаѣ, это *должно*, а потому и *можетъ* быть сдѣлано“, говоритъ онъ (стр. 358). Онъ забываетъ имъ самимъ приведенное безспорное правило: *ad impossibilia nemo obligatur* (къ невозможному никто не обязывается) (стр. 318). Онъ забываетъ, что самъ онъ, признавая обязательнымъ для каждаго человѣка хотѣть сдѣлать всѣхъ своихъ ближнихъ безсмертными, не думалъ утверждать, что люди могутъ это сдѣлать, потому что должны. Зачѣмъ же онъ этого требуетъ отъ общества? Между тѣмъ, послѣднее, когда ему предъявляется подобное требованіе, ставится лицомъ къ лицу съ такими затрудненіями, которыхъ г. Соловьевъ, устраняющій отъ себя вопросы исполненія, вовсе не подозреваетъ. Конечно, нѣтъ ничего проще, какъ установить для всякаго производства нормальные часы работы и наименьшую заработную плату; но что дѣлать, если при этихъ условіяхъ предпріятія окажутся убыточными и будутъ закрываться? Какъ обезпечить общество средства къ достойному существованію людямъ, остающимся безъ работы? Будетъ ли оно кормить тунеядцевъ на общественный счетъ и тѣмъ безмѣрно умножать ихъ число? Можно предвидѣть, что подобная система поведетъ только къ общему разоренію и развращенію; она не продержится и нѣсколькихъ мѣсяцевъ. Или же общество само сдѣлается промышленникомъ и будетъ придумывать для нихъ работы болѣе льготныя, нежели частныя предпріятія? Но предпріятія, убыточныя для частныхъ лицъ, будутъ еще убыточнѣе для общества. Опытъ и теорія одинаково доказываютъ, что казна — самый плохой предприниматель, и что подобная система опять можетъ вести лишь къ общему разоренію. Одни социалисты, закрывающіе глаза на дѣйствительность, не хотятъ знать этой истины. Г. Соловьевъ можетъ видѣть, что этотъ вопросъ не такъ простъ, и что нельзя разрѣшить его въ двухъ словахъ, а надобно основательно изслѣдовать экономическое строеніе общества и управляющіе имъ законы. Самъ онъ замѣчаетъ, что требованіе абсолютнаго идеала безъ дѣйстви-

тельныхъ условій его осуществленія сводится для человѣка къ пустословію (стр. 477). Было бы весьма нежелательно, чтобы уважаемый и даровитый авторъ могъ подвергнуться подобному нареканію со стороны людей, признающихъ метафизику чистымъ бредомъ человѣческаго ума; а между тѣмъ, къ этому подается поводъ, когда отрицаются экономическіе законы, знаніе и признаніе которыхъ составляетъ самое первое и необходимое условіе для осуществленія какихъ бы то ни было цѣлей въ экономической области. Человѣкъ можетъ быть одушевленъ самими благими намѣреніями, но если онъ не знаетъ физическихъ законовъ и не умѣетъ ими пользоваться, онъ никогда не построитъ годной машины. Тоже самое имѣетъ мѣсто и въ экономической сферѣ. Нравственный законъ не есть единственный законъ для человѣка; есть множество другихъ законовъ, съ которыми нравственность должна сообразоваться при осуществленіи своихъ идеаловъ. Безъ этого идеаль, по мѣткому выраженію автора, по необходимости остается пустословіемъ. Высокія стремленія г. Соловьева къ осуществленію безусловнаго добра похожи на занятія людей, которые ставятъ себѣ задачей устройство *perpetuum mobile*, долженствующее излить на человѣчскій родъ несчислимые блага. Наука давно ихъ осудила, и они обречены на безплодіе.

### VIII.

Еще болѣе печальное явленіе, нежели экономическія разсужденія г. Соловьева, представляетъ его критика уголовного права. Говорю: еще болѣе печальное, потому что при той же недостаточности пониманія, при томъ же легкомъ рѣшеніи вопросовъ, при тѣхъ же нескончаемыхъ противорѣчійхъ, тутъ обнаруживается такая превосходящая всякую мѣру самоувѣренность и такое презрѣніе къ мнѣніямъ даже величайшихъ умовъ, которыя производятъ на читателя весьма невыгодное для автора впечатлѣніе.

Кромѣ главы въ книгѣ: *Оправданіе добра*, г. Соловьева посвятилъ этому вопросу большую часть брошюры, изданной



подъ заглавіемъ: *Право и нравственность въ Юридической Библиотекѣ*, для назиданія русской читающей публики. Тутъ повторяется сказанное въ книгѣ, но есть и нѣкоторыя весьма характеристическія добавленія и поясненія. Любопытны въ особенности тѣ, которыя касаются вопроса о свободѣ воли, который г. Соловьевъ вычеркнулъ изъ нравственной философіи и который онъ поэтому обходитъ молчаніемъ и въ означенной главѣ своего философскаго сочиненія. Въ популярной брошюркѣ онъ къ нему возвращается, считая, повидимому, возможнымъ втолковать массѣ публики то, что недоступно читателямъ философскихъ книгъ. Дѣйствительно, обойти его трудно, ибо какимъ образомъ можно говорить объ уголовномъ правѣ, минуя связанныя съ вопросомъ о свободѣ воли понятія вины и отвѣтственности, которыя лежатъ въ самомъ его основаніи и безъ которыхъ нельзя сдѣлать въ немъ ни единого шага? Въ своемъ философскомъ сочиненіи г. Соловьевъ счелъ однако возможнымъ вовсе не касаться этихъ понятій; но въ популярной брошюркѣ онъ рѣшается сказать, что они не имѣютъ никакого смысла и составляютъ только плодъ устарѣлыхъ предразсудковъ. Онъ дѣлаетъ это весьма обычнымъ въ такихъ случаяхъ способомъ: уродуя противное мнѣніе и затѣмъ опровергая карриатуру.

Уголовно-правовая теорія безусловной вины, говорить онъ, при всѣхъ своихъ утонченностяхъ, выросла на почвѣ самыхъ ребяческихъ представленій и есть только трансформация первобытнаго дикаго взгляда. Когда средневѣковые дикари судили и казнили животныхъ, они, очевидно, считали ихъ вполне виновными, приписывая имъ свободную злую волю, какъ и теперь, когда младенецъ ушибется о деревянную скамью, онъ считаетъ ее вполне отвѣтственною за свой ушибъ и старается подвергнуть ее равному воздаянію. И въ извѣстномъ смыслѣ и до извѣстной степени дикарь и младенецъ, конечно, правы: вѣдь корова, забодавшая человѣка, безъ сомнѣнія, была причиной этого несчастія, она *сама* его бодала, безъ нея печальное событіе не

произошло бы, — конечно, это *ея* дѣло. Точно также деревянная скамейка, несомнѣнно, есть причина ушиба; твердость, жесткость и неуступчивость суть собственные свойства дерева, изъ котораго она сдѣлана, и не стой она здѣсь, не было бы ушиба. Заблужденіе дикаря и младенца заключается лишь въ томъ, что *частную* причину, или, что тоже, часть причины они принимаютъ за цѣлое и хотятъ воздѣйствовать на нее въ этомъ смыслѣ. Но то же заблужденіе раздѣляютъ и философскіе защитники абсолютной уголовной теоріи. Какова бы ни была, вообще, разница между личною человѣческою волей, съ одной стороны, и стремленіями животнаго или физическими силами, принадлежащими деревянному предмету, съ другой, но въ томъ отношеніи, о которомъ идетъ рѣчь, между ними *никакой существенной разницы быть не можетъ*: человѣческая воля, также какъ и тѣ силы, есть причина обусловленныхъ ею явленій, и, также какъ они, она *не* есть *единственная*, вполнѣ достаточная и безусловная причина происходящихъ посредствомъ нея событий; способъ *ея* дѣйствія представляетъ особую разновидность частныхъ причинныхъ отношеній, но значеніе всецѣлой и безусловной причины чего бы то ни было такъ же мало принадлежитъ наблюдаемымъ актамъ человѣческой воли, какъ и душевнымъ аффектамъ животнаго или силъ тяжести неодушевленныхъ тѣлъ. Утверждать противное значить отрицать связь всего существующаго и единство абсолютнаго начала, а равно и логическій законъ достаточнаго основанія, безъ котораго невозможно ни рациональное мышленіе, ни закономѣрный ходъ явленій. Безусловная свобода воли, выбирающей что-нибудь безъ достаточнаго основанія, если и возможна, то лишь въ иррациональныхъ и мистическихъ глубинахъ бытія, не касающихся той реальной жизненной поверхности, съ которою имѣетъ дѣло уголовное право (Пр. и Нр., стр. 50—51).

Г. Соловьевъ увѣряетъ, что по теоріи индетерминистовъ, воля каждаго отдѣльнаго человѣка есть бездна съ невѣдомымъ содержаніемъ, изъ которой ежеминутно выскакиваютъ

совершенно непредвидѣнные поступки. Но такое представленіе, по его мнѣнію, упраздняетъ всякое вмѣненіе, или виновность, ибо кого же судить съ этой точки зрѣнія? Бездну, т. е. самую волю? Но за что же, когда ея содержаніе невѣдомо и непредѣльно, и на одинъ дурной сюрпризъ, изъ нея выскочившій, можетъ-быть въ ней найдется безконечное число самыхъ превосходныхъ? Или же самый этотъ неожиданный поступокъ? Но вѣдь онъ, по этой теоріи, никакой необходимой связи съ произведшею его волей не имѣетъ, она свободна, какъ была; этотъ поступокъ выражалъ не ее самое и не что-нибудь постоянное въ ней, а только ту минуту, которая его произвела, онъ былъ и его больше нѣтъ, и судить уже не кого (стр. 51—52).

Читая эти странные софизмы, невольно спрашиваешь себя: съ кѣмъ мы имѣемъ дѣло, съ матеріалистомъ, прибѣгающимъ ко всякимъ непозволительнымъ уловкамъ, чтобъ отрицать несомѣстную съ его воззрѣніями свободу воли, или съ философомъ, имѣющимъ въ виду изслѣдованіе истинныхъ началъ человѣческой жизни? Вѣдь заблужденіе дикаря и младенца состоитъ вовсе не въ томъ, что они корову и скамейку считаютъ единственною и безусловною причиною событія, а въ томъ, что они приписываютъ имъ разумъ и свободную волю, которыхъ они лишены. Сказать, что относительно совершаемыхъ имъ поступковъ нѣтъ никакой разницы между человѣкомъ и деревянною скамейкою, есть нѣчто совершенно непозволительное съ какой бы то ни было точки зрѣнія. Причинность разумно-свободнаго существа совсѣмъ не то, что причинность деревянной скамейки, и это различіе составляетъ единственное основаніе, почему мы человѣка признаемъ лицомъ отвѣтственнымъ за свои дѣйствія и почему мы приписываемъ ему права и считаемъ его субъектомъ нравственнаго закона. Безъ этого вся нравственность ничто иное какъ пустословіе.

Впрочемъ, къ чему опровергать очевидные софизмы, когда самъ г. Соловьевъ въ другомъ мѣстѣ говоритъ совершенно противное. Перевертываемъ нѣсколько десятковъ страницъ

и читаемъ: „въ отличіе отъ несчастныхъ случаевъ и отъ психофизическихъ болѣзней, настоящее, *вмѣняемое* преступленіе есть результатъ внутренняго духовнаго процесса, въ которомъ всегда ёсть хотя одинъ моментъ *отъиствительнаго рѣшенія*, то-есть, сознательнаго отреченія отъ нравственной нормы, сознательнаго отверженія добрыхъ духовныхъ вліяній и сознательной отдачи себя злымъ влеченіямъ“ (стр. 124). Спрашивается: что же означала вся предыдущая аргументація? была ли это шутка, сыгранная надъ легковѣрнымъ читателемъ съ цѣлью узнать, догадается ли онъ, что его мистифицируютъ? Въ этомъ-то и состоитъ различіе между человѣкомъ и деревянною скамейкой, что у нея этого сознательнаго рѣшенія нѣтъ. Оно-то и составляетъ основаніе вины и отвѣтственности; надъ нимъ произносится судъ, а не надъ изобрѣтенной вами бездною, изъ которой выскакиваютъ всякіе скупризы.

Но г. Соловьевъ имѣетъ смѣлость утверждать, что понятіе вины вовсе къ уголовному праву не относится. „Понятіе безусловной вины или виновности,—говоритъ онъ,—несомнѣнно опирается на свидѣтельство внутренняго сознанія или совѣсти, но оно всецѣло имѣетъ чисто-нравственный характеръ и переноситъ его прямо въ уголовную юстицію значить непозволительнымъ образомъ смѣшивать двѣ области вмѣсто того, чтобы установить между ними нормальную органическую связь. Совѣсть упрекаетъ человѣка за его нравственную негодность вообще и за всякое проявленіе этой негодности въ частности; но если *это* есть основаніе уголовной отвѣтственности, то человѣка слѣдовало бы казнить всякій разъ, какъ онъ испытываетъ на дѣлѣ свою нравственную негодность; но тогда все человѣчество было бы уже давно переказнено. А какъ только дѣлаютъ различіе, то уже становятся на почву относительности и условности и лишаютъ себя всякаго права обращаться опять къ безусловной винѣ и возмездію. Безотносительная виновность каждаго и всѣхъ во всемъ, о которой говоритъ намъ совѣсть, есть нѣчто для ума загодочное, а связь этой безуслов-

ной виновности съ относительными дѣлами и судьбой людей если подлежить какому-нибудь суду, то, конечно, лишь абсолютному Божественному, и вмѣшательство въ него человѣческой юстиціи есть и нечестіе и безуміе“ (стр. 52—53).

Стало-быть, вы признаете, что человѣкъ есть причина своихъ поступковъ совсѣмъ въ другомъ смыслѣ, нежели деревянная скамейка. Голосъ совѣсти говоритъ ему неотразимо, что онъ виновенъ въ своемъ рѣшеніи. Но на какомъ же основаніи воспрещаете вы уголовному правосудію считать человѣка виновнымъ въ поступкахъ, подлежащихъ общественному суду? Утверждать, что тутъ непозволительнымъ образомъ смѣшиваются двѣ разныя сферы, всего менѣе прилично писателю, который признаетъ право только частнымъ явленіемъ нравственности. Но и тѣ, которые стоятъ за различіе обѣихъ сферъ, юридической и нравственной, не могутъ не признать человѣка тѣмъ, что онъ есть на самомъ дѣлѣ, то-есть, — сознательнымъ виновникомъ своихъ поступковъ. Обѣ эти сферы исходятъ изъ одного и того же начала — изъ признанія человѣка разумно-свободнымъ существомъ, а потому отвѣтственнымъ за свои дѣйствія. Разница состоитъ лишь въ томъ, что не всѣ дѣйствія человѣка подлежатъ юридическому суду, а только тѣ, которыми нарушается чужое право. Поэтому не имѣть ни малѣйшаго основанія утвержденіе г. Соловьева, что если указаніе совѣсти служитъ основаніемъ уголовного наказанія, то надобно наказывать всѣ обличаемая совѣстью уклоненія отъ нравственного закона. Совѣсть обличаетъ всѣ уклоненія отъ нравственного закона, но не всѣ таковыя уклоненія подлежатъ юридическому суду, а лишь дѣйствія, нарушающія право. Это явно въ судѣ присяжныхъ: они судятъ по совѣсти, но не всѣ человѣческія дѣйствія, а только преступленія. Удивительно, что г. Соловьевъ, для опроверженія противниковъ, постоянно прибѣгаетъ къ логическимъ выводамъ, въ которыхъ нѣтъ даже и тѣни логики. Непонятно также, почему человѣческій судъ по совѣсти можетъ считаться нечестивымъ и безумнымъ. Что всевъ-

душій Богъ, знающій всѣ тайны совѣсти, можетъ испытывать и наказывать даже никому невѣдомыя побужденія, это можно вполнѣ допустить; но почему человѣческой судъ, въ тѣхъ дѣлахъ, которыя ему подлежатъ, не можетъ, въ своей ограниченной сферѣ и при своихъ ограниченныхъ средствахъ, быть подобіемъ Божественнаго правосудія, этого никакъ нельзя понять. Съ какихъ поръ подражаніе Божественнымъ совершенствамъ, заключающееся въ заповѣди: „будьте совершенны, яко отецъ вашъ на небеси“, считается нечестіемъ и безуміемъ? Самъ авторъ выставлялъ это предписаніе, какъ безусловное требованіе, простирающееся даже до воскресенія мертвыхъ; почему же безусловное требованіе вдругъ превращается въ безусловное осужденіе?

Съ понятіемъ вины связана и теорія воздаянія, на которую г. Соловьевъ обрушивается въ самыхъ преувеличенныхъ, можно даже сказать — непозволительныхъ выраженіяхъ. Онъ называетъ ее безсмысленною, варварскою, представляющею одну изъ самыхъ поразительныхъ диковинокъ въ богатой кунсткамерѣ человѣческихъ заблужденій; онъ говоритъ, что она будетъ предметомъ изумленія и глумленія для потомства, и хотя она связана съ абберраціями такихъ великихъ умовъ, какъ Кантъ и Гегель, она по своей совершенной нелѣпости, не заслуживаетъ даже разбора. Однако, такъ какъ она все еще, кое-къмъ повторяется, г. Соловьевъ снисходитъ къ ея разсмотрѣнію. Смирненіе, очевидно, не принадлежитъ къ числу добродѣтелей г. Соловьева. Въ его списокъ оно значится только въ отношеніи къ Божеству, а не въ отношеніи къ людямъ. Между тѣмъ, здѣсь оно было бы какъ нельзя болѣе уместно.

Когда философствующій писатель объявляетъ мнѣнія величайшихъ умовъ нелѣпыми, безсмысленными и варварскими, можно заранѣе уже сказать, что онъ ихъ не понялъ. Вопреки презрительнымъ отзывамъ г. Соловьева, осмѣливаемся думать, что теорія воздаянія въ уголовномъ правѣ есть единственная, опирающаяся на глубочайшія основы человѣческаго разума и человѣческой совѣсти, а потому

представляющая въ себѣ полноту истины. Утверждая это, мы имѣемъ за себя не только общее сознаніе всѣхъ временъ и народовъ, которое награжденіе добрыхъ и наказаніе злыхъ считало непремѣннымъ требованіемъ правосудія; мы имѣемъ не только мнѣніе величайшихъ мыслителей, но мы имѣемъ и авторитетъ религіи, которую человѣчество доселѣ признавало и самъ г. Соловьевъ признаетъ идеаломъ нравственнаго совершенства. И Христосъ въ своемъ будущемъ царствѣ возвѣстилъ *воздаяніе* праведнымъ и грѣшнымъ: первымъ онъ обѣщаль, что они будутъ имѣть сокровище на небеси, а о вторыхъ сказалъ, что они будутъ ввержены въ геенну огненную, гдѣ будетъ плачь и скрежетъ зубовъ. Что же, все это ничто иное какъ варварство и бессмыслица? И замѣтите, что тутъ нѣтъ даже и намекъ на то, чтобы это совершилось въ видахъ исправленія грѣшниковъ, безъ чего г. Соловьевъ считаетъ всякое наказаніе безнравственнымъ. Извѣстно, что католическая церковь придумала и для будущей жизни исправительное заведеніе въ видѣ чистилища; но православная церковь отвергла это измышленіе, потому что въ Евангелии объ этомъ нѣтъ ни слова. Нужна большая рѣшимость, чтобы относиться съ презрѣніемъ къ такимъ авторитетамъ. Замѣтимъ, что тутъ дѣло идетъ о воздаяніи, какъ общемъ принципѣ, независимо отъ сферы, къ которой оно прилагается.

Посмотримъ же на доводы г. Соловьева. Онъ видитъ простую игру словъ, къ которой нельзя даже отнестись серьезно, въ мысли, что можно отрицать совершенное зло совершеніемъ новаго зла: „по какой же логикѣ повтореніе зла есть добро?“ спрашиваетъ онъ (Пр. и Нр., стр. 82). Къ этому аргументу прибѣгалъ еще Бентамъ противъ теоріи воздаянія; но если Бентамъ былъ глухъ и слѣпъ относительно всего, что выходило изъ предѣловъ удовольствія и страданія, которыя были для него единственнымъ мѣриломъ всей человѣческой дѣятельности, то непонятно, какъ на туже точку зрѣнія можетъ становиться философъ, который ищетъ нравственныхъ основъ для человѣческихъ по-

ступковъ. Непостижимо, какъ онъ въ этомъ повтореніи зла не усмотрѣлъ самой простой и элементарной истины, ясной даже для младенца, который знаетъ, что онъ *заслуживаетъ* наказаніе. Эта истина выражается евангельскимъ изреченіемъ: „въ нюже мѣру мѣрите, возмѣрится вамъ“. Воздаяніе состоитъ именно въ томъ, что къ человѣку прилагается та мѣрка, которою онъ мѣритъ другихъ. Это и составляетъ основаніе справедливости и правосудія. Но пристроивъ справедливость къ состраданію, съ которымъ она не имѣетъ ничего общаго, г. Соловьевъ совершенно устраняетъ ее изъ уголовного права, которое опредѣляется ею всецѣло.

Вмѣсто того, чтобы уразумѣть и выяснить эту простую истину, авторъ начинаетъ резонерствовать. Онъ разбираетъ, что такое значить, что наказаніе будто бы возмездно, нарушенное преступленіемъ. „Это мнимое разсужденіе,—говоритъ онъ,—вращается вокругъ термина *право*. Но дѣйствительное право вѣдь есть *чье-нибудь* (долженъ быть *субъектъ* права). О чьемъ же правѣ идетъ здѣсь рѣчь? Прежде всего, повидимому, о правѣ потерпѣвшаго лица. Подставимъ же это дѣйствительное содержаніе подъ отвлеченный терминъ“. Возьмемъ случай убійства. „Такъ какъ никто, кромѣ постояльцевъ Бедлама (дома сумасшедшихъ) не станетъ утверждать, что казнь убійцы воскрешаетъ убитаго, то приходится подъ правомъ разумѣть здѣсь не право потерпѣвшаго, а чье-то другое“ (Опр. Д., стр. 402).

Г. Соловьевъ, повидимому, не подозрѣваетъ того, что можно найти во всѣхъ учебникахъ, именно, что терминъ *право* принимается въ двоякомъ смыслѣ: субъективномъ и объективномъ. Право въ субъективномъ смыслѣ есть всегда *чье-нибудь*; но право въ объективномъ смыслѣ есть общая норма, которою опредѣляются права лицъ и которая черезъ это становится общимъ началомъ, обязательнымъ для всѣхъ. Такъ, напримѣръ, право собственности въ субъективномъ смыслѣ есть право лица на тѣ или другія вещи, но право собственности въ объективномъ смыслѣ есть общее, закономъ установленное начало, которымъ опредѣляются



права собственности отдѣльныхъ лицъ. Эти два понятія строго различаются во всѣхъ юридическихъ дѣйствіяхъ. Человѣкъ можетъ нарушить чье-либо право, вовсе не нарушая общаго начала, а утверждая только, что послѣднее въ данномъ случаѣ не имѣетъ приложенія. Изъ этого рождается гражданскій искъ, а не уголовное преступленіе. Но и въ послѣднемъ эти двѣ стороны различаются. Для потерпѣвшаго изъ нарушения его права опять-таки возникаетъ гражданскій искъ, имѣющій послѣдствіемъ, въ случаѣ имущественнаго нарушения, возвращеніе украденнаго или вознагражденіе, въ случаѣ тѣлесныхъ поврежденій, большее или меньшее имущественное обезпеченіе въ замѣнъ лишенія возможности трудиться, а въ случаѣ убійства такое же возможное обезпеченіе семьи. Уголовное же наказаніе есть нѣчто совершенно другое; оно касается общей нормы, которая нарушается преступленіемъ. Выдѣленіе этого публичнаго начала уголовного права составляетъ существенное отличіе послѣдняго отъ родовой мести и замѣнившихъ ее денежныхъ вѣрь, которыя относились къ преступленію только какъ къ нарушенію субъективнаго права. Поэтому совершенно неумѣстно представленіе государственнаго правосудія въ видѣ медленнаго отмщенія, совершающагося съ различными церемоніями (стр. 400). Это обнаруживаетъ только полное незнаніе и непониманіе предмета.

Такой взглядъ объясняется лишь тѣмъ, что г. Соловьевъ, какъ мы видѣли, имѣетъ о правѣ самыя смутныя понятія, доходящія до того, что онъ говоритъ о правѣ на благополучіе, о правѣ враговъ на нашу любовь, о правѣ земли быть хорошо воздѣланной и т. п. Не различая значенія терминовъ, онъ и въ законѣ ищетъ субъекта права. „Другимъ субъектомъ права, нарушаемаго преступленіемъ,—говоритъ онъ—можетъ быть само общество или государство... Законъ, воспрещающій частнымъ лицамъ по собственному усмотрѣнію умерщвлять своихъ согражданъ, по праву изданъ государствомъ, и слѣдовательно въ нарушеніи его нарушается право государства, и въ казни убійцы возстановляется право

не убитаго, а право государства и значеніе закона“. Г. Соловьевъ соглашается, что разъ законы существуютъ, нарушение ихъ не должно оставаться безъ послѣдствій, и что блюсти за этимъ принадлежитъ государству. Но онъ увѣряетъ, что то, что въ этомъ аргументѣ есть справедливаго, вовсе не относится къ дѣлу. „Вопросъ не въ общемъ принципѣ наказуемости преступленій, какъ нарушеній закона,—говоритъ онъ,—ибо въ этомъ отношеніи всѣ преступленія одинаковы. Если законъ самъ по себѣ священенъ, какъ исходящій отъ государства, то всѣ законы имѣютъ это свойство въ одинаковой степени, всѣ равно выражаютъ право государства, и всѣ ихъ нарушенія безъ различія суть нарушенія этого верховнаго права. Матеріальныя различія преступленій касаются лишь тѣхъ интересовъ, которые имъ нарушаются; съ формальной же стороны, по отношенію къ общему, т.-е. государству, какъ такому, т.-е. къ его власти и закону, каждое преступленіе (разумѣется вмѣняемое) предполагаетъ волю несогласную съ закономъ, отрицающую его, т.-е. волю преступную, и съ этой точки зрѣнія для всѣхъ преступленій логически требовалось бы одинаковое возмездіе“ (стр. 403).

Передъ такою логикой юристу приходится только разставить руки. Ни одному государству въ мірѣ никогда не приходило въ голову утверждать, что всѣ законы имѣютъ одинаковую цѣну, потому что всѣ исходятъ отъ государственной власти. И тутъ надобно разъяснить, что признавать государство субъектомъ права въ отношеніи къ издаваемымъ имъ законамъ, также какъ оно есть субъектъ права въ отношеніи къ казеннымъ имуществамъ или обязательствамъ, ничто иное какъ смѣшеніе понятій. И въ послѣднемъ смыслѣ права государства имѣютъ не одинаковое значеніе, а потому и нарушенія ихъ наказываются не одинаково. Продажа крестьяниномъ нѣсколькихъ фунтовъ табаку, выведеннаго на его огородѣ, лицу, не имѣющему права торговать, нарушаетъ казенный интересъ и изданный въ охрану его законъ; но это совсѣмъ не то, что дѣланіе фальшивой

монеты. Право же государства издавать законы состоитъ въ зависимости отъ потребностей общества; оно вызывается необходимостью установить общія нормы, опредѣляющія права и обязанности лицъ. Юридическое значеніе этихъ нормъ, изъ котораго вытекаетъ и требованіе къ нимъ уваженія, состоитъ не въ томъ только, что онѣ издаются государствомъ, а главнымъ образомъ въ томъ, что ими опредѣляются и утверждаются права лицъ. Поэтому, когда нарушается норма, какъ общее начало, то этимъ самымъ нарушаются всѣ права, на ней утверждаемая. Посягательство на право собственности, какъ общее начало, грозитъ опасностью всѣмъ. Но такъ какъ эти права имѣютъ неодинакую цѣну, то и нарушеніе ихъ имѣетъ разное значеніе, а потому и наказаніе ихъ не можетъ быть одинакимъ. Наказывать одинаково мальчика, который сорвалъ вишню на растущемъ у дороги деревѣ, и человѣка, который со взломомъ проникаетъ ночью въ домъ и вытаскиваетъ деньги изъ шкатулки, было бы чистымъ безуміемъ. Точно также въ области публичнаго права совершенно нелѣпо подводить подъ одну мѣрку нарушеніе полицейскаго закона и посягательство на жизнь главы государства. Сочинять всякія нелѣпости и выдавать ихъ за логическія послѣдствія опровергаемыхъ началъ, это—такого рода аргументація, которою можно только забавлять дѣтей, а никакъ не убѣждать взрослыхъ.

Усматривая логику тамъ, гдѣ ея вовсе нѣтъ, г. Соловьевъ естественно не видитъ ея тамъ, гдѣ она дѣйствительно есть. Онъ въ понятіи отрицанія отрицанія, прилагаемомъ къ преступленію и наказанію, видитъ только „игру ума“, при которой даже трудно сохранить серіозность. „Понятіе *отрицанія отрицанія*,—говоритъ онъ—логически выражаетъ прямое внутреннее отношеніе между двумя противоположными актами: на примѣръ, если движеніе злой воли въ человѣкѣ есть отрицаніе, именно отрицаніе нравственной нормы, то противоположный актъ воли, подавляющій это движеніе, будетъ дѣйствительнымъ отрицаніемъ отрицанія, и резуль-

татъ получится положительный—утвержденіе этого чело-  
вѣка въ нормальномъ состояніи; точно также если преступ-  
леніе, какъ дѣятельное выраженіе злой воли, есть отрица-  
ніе, то дѣятельное раскаяніе преступника будетъ отрица-  
ніемъ отрицанія (т.-е. не факта конечно, а произведшей его  
внутренней причины), и результатъ опять будетъ положи-  
тельный—его нравственное возрожденіе. Но казнь преступ-  
ника, очевидно, лишена этого значенія: здѣсь отрицаніе  
направлено (какъ и въ преступленіи) на нѣчто положитель-  
ное—на жизнь челоуѣка. Нельзя въ самомъ дѣлѣ признать,  
чтобы въ казни преступника предметомъ отрицанія было  
самое его преступленіе, ибо оно есть фактъ безповоротно  
совершившійся, и, по замѣчанію св. отцовъ, самому Богу  
невозможно сдѣлать, чтобы совершившееся было несовер-  
шившимся; но также это отрицаемое не есть здѣсь и злая  
воля преступника, ибо одно изъ двухъ: или онъ раскаялся  
въ своемъ злодѣяніи, и тогда злой воли уже нѣтъ, или онъ  
упорствуетъ до конца, и тогда, значить, его воля недоступна  
данному воздѣйствію и во всякомъ случаѣ внѣшнее насиль-  
ственное дѣйствіе не можетъ упразднить или измѣнить  
внутреннее состояніе воли. Но если, такимъ образомъ, въ  
казни преступника дѣйствительно отрицается не злая воля,  
а положительныя блага жизни, то, значить, это есть только  
простое отрицаніе, а не двойное, или не отрицаніе отри-  
цанія. А изъ одной послѣдовательности двухъ простыхъ  
отрицаній не можетъ выйти ничего положительнаго“ (стр.  
404—5).

И тутъ надобно сказать, что г. Соловьевъ вовсе не по-  
нялъ, въ чемъ дѣло. Опять мы имѣемъ тутъ чистое резо-  
нерство, идущее мимо предмета. Вопросъ идетъ совсѣмъ  
не о раскаяніи преступника и не о возстановленіи его въ  
нормальномъ состояніи, а о возстановленіи уваженія къ за-  
кону и обязательной его силе, нарушенной преступленіемъ.  
Это возстановленіе положительнаго значенія права можетъ  
совершиться только отрицаніемъ его отрицанія, то-есть  
отрицаніемъ преступной воли, но не какъ субъективнаго

факта, а въ ея общественномъ значеніи. Это совершается тѣмъ, что къ преступнику прилагается та самая мѣра, которую онъ мѣритъ другихъ. Посягательство на чужое право влечетъ за собой умаленіе собственнаго права. Это и есть законъ правосудія, котораго выраженіе есть наказаніе преступленій. Это—не послѣдовательность только двухъ золь, изъ которой ничего положительнаго выйти не можетъ, какъ утверждаетъ г. Соловьевъ. Оба явленія логически и юридически связаны другъ съ другомъ: одно является какъ прямое отрицаніе другого. Вслѣдствіе этого требуется между ними соотвѣтствіе. При невысокомъ уровнѣ развитія, это соотвѣтствіе понимается какъ матеріальное равенство: око за око и зубъ за зубъ. На болѣе высокой ступени оно получаетъ идеальный характеръ, также какъ въ экономической области мѣна произведеній замѣняется денежною ихъ оцѣнкой. Это было вполнѣ выяснено и философами, и юристами. Точнаго мѣрила тутъ нѣтъ и быть не можетъ, ибо всякая оцѣнка, а въ особенности нравственныхъ дѣйствій, зависитъ отъ общественныхъ условій и отъ степени развитія общества. Утвержденіе г. Соловьева, что „такой важный фактъ, какъ превращеніе человѣка изъ самостоятельнаго и полноправнаго лица въ страдательный матеріалъ для карательныхъ упражненій, долженъ зависѣть отъ какой-нибудь объективной причины, или опредѣляющаго начала, одинаковаго всегда и вездѣ“ (стр. 412), не имѣетъ ни малѣйшаго основанія. Но задача всѣхъ уголовныхъ законодательствъ состоитъ въ томъ, чтобы установить это соотвѣтствіе, опредѣливъ, съ одной стороны, лѣстницу преступленій, а съ другой—лѣстницу наказаній и обставивъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, изслѣдованіе преступленій всѣми гарантіями безпристрастнаго суда. Когда г. Соловьевъ, негодуя на современное правосудіе, восклицаетъ: „если фактъ преступленія лишаетъ преступника его естественныхъ правъ, то зачѣмъ всѣ эти юридическія церемоніи съ безправными существами?“ (стр. 411), то въ этомъ обнаруживается какое-то странное понятіе о судѣ. Забывается, что до произнесенія приговора

эти существа вовсе не безправны и что юридическія церемоніи установлены именно затѣмъ, чтобъ умаленіе правъ совершалось не иначе, какъ съ величайшею осторожностью и соразмѣрно съ виною. Въ этомъ состоитъ требованіе правосудія, а вмѣстѣ и теоріи воздаянія, которая есть единственная, соотвѣтствующая понятію о правосудіи. Если въ новѣйшее время эта теорія подвергается отрицанію, если многіе юристы отъ нея отрекаются, то это происходитъ оттого, что съ отрицаніемъ метафизики, а съ нею и всякой философіи, поколеблены и самыя философскія основанія права. Справедливость отнесена къ области метафизическихъ вымысловъ, право сводится къ интересу, нравственность къ пользѣ; правосудіе низводится на степень средства для общественной защиты. При такомъ умственномъ состояніи общества теорія воздаянія, разумѣется, теряетъ почву. Г. Соловьевъ съ удовольствіемъ замѣчаетъ, что „историческій прогрессъ явно клонится къ тому, чтобы все больше и больше ограничить, наконецъ, и вовсе исключить принципъ возмездія или равномѣрнаго воздаянія изъ нашего правового отношенія къ преступникамъ“ (стр. 401). Онъ съ равнымъ удовольствіемъ могъ бы отмѣтить успѣхи въ новѣйшее время матеріализма и позитивизма. Эти явленія тѣсно связаны другъ съ другомъ.

Не столь презрительно, но такъ же строго г. Соловьевъ относится и къ теоріи устрашенія. Онъ признаетъ ее не бессмысленною, но безнравственною, ибо нравственный законъ воспрещаетъ дѣлать кого бы то ни было только *средствомъ* или *орудіемъ* для чьей бы то ни было пользы; а между тѣмъ, по теоріи устрашенія, преступникъ разсматривается только какъ средство для наведенія страха на другихъ и для сохраненія общественной безопасности. Г. Соловьевъ допускаетъ однако, что въ намѣреніе закона можетъ входить и собственное благо преступника: удержать его страхомъ наказанія отъ совершенія преступленія; но, говоритъ онъ, „разъ преступленіе уже совершено, то этотъ мотивъ, очевидно, отпадаетъ, и караемый преступникъ остается съ этой точки

зрѣнія только какъ средство для устрашенія другихъ, то есть, для посторонней ему цѣли, что уже прямо противорѣчитъ безусловной нравственной нормѣ. Съ этой стороны, устрашающее наказаніе было бы допустимо только какъ угроза; но угроза, не приводимая никогда въ дѣйствіе, теряетъ смыслъ. Итакъ,—заключаетъ онъ,—принципъ уголовного устрашенія могъ бы быть нравственнымъ только подъ условіемъ своей безполезности, и онъ можетъ быть матеріально полезенъ только подъ условіемъ безнравственнаго примѣненія“ (стр. 409).

Г. Соловьевъ, повидимому, не допускаетъ случая, что преступникъ, отбывшій наказаніе или ушедшій отъ наказанія, можетъ повторить свои преступленія; а между тѣмъ, это—явленіе самое обыкновенное. Если же наказаніе, имѣющее въ виду удержать его отъ дальнѣйшихъ преступленій, вмѣстѣ съ тѣмъ удерживаетъ и другихъ, то что же тутъ безнравственнаго? Когда теорія устрашенія отвергается во имя теоріи воздаянія, какъ выраженія высшаго начала правосудія, то это понятно. Но когда она замѣняетъ теоріей общественной самообороны или охраненія общественной безопасности, которую принимаетъ и г. Соловьевъ, то это только замѣна однихъ словъ другими, причемъ сущность дѣла остается та же самая. Ибо чѣмъ охраняется общественная безопасность въ уголовномъ порядкѣ? Тѣмъ, что люди удерживаются отъ преступленій страхомъ наказанія. Это—та же теорія устрашенія, только въ другомъ нарядѣ. И если вы, говоря о воздаяніи, требуете безусловнаго мѣрила, одинаковаго всегда и вездѣ, для приложенія того, что вы называете карательными упражненіями, то гдѣ у васъ такое мѣрило въ теоріи общественной обороны? Объ этомъ г. Соловьевъ благоразумно умалчиваетъ. То, что требуется отъ другихъ, не требуется отъ себя.

Авторъ не ограничивается однако однимъ охраненіемъ безопасности. Онъ видитъ въ наказаніи правомѣрное средство дѣятельнаго *человѣколюбія*, законно и принудительно ограни-

чивающее проявленія злой воли не только ради безопасности общества и его мирныхъ членовъ, но непременно также и *въ интересахъ самого преступника* (стр. 423). Иначе оно лишается своего нравственного характера; оно становится такимъ же фактическимъ насиліемъ, какъ и само преступленіе (Пр. и Нр., стр. 125). Для собственнаго своего блага, преступникъ долженъ прежде всего быть лишенъ свободы злоупотреблять своимъ тѣломъ; это даетъ ему возможность опомниться и одуматься. Затѣмъ онъ долженъ подвергаться исправительнымъ мѣрамъ, при чемъ всякій заранѣе опредѣляемый срокъ долженъ быть исключенъ: все зависитъ отъ того, насколько онъ исправится. Г. Соловьевъ объясняетъ, что такая исправительная опека вовсе не есть вторженіе во внутренній міръ человѣка, а „лишь одинъ изъ случаевъ обязательнаго и положительнаго воздѣйствія общества и государства на его несостоятельныхъ въ какомъ-нибудь отношеніи и потому неполноправныхъ членовъ. Отрицая такое воздѣйствіе въ принципѣ, какъ вторженіе во внутренній міръ, придется отказаться отъ обученія дѣтей въ общественныхъ школахъ, отъ лѣченія умалишенныхъ въ общественныхъ больницахъ и т. п. На самомъ дѣлѣ, преступникъ актомъ преступленія *обнаружилъ, обнажилъ* свой внутренній міръ и нуждается въ обратномъ воздѣйствіи, чтобы войти въ его нормальные предѣлы“ (Пр. и Нр., стр. 132—3).

Слѣдовательно, для того чтобы взять человѣка въ опеку и подвергнуть его исправительному лѣченію, государство должно прежде всего признать его неполноправнымъ, приравнять его къ дѣтямъ и умалишеннымъ. Но въ этомъ-то и состоитъ все дѣло. Задача суда заключается именно въ томъ, чтобы опредѣлить, насколько человѣкъ, совершившій преступленіе, оградичивается въ своихъ правахъ; исправленіе можетъ быть только дальнѣйшимъ послѣдствіемъ этого приговора. Но во имя чего онъ произносится? Во имя чего человѣкъ объявляется неполноправнымъ? Если во имя безопасности другихъ членовъ общества, то преступникъ



становится средствомъ для чужихъ цѣлей; это и есть то, что вы отвергли, какъ безнравственное начало. Если же приговоръ произносится во имя того, что человекъ это *заслужилъ*, если къ нему прилагается та мѣра, которою онъ мѣрилъ другихъ, что и есть единственное совмѣстное съ человѣческимъ достоинствомъ положеніе, то вы возвращаетесь къ отвергнутой теоріи воздаянія. Иного исхода нѣтъ и быть не можетъ.

## IX.

Разсужденія г. Соловьева о преступленіи и наказаніи не даютъ намъ повода ожидать отъ него удовлетворительнаго рѣшенія и болѣе общаго вопроса объ отношеніи права къ нравственности. И тутъ, кромѣ главы въ большомъ его сочиненіи, мы должны принять въ соображеніе означенную выше брошюру, посвященную специально этому вопросу. Въ предисловіи къ ней онъ говоритъ, что въ нашей литературѣ высказываются на этотъ счетъ два крайнія мнѣнія, графа Л. Н. Толстого и мое: графъ Толстой отвергаетъ всякіе юридическіе элементы въ жизни, а я, напротивъ, являюсь защитникомъ права, какъ абсолютнаго, себѣ довольствующаго начала. Самъ того не подозревая, я совершаю безнравственный поступокъ, ибо, подобно Адаму Смиту, стою за выдѣленіе извѣстной практической области изъ связи съ цѣлымъ.

Поблагодаривъ г. Соловьева за лестные эпитеты, которыми сопровождается его отзывъ, не могу однако не замѣтить, что такое сопоставленіе довольно странно. Представленіе двухъ крайнихъ мнѣній, съ тѣмъ, чтобы показать себя стоящимъ посрединѣ или сочетающимъ оба, есть довольно обычный пріемъ критики, которымъ г. Соловьевъ пользуется въ широкихъ размѣрахъ. Но здѣсь эти крайности имѣютъ особенный характеръ. Каково бы ни было мое мнѣніе, оно составляетъ плодъ многолѣтняго изученія права. Понятно было бы, еслибы г. Соловьевъ противопоставилъ ему мнѣніе другаго юриста, представляющаго

другую крайность. Но гр. Толстой никогда не выдавалъ себя за юриста; онъ просто права не знаетъ и знать не хочетъ. Слѣдовательно, крайностями являются тутъ нѣкоторое знаніе и полное незнаніе. Середину между ними можетъ занимать только дилеттантизмъ, положеніе весьма опасное для философа. Стоя на немъ, легко можно, желая сѣсть на два стула разомъ, провалиться между обоими. Едва ли это не случилось съ г. Соловьевымъ.

Во всякомъ случаѣ, то крайнее положеніе, которое занимаетъ гр. Толстой, несравненно крѣпче того, которое хочетъ занять г. Соловьевъ. Гр. Толстой стоитъ на томъ, что нравственность не принудительна, и въ этомъ онъ правъ, ибо, какъ признаетъ и самъ г. Соловьевъ, „всѣ нравственные вопросы рѣшаются совѣстью“ (О. Д., стр. 407), а совѣсть не подлежитъ принужденію. Напротивъ, г. Соловьевъ, несмотря на признаніе этого правила, хочетъ увѣрить насъ, что нравственность безъ полиціи и тюремъ „остається въ лучшемъ случаѣ только невиннымъ пустословіемъ“ (стр. 492), а потому старается построить свое нравственное зданіе на этихъ прочныхъ устояхъ. Это ведетъ къ тому, что по теоріи гр. Толстого нравственность является тѣмъ, чѣмъ она должна быть, опять же, по признанію самого г. Соловьева, именно *безусловнымъ* требованіемъ; напротивъ, нравственность г. Соловьева, опирающаяся на полицію и тюрьмы, становится черезъ это чѣмъ-то весьма и весьма условнымъ. Ошибка гр. Толстого заключается въ томъ, что онъ, кромѣ нравственности, не признаетъ ничего, а заблужденіе г. Соловьева состоитъ въ томъ, что онъ хочетъ подчинить ей все. Не довольствуясь отвлеченною проповѣдью, онъ хочетъ быть практическимъ человѣкомъ, а практика, какъ извѣстно, низводитъ самыя высокія стремленія иногда въ весьма низменныя сферы. Строптивые люди не слушаютъ нравственнаго проповѣдника; вотъ онъ и хочетъ заставить ихъ себя слушать и исполнять его велѣнія, сначала притворяясь, что онъ требуетъ отъ нихъ наименьшаго, что только можно, но затѣмъ, какъ мы видѣли, прости-

рая свои притязанія и на самыя высшія ступени, ибо безъ этого невозможно осуществленіе безусловнаго добра. И человѣкъ, какъ нравственное существо, *долженъ* самъ хотѣть, чтобы его принуждали. Г. Соловьевъ старается это ему доказать.

Аргументація автора слѣдующая: нравственный принципъ требуетъ, чтобы люди свободно совершенствовались; но человѣкъ не можетъ существовать, а слѣдовательно и развивать свою свободу и нравственность иначе, какъ въ обществѣ; общество же не можетъ существовать, если всякому предоставляется *безпрепятственно* убивать и грабить своихъ ближнихъ; слѣдовательно, принудительный законъ, охраняющій безопасность и не допускающій злой воли до такихъ крайнихъ проявленій, разрушающихъ общество, есть *необходимое условіе нравственнаго совершенствованія*, и, какъ таковое, *требуется самимъ нравственнымъ началомъ*, хотя и не есть прямое его выраженіе (стр. 501). Не всѣ нравственныя требованія становятся черезъ это принудительными, а лишь нѣкоторыя крайнія проявленія безнравственной воли. Право опредѣляется, какъ *низший предѣлъ или опредѣленный минимумъ нравственности* (стр. 469). При этомъ г. Соловьевъ замѣчаетъ, что маленькое, но дѣйствительное добро предпочтительнѣе самаго грандіознаго, но лишеннаго всякой реальности, и ссылается на русскую пословицу: „не сули журавля въ небѣ, а дай синицу въ руки“ (стр. 417).

Съ точки зрѣнія практической мудрости это, конечно, весьма убѣдительно. Но позвольте спросить: что такое минимумъ безусловнаго? Развѣ безусловное дѣлится на кусочки и подносится маленькими дозами, въ видѣ гомеопатическаго лѣкарства, которое больного заставляютъ глотать насильно, предоставляя ему болѣе крупныя приемы принимать по собственному усмотрѣнію? Минимумъ есть количественное опредѣленіе, которое, по самому своему свойству, можетъ увеличиваться и уменьшаться по произволу. Гдѣ же находится эта граница? Если это—минимумъ безусловнаго, то она должна опредѣляться самимъ безусловнымъ, а не

посторонними соображеніями, а потому должна быть такъ же безусловна, какъ и оно. И это опредѣленіе для чело-  
 ловѣка въ высшей степенн важно, ибо этимъ рѣшается,  
 въ чемъ онъ свободенъ и въ чемъ онъ подлежитъ принуж-  
 денію. Между тѣмъ, вы сами опредѣляете право, какъ  
 „*исторически-подвижное* опредѣленіе принудительнаго равно-  
 вѣсія двухъ нравственныхъ *интересовъ*—личной свободы и  
 общаго блага“ (стр. 502). Помнится также, что вы во имя  
 нравственнаго интереса требовали принудительной органи-  
 зации всеобъемлющаго добра на самыхъ высшихъ ступеняхъ  
 человѣческаго развитія. Стало-быть, граница тутъ совер-  
 шенно произвольная, съ чѣмъ вмѣстѣ безусловное требова-  
 ніе низводится на степень измѣнчиваго интереса.

И что такое этотъ минимумъ съ точки зрѣнія совершенно  
 нравственной? Есть ли это то, что наиболѣе важно, или  
 то, что наименѣе важно, то, что непременно требуется  
 отъ челоѣка, какъ безусловная обязанность, или только  
 низшая пригготовительная ступень? Если первое, то высшая,  
 безусловная обязанность челоѣка, по самой теоріи г. Со-  
 ловьева, есть благочестіе, составляющее основаніе всѣхъ  
 нравственныхъ обязанностей. Это и есть та точка зрѣнія,  
 на которую становились среднеѣковные учителя церкви;  
 они утверждали, что для челоѣка душа гораздо важнѣе  
 тѣла, и что прежде, нежели оберегать тѣло отъ насилія,  
 надобно охранить душу отъ нечестивыхъ ученій. Именно  
 эта точка зрѣнія порождала истребленіе еретиковъ и ко-  
 стры инквизиціи. Къ удивленію, во всемъ сочиненіи г. Со-  
 ловьева не только не видно старанія оградить въ этомъ  
 отношеніи права совѣсти, но нѣтъ даже ни малѣйшаго на-  
 мека на это важнѣйшее изъ человѣческихъ правъ. Не со-  
 мнѣваемся, что онъ отвлеченно стоитъ за свободу совѣсти;  
 но для нея нѣтъ мѣста въ его теоріи. Мы видѣли, какъ онъ,  
 подъ именемъ нравственнаго субъективизма, устраняетъ ее  
 вполне безцеремонно.

Если же мы будемъ понимать минимумъ во второмъ  
 смыслѣ, какъ то, что наименѣе важно, то на какомъ осно-

ваніи наименѣе важное будетъ принудительно, а то, что болѣе важно, останется, по выраженію автора, „въ лучшемъ случаѣ только невиннымъ пустословіемъ“? Съ нравственной точки зрѣнія, по теоріи г. Соловьева, наименѣе важное есть аскетизмъ; къ нему ли вы будете принуждать людей?

И гдѣ въ нравственной области есть основаніе для какого бы то ни было принужденія? Почему безусловный законъ, писанный въ сердцахъ, можетъ быть для кого бы то ни было принудительнымъ? Если, какъ вы сами признаете, „всѣ нравственные вопросы окончательно рѣшаются совѣстью“ (стр. 417), если это не есть только пустая фраза, то для принужденія здѣсь нѣтъ мѣста, ибо совѣсть, по существу своему, свободна, иначе это не совѣсть. Если же вы въ этой области допускаете принужденіе, то нравственные вопросы рѣшаются уже не совѣстью, а государственною властью, и вы отдаете совѣсть въ ея распоряженіе, а это есть посягательство на самыя священныя права чловѣка, на самыя основанія нравственности. Принудительная нравственность есть безнравственность; это—положеніе, на которомъ нельзя достаточно настаивать, ибо оно одно ограждаетъ совѣсть отъ насилія и нравственность отъ извращенія. Въ особенности оно важно тамъ, гдѣ вся нравственность, какъ у г. Соловьева, стоитъ на религіозной почвѣ, гдѣ въ основаніе полагается личное „ощущеніе Божества“, а цѣлью общежитія ставится реальное осуществленіе царства Христова. Въ какой бы маленькой дозѣ вы ни прилагали насиліе, оно всегда будетъ насиліемъ во имя религіознаго убѣжденія. Изъ подчиненія права нравственности ничего другого выйти не можетъ.

Наконецъ, если мы взглянемъ на самое содержаніе юридическихъ нормъ, которыя выдаются за минимумъ нравственности, то мы увидимъ, что въ значительномъ числѣ случаевъ тутъ нравственнаго нѣтъ ровно ничего. Право не ограничивается воспрещеніемъ убійствъ и насилій, какъ по видимому предполагаетъ авторъ. Юридическимъ закономъ

устанавливается право собственности съ различными его видоизмѣненіями, право пользованія, право на чужую вещь; устанавлиются гражданскія обязательства, купля и продажа, наемъ, заемъ, поручительство, со всѣми формальностями, требующимися для приобрѣтенія, утвержденія и доказательства права; что же, все это составляетъ минимумъ нравственности? Полагаемъ, что самъ г. Соловьевъ не рѣшится этого утверждать. Напротивъ, онъ прямо говоритъ, что „собственность вообще не имѣетъ нравственнаго значенія“ (стр. 35). А если такъ, то очевидно, что право черпаетъ свое содержаніе изъ совершенно другихъ источниковъ, нежели нравственныя требованія, а потому не можетъ быть сведено къ понятію минимума нравственности.

Мы можемъ видѣть здѣсь живой образчикъ способовъ изслѣдованія г. Соловьева. При истинно научномъ отношеніи къ предмету, для установленія общаго начала необходимо основательно разсмотрѣть всѣ связанные съ нимъ вопросы и показать, какъ оно прилагается къ дѣйствительности. Но авторъ избавляетъ себя отъ этого труда: онъ довольствуется общимъ утвержденіемъ, что право есть минимумъ нравственности, а что изъ этого выходитъ, объ этомъ онъ не заботится.

Коренная ошибка г. Соловьева состоитъ въ томъ, что онъ вовсе не выяснилъ себѣ отношенія нравственности къ общежитію. Съ одной стороны, нравственность можетъ существовать и безъ общества. И аскетизмъ и благочестіе никакого отношенія къ общественной жизни не имѣютъ. Г. Соловьевъ менѣе, нежели кто-либо, станеть отрицать высокій нравственный характеръ христіанскихъ отшельниковъ, удалявшихся въ пустыню отъ человѣческихъ обществъ. Къ общежительнымъ явленіямъ нравственности принадлежить только средняя ступень, которую г. Соловьевъ сводитъ къ состраданію, да и она вовсе не требуетъ организованнаго общежитія. Добрый Самарянинъ можетъ и въ пустынѣ сжалиться надъ человѣкомъ. Стало быть, не только наименьшая, но и высшая степень нравственности воз-

можно и безъ организованнаго общежитія, съ чѣмъ вмѣстѣ отпадаетъ и весь аргументъ. Съ другой стороны, человѣческія общества возникаютъ вовсе не вслѣдствіе обязанности осуществить безусловный нравственный законъ, а изъ чисто практическихъ потребностей, коренящихся въ природѣ человѣка, какъ земного существа. Всякій человѣкъ, по своей природѣ, стремится къ счастью или благополучію, и это, какъ признаетъ г. Соловьевъ, вовсе не есть нравственное начало, а выраженіе часто противорѣчащихъ нравственному закону естественныхъ стремленій (стр. 191). Но въ одиночествѣ человѣкъ удовлетворить имъ не можетъ; онъ оказывается совершенно безсильнымъ. Для скольнибудь достаточнаго удовлетворенія даже своихъ физическихъ нуждъ, онъ долженъ соединяться съ другими. Сама природа указала ему для этого путь, установивъ половыя отношенія, изъ которыхъ возникаютъ кровныя связи, составляющія первое основаніе человѣческаго общежитія. Дальнѣйшее развитіе потребностей укрѣпляетъ и расширяетъ эту организацію. Когда въ человѣкѣ развивается сознаніе абсолютнаго нравственнаго закона, заложенное въ него изначала, но появляющееся относительно поздно, оно находитъ эту организацію уже сложившеюся. Оно можетъ стремиться пересоздать ее по своему; но для того, чтобы дѣйствовать въ ней и на нее, необходимо изучить ея существо и управляющіе ею законы, съ которыми это высшее сознаніе должно сообразоваться, точно также какъ если человѣкъ хочетъ дѣйствовать на физическую природу и подчинить ее себѣ, онъ долженъ предварительно изучить физическіе законы и сообразоваться съ ними. Изъ того, что нравственный законъ, для своего осуществленія въ мірѣ, нуждается въ общественной средѣ, вовсе не слѣдуетъ, что то, что нужно для поддержанія этой среды, составляетъ требованіе нравственнаго закона. Эта среда не имѣетъ своихъ независимыхъ отъ него требованій и законы. Точно съ такою же основательностью можно было бы утверждать, что такъ какъ нравственный законъ осущест-

ствляется на землѣ и для достиженія своихъ цѣлей требуетъ дѣйствія физическихъ законовъ, то послѣдніе составляютъ минимумъ нравственности. Логика г. Соловьева и тутъ обнаруживаетъ довольно слабую связь понятій. Въ дѣйствительности, соглашеніе различныхъ сферъ чело-вѣческой дѣятельности достигается не отрицаніемъ ихъ самостоятельности и не подведеніемъ ихъ искусственнымъ образомъ къ одному началу, а установленіемъ отношеній, согласныхъ съ особенностями каждой, съ ея собственной природой и съ управляющими ею специальными законами. Это относится и къ физическому міру, въ которомъ приходится дѣйствовать чело-вѣку, и къ экономической области и, наконецъ, къ праву.

Послѣднее ближе стоитъ къ нравственности, нежели всѣ другія области чело-вѣческой дѣятельности. Утверждая самостоятельное его значеніе, я никогда не думалъ отвергать внутреннюю его связь съ нравственностью. Оба начала вытекаютъ изъ одного источника, изъ природы чело-вѣка, какъ разумно-свободнаго существа, а потому начало справедливости одинаково относится къ обоимъ; но они управляютъ двумя разными сферами свободы: одно внутренними побужденіями чело-вѣка, опредѣляемыми совѣстью, другое внѣшними отношеніями свободы одного лица къ свободѣ другихъ. Эти двѣ сферы имѣютъ каждая свои требованія и свои законы.

Г. Соловьевъ опредѣляетъ право, какъ свободу, обусловленную равенствомъ (О. Д., стр. 612; Пр. и Нр., стр. 12). Это опредѣленіе не точно, ибо взаимность права можетъ быть и между неравными лицами: отецъ имѣетъ право наказывать сына и отдавать его въ ученіе, а сынъ не имѣетъ тѣхъ же правъ въ отношеніи къ отцу; офицеръ можетъ приказывать солдату, но не солдатъ офицеру. Точнымъ образомъ право можетъ быть опредѣлено какъ свобода, опредѣленная закономъ. Свобода, которою въ предѣлахъ закона пользуется чело-вѣкъ, есть право въ субъективномъ смыслѣ; законъ, опредѣляющій эту свободу, есть право въ



объективномъ смыслѣ. Во всякомъ случаѣ, основное понятіе тутъ свобода. Слѣдовательно, чтобы философски опредѣлить отношеніе права къ нравственности, какъ хочетъ дѣлать г. Соловьевъ, необходимо возвыситься къ понятію свободы, показать ея источникъ, коренящійся въ самоопредѣленіи человѣческой воли, изслѣдовать различныя области ея приложенія, внутреннюю и внѣшнюю; только этимъ способомъ можно установить отношеніе обѣихъ областей. Юристъ, имѣющій дѣло съ внѣшними явленіями свободы, можетъ и не касаться метафизическаго вопроса о свободѣ воли; онъ имѣетъ дѣло съ реальными явленіями и можетъ считать этотъ вопросъ рѣшеннымъ на основаніи общаго сознанія человѣческаго рода и всѣхъ законодательствъ въ мірѣ, которыя признаютъ человѣка существомъ, одареннымъ свободою волею, и именно поэтому издаютъ обязательные для него законы. Однако и для юриста ложное рѣшеніе метафизическаго вопроса можетъ имѣть роковыя послѣдствія: оно ведетъ къ тому, что понятіе о свободѣ лишается всякой почвы и право низводится на степень интереса, охраняемаго общественною властью во имя измѣнчиваго и произвольнаго начала общественной пользы. Для философа же обойти метафизическій вопросъ совершенно невозможно, ибо онъ одинъ даетъ основаніе для его выводовъ. Между тѣмъ, г. Соловьевъ изгоняетъ этотъ вопросъ изъ своей нравственной философіи. Вслѣдствіе этого, понятіе о свободѣ теряетъ у него всякую почву. Волею или неволею онъ принужденъ постоянно употреблять это слово, но оно остается у него пустымъ звукомъ, лишеннымъ всякаго опредѣленнаго содержанія. Ни ея существо, ни различныя ея проявленія и формы не изслѣдованы и не выяснены. То она является чисто анархическимъ началомъ, съ которымъ несомѣстно существованіе какой-либо общественной организаціи; то она отрицается въ самомъ завѣтномъ своемъ святилищѣ, въ совѣсти, составляющей источникъ субъективной нравственности. При такихъ условіяхъ размышленія объ отношеніи

права къ нравственности неизбѣжно обращаются въ праздное разглагольствованіе, лишенное всякаго основанія и ведущее лишь къ извращенію, какъ права, такъ и нравственности: право теряетъ свое самостоятельное значеніе, а нравственность становится принудительною. Противорѣчій, разумѣется, тутъ не оберешься: съ одной стороны, право опредѣляется какъ минимумъ нравственности, то, безъ чего нельзя обойтись и что поэтому вынуждается властью; съ другой стороны, признается, что право въ извѣстныхъ предѣлахъ обезпечиваетъ за человѣкомъ *свободу быть безнравственнымъ* (стр. 503), что, конечно, весьма далеко отъ реализаціи минимальнаго добра (стр. 497) и совершенно не соотвѣтствуетъ требованіямъ нравственности, какъ безусловнаго начала.

Это противорѣчіе яснѣе дня показываетъ различіе двухъ сферъ, а вмѣстѣ необходимость признать, что каждая изъ нихъ имѣетъ свои требованія и свои законы. Правомъ опредѣляется отношеніе свободы человѣка къ свободѣ другихъ и къ возвышающейся надъ всѣми общественной власти. Оно составляетъ необходимое условіе человѣческаго общенія, призваннаго удовлетворять естественное стремленіе человѣка къ благополучію. Въ предѣлахъ, установленныхъ закономъ, человѣкъ можетъ пользоваться своимъ правомъ, какъ ему угодно, нравственно или безнравственно, это до юридическаго закона не касается. Мало того; юридическій законъ не только *дозволяетъ*, но самъ *помогаетъ* ему совершать безнравственныя дѣйствія. Кредиторъ предъявляетъ вексель къ находящемуся въ несчастномъ положеніи должнику, между тѣмъ какъ человѣколюбіе несомнѣнно предписываетъ ему этотъ долгъ простить или, по крайней мѣрѣ, разсрочить; или же безжалостный хозяинъ дома выгоняетъ бѣдняка, которому нечѣмъ платить за квартиру: въ обоихъ случаяхъ юридическій законъ помогаетъ безнравственному дѣйствію и вынуждаетъ его исполненіе. И иначе онъ поступать не можетъ, ибо безъ этого право бы не существовало. Едва ли, однако, г. Соловьевъ рѣшится утверждать,

что вымогать деньги у несчастнаго должника или прогонять бѣдняка съ квартиры есть наименьшее, что можно требовать отъ человѣка во имя нравственнаго закона.

Этимъ вопросъ рѣшается окончательно, и никакіе софизмы не въ состояніи его поколебать. Нравственный законъ не можетъ требовать отъ государства, чтобъ оно вымогало безнравственные поступки. Если это дѣлается, и притомъ съ необходимостью, то это происходитъ во имя другихъ началъ. Осуществляясь въ обществѣ, нравственный законъ не вступаетъ съ собою въ противорѣчіе; онъ остается тѣмъ, чѣмъ онъ есть. Онъ безусловно воспрещаетъ человѣку всякіе безжалостные поступки. Но дѣло въ томъ, что онъ не имѣетъ принудительной силы: онъ обращается не къ общественной власти, а къ личной совѣсти, которая въ нравственныхъ вопросахъ имѣетъ рѣшающій голосъ. Только черезъ совѣсть онъ можетъ осуществлять свои требованія. Если въ этомъ святилищѣ человѣческаго духа онъ оказывается безсильнымъ, если, какъ увѣряетъ г. Соловьевъ, безъ полиціи и тюремъ нравственность остается не болѣе какъ невиннымъ пустословіемъ, то нравственное совершенствованіе человѣческаго рода имѣетъ весьма мало шансовъ на успѣхъ. При минимальной дозѣ добра, осуществляемой правомъ, нравственные идеалы г. Соловьева должны, повидимому, остаться въ области мечтаній.

## Х.

Г. Соловьевъ нисколько, однако, не сомнѣвается въ ихъ осуществленіи, даже съ воскресеніемъ мертвыхъ и съ пресуществленіемъ половыхъ отношеній въ совершенный бракъ, гдѣ происходитъ полное совпаденіе мужчины съ женщиной и всякое дѣторожденіе, вслѣдствіе этого, прекращается. Передъ нами рисуется идеальная картина нравственной организациі будущаго человѣчества, расчлененнаго на свои органы и элементы—народы, семьи и лица. Оно организуется собирательно въ формахъ церкви, государства и хозяйственнаго общества, или земства. Церковь есть организо-

ванное благочестіе, государство—организованная жалость, земство — организованный аскетизмъ. Организация должна ити не снизу, путемъ постепеннаго совершенствованія чело-вѣчества и объединеніемъ разрозненныхъ элементовъ, а сверху, установленіемъ сперва религіознаго единенія, а затѣмъ уже остальныхъ. Г. Соловьевъ объясняетъ, что дѣй-ствительное чело-вѣчество, разсѣянное въ своей волѣ между множествомъ относительныхъ и безсвязныхъ интересовъ, представляетъ фактическую рознь и распаденіе, а на осно-вѣ дурнаго факта не могутъ произойти акты добра, а по-тому дѣятельность распавшагося чело-вѣчества сама по се-бѣ можетъ приводить только къ грѣху. Поэтому нравствен-ная организация чело-вѣчества должна начинаться съ объ-единенія его по существу и освященія его дѣятельности (стр. 585). Вообще, путь благочестія для всего сушаго со-стоитъ въ томъ, чтобъ идти не отъ себя и не отъ низшаго, а отъ высшаго, старшаго, предпоставленнаго; это есть путь іерархическій, путь священнаго преемства и преданія (стр. 592). Такимъ образомъ, во главѣ всего должна стоять церковь; но для этого она сама должна быть единою и святою. Каѳоличность церкви есть основная форма нрав-ственной организациі чело-вѣчества. Она одна способна дать чело-вѣку безсмертіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ истинную свободу; „ибо,—говоритъ г. Соловьевъ,—самаго простаго акта логи-ческой мысли достаточно, чтобы признать, что чело-вѣкъ, желающій жить и приговоренный къ смерти, не можетъ, серьезно говоря, считаться свободнымъ, а въ такомъ поло-женіи, съ мірской или природной точки зрѣнія, безъ сомнѣнія, находится всякій чело-вѣкъ и все чело-вѣчество. Слѣдовательно, только въ другомъ, *надмірскомъ* порядкѣ, представляемомъ вселенскою церковью, можетъ, вообще, чело-вѣкъ имѣть положительную свободу. Не иначе, какъ тамъ, возможно для него и положительное равенство“ (стр. 589).

Г. Соловьевъ не объясняетъ, какое, при такомъ взглядѣ, значеніе можно придавать мірской, несерьезной свободѣ,

которая одна существуетъ пока на землѣ, и которую онъ самъ признавалъ основаніемъ, какъ права, такъ и нравственности. Онъ не объясняетъ также, почему доселѣ не установилось каеолическое единство церкви, а напротивъ, она распалась на отдѣльныя отрасли, между тѣмъ какъ уже 1900 лѣтъ тому назадъ произошло новое твореніе, должествовавшее замѣнить человѣческое совершенствованіе дѣйствительнымъ совершенствомъ. Или это твореніе оказалось не совсѣмъ удачнымъ и мы должны ожидать новѣйшаго творенія, послѣ котораго будущіе люди будутъ такъ же относиться къ современнымъ христіанамъ, какъ современные христіане къ язычникамъ, а язычники къ обезьянамъ?

Отъ каеолической церкви должно получить свое освященіе и окончательное назначеніе государство; оно должно служить косвенно, въ своей мірской сферѣ и своими средствами, той абсолютной цѣли, которую ставитъ себѣ церковь—приготовленію человѣчества и всей земли къ царствію Божію. Между ними происходитъ раздѣленіе труда. Церковь остается компетентной и самостоятельной инстанціей, которой предоставляется высшее попеченіе о духовномъ благѣ подданныхъ и о воспитаніи народовъ для царствія Божія. Ей „принадлежитъ безусловный принципиальный авторитетъ, опредѣляющій общее направленіе воли человѣчества и окончательную цѣль историческаго дѣйствія, а государству принадлежитъ полнота власти для соглашенія законныхъ мірскихъ интересовъ съ этою высшей волей и для приспособленія мірскихъ отношеній и дѣлъ, какъ средствъ или орудій этой окончательной цѣли“ (стр. 621—2). Подчиняясь руководству церкви, государство остается полновластнымъ въ предоставленной ему сферѣ, въ организациі жалости. Но если государство не станетъ исполнять своего назначенія, или вздумало бы не слушаться церкви и вторгаться въ ея предѣлы, то церковь скажетъ ему: „мнѣ ввѣрено духовное спасеніе этихъ людей, а отъ тебя требуется только пожалѣть объ ихъ житейскихъ тягостяхъ и немощахъ. Жалость обязательна для всѣхъ, и для меня также; пото-

му, если ты не хочешь быть собирательнымъ органомъ моей жалости, если ты не хочешь правильнымъ раздѣленіемъ труда между нами давать мнѣ нравственную возможность отдаться всецѣло дѣлу благочестія, я должна буду сама приняться за дѣла жалости, какъ въ древніе вѣка, когда ты, государство, еще не называлось христіанскимъ; я сама стану заботиться, чтобы не было голода и непомѣрной работы, и больныхъ безъ призрѣнія, и обиженныхъ безъ удовлетворенія, и обидчиковъ безъ исправленія. Но не скажутъ ли тогда всѣ люди: зачѣмъ намъ государство, которое насъ не жалѣетъ, когда у насъ есть церковь, которая пожалѣла не только о душахъ, но и о тѣлахъ нашихъ?“ (стр. 623).

Что можетъ возразить государство противъ такой логики? Если оно вздумаетъ не слушаться церкви, то послѣдняя возьметъ въ свои руки и полицію, и тюрьмы, и войско, и судъ, и тогда что ему останется? Когда средневѣковые папы предъявляли такія притязанія и держали подобныя рѣчи, человѣчество еще не было приготовлено къ ихъ воспріятію, а потому и успѣхъ, какъ извѣстно, былъ довольно сомнительный. По преданію, Бонифаций VIII получилъ даже пощечину отъ Шіарра-Колонна. Но когда человѣчество будетъ вполнѣ готово къ послушанію вслѣдствіе общаго распространенія и усвоенія нравственныхъ теорій г. Соловьева, особенно когда совершится вождельнное соединеніе церквей, которое онъ такъ настойчиво проповѣдуетъ, такая логика будетъ неотразима.

Наконецъ, и всемірное земство организуется по принципу воздержанія. Оно должно будетъ заботиться о томъ, чтобы люди не предавались половымъ влеченіямъ, чтобы они не опивались и не объѣдались, а вмѣстѣ удовлетворялось бы право глины и чернозема на хорошую обработку, и, вообще, матеріальной природы на одухотвореніе. Г. Соловьевъ признаетъ, что въ настоящее время эта область всего дальше отъ этихъ высокихъ цѣлей; но онъ указываетъ на то, что именно это и подходитъ подъ его теорію,

по которой организациа должна идти сверху, а не снизу: земство занимаетъ низшую ступень на этой лѣстницѣ, а потому должно быть организовано послѣднимъ. При этомъ свою роль должна играть и наука. Неожиданно является опять на сцену законъ сохраненія энергiи. Въ силу этого раскрытаго разумомъ непреложнаго закона, духовная энергiя человѣка можетъ развиваться только на счетъ его внѣшнихъ, наружу обращенныхъ силъ и стремленій. Поэтому земство должно заботиться о превращеніи одного вида энергiи (внѣшней или экстенсивной) въ другой видъ энергiи (внутренней или интенсивной). Оно должно смотрѣть, чтобы люди не жили разсѣянно, не расточали свою душу на внѣшнія предпріятія, а собирались бы внутри себя, чтобы силы ихъ, сосредоточенныя въ себѣ, прилагались „какъ могучій рычагъ, чтобы поднять тяжесть вещественнаго бытія, подавляющаго и разсѣянную душу человѣка, и раздробленную душу природы“. Только черезъ это возможно полное воссоединеніе человѣческаго существа съ природною сущностью (стр. 631).

Бѣдное земство! сколько на него возлагается непосильныхъ заботъ! При этомъ г. Соловьевъ не потрудился объяснить, какъ оно все это исполнить и какія оно можетъ принимать мѣры для того, чтобы люди не жили разсѣянно, а собирались внутри себя. Онъ не указалъ даже, какъ оно должно быть устроено и каковы должны быть его отношенія къ государству. Самая организациа государства и отношеніе всемірной организации къ народной даже не затронуты. Намъ говорятъ, *кто* долженъ организоваться, и *что* должно организоваться, а *какъ* все это должно организоваться, какова должна быть организациа этой организации, остается неизвѣстнымъ. Только въ концѣ, случайно и совершенно неожиданно, мы узнаемъ, что во главѣ католической церкви долженъ стоять первосвященникъ (о чемъ, впрочемъ, можно было догадываться), а во главѣ всемірнаго государства—царь, облеченный абсолютною властью, однако послушный первосвященнику и исполняющій его

авторитетную волю (стр. 633). Средневѣковой идеаль римскихъ папъ осуществляется тутъ вполнѣ.

Г. Соловьевъ догадывается, однако, что совмѣстное существованіе двухъ такихъ властей, одной облеченной безусловнымъ авторитетомъ, а другой облеченной безусловною властью, не всегда можетъ обходиться благополучно. Испушенія тутъ слишкомъ сильны, а потому неизбѣжны тяжбы, захваты и недоразумѣнія, которыхъ рѣшеніе не можетъ быть предоставлено ни одной изъ заинтересованныхъ сторонъ. Какъ же тутъ быть? „Всякія внѣшнія обязательныя отношенія,—говоритъ авторъ,—несовмѣстимы съ верховнымъ достоинствомъ первосвятительскаго авторитета и царской власти. Но чисто нравственный контроль со стороны свободныхъ силъ народа и общества для нихъ не только возможенъ, но и въ высшей степени желателенъ“ (стр. 634). Какія же это свободныя силы? О томъ, что, по собственной его изложенной выше теоріи, никакое рѣшеніе государственной власти не можетъ быть принято иначе, какъ съ согласія всѣхъ и cadaго, г. Соловьевъ давно забылъ. Мы возвысились въ такую область, гдѣ господствуютъ, хотя и ограничивающія другъ друга, но все одни безусловныя начала. Поэтому, рядомъ съ безусловнымъ авторитетомъ первосвятителя и съ безусловною властью царя должны быть носители безусловной свободы. Такая свобода, очевидно, не можетъ принадлежать толпѣ. Какъ верховный авторитетъ и верховная власть даются милостью Божіей, такъ и безусловная свобода можетъ быть только даромъ свыше. Человѣкъ долженъ заслужить ее внутреннимъ подвигомъ. „Дѣйствительнымъ носителемъ полной свободы, и внутренней и внѣшней, можетъ быть только тотъ, кто внутренне не связанъ никакою внѣшностью, кто въ послѣднемъ основаніи не знаетъ другого мѣрила, кромѣ доброй воли и чистой совѣсти“. Такимъ является *пророкъ*, воздвигаемый Духомъ Божьимъ. „Какъ первосвятитель есть вершина благочестія, а государь христіанскій вершина милости и правды, такъ истинный пророкъ есть вершина стыда и со-



вѣсти. Въ этомъ внутреннемъ существѣ пророческаго служенія заключается основаніе для внѣшнихъ его признаковъ: истинный пророкъ есть общественный дѣятель, безусловно независимый, ничего внѣшняго не боящійся и ничему внѣшнему не подчиняющійся“. Таковы были пророки израильскіе. Со времени появленія христіанства, несмотря на то, что человѣчество подверглось новому творенію и получило высшую благодать, это необходимое въ обществѣ служеніе по неизвѣстной причинѣ упразднено, и если появлялось въ исключительныхъ случаяхъ, то большею частью въ извращенныхъ формахъ, чѣмъ и объясняются всѣ аномаліи средневѣковой и новой исторіи. Но г. Соловьевъ крѣпко надѣется, что послѣ новѣйшаго творенія, когда установится каеволическая церковь съ послушнымъ ей вселенскимъ царемъ, это почему-то прерванное служеніе возстановится. Въ будущемъ человѣчествѣ, рядомъ съ верховнымъ представителемъ церкви и полновластнымъ представителемъ государства, явится пророкъ, какъ безусловно свободный представитель хозяйственнаго общества, или земства, призваннаго укрощать плотскія страсти и отучать человѣка отъ разсѣянной жизни. Г. Соловьеву не приходитъ въ голову, что пока пророкъ будетъ громить подданныхъ, земныя власти будутъ очень довольны; но если онъ вздумаетъ обличать ихъ самихъ, то, по свойствамъ человѣческой природы, можно ожидать, что враждующіе между собой первосвятитель и царь скоро помирятся и заключатъ между собою союзъ, чтобъ упразднить этого безпокойнаго критика. Исторія Израиля представляетъ тому не мало примѣровъ. И тогда что станется съ человѣческою свободой? Несчастливымъ людямъ, отданнымъ на жертву двумъ всемірнымъ полновластіямъ, осуществляющимъ безусловный нравственный законъ принудительными мѣропріятіями, останется только ожидать свободы въ будущей жизни. „Несомнѣнно, всѣ будутъ безусловно свободны—въ царствіи Божіемъ“, говоритъ авторъ.

Такова будущая нравственная организація человѣчества,

которую пророчить намъ г. Соловьевъ. И эти дѣтскія фантазіи, эти странные отголоски средневѣковыхъ папскихъ притязаній выдаются за высшій нравственный идеаль, за цѣль, къ которой идетъ все человѣческое развитіе! Передъ этимъ должна умолкнуть всякая критика. Взятся за перо, чтобы постараться выяснитъ истину по нѣкоторымъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ, какіе могутъ занимать человѣчскій умъ, а тутъ руки опускаются. Авторъ общаетъ намъ метафизику, въ которой будетъ разъяснено происхожденіе зла; но чего можно ожидать отъ метафизики послѣ такой нравственной философіи?

Грустное, невыразимо грустное впечатлѣніе оставляетъ послѣ себя книга г. Соловьева. Неужели этотъ возвышенный умъ, этотъ прекрасный талантъ окончательно погибъ для русской науки? Неужели привычка, съ одной стороны, уноситься въ темныя бездны мистической теософіи, а съ другой стороны писать легкія журнальныя статьи и рѣшать всѣ вопросы съ плеча, до такой степени исказили это блестящее дарованіе, что онъ сдѣлался совершенно неспособенъ къ основательной научной работѣ? Не хотѣлось бы этому вѣрить. При скудости умственныхъ силъ, которыми располагаетъ русская наука, эта потеря была бы незамѣнима. Для человѣка, который въ теченіи долгихъ лѣтъ работалъ на этомъ пустынномъ полѣ, такое явленіе представляется вдвойнѣ безотраднымъ. Хотѣлось бы въ концѣ своего поприща увидѣть зарю новой умственной жизни; вмѣсто того, встрѣчаешь все болѣе и болѣе сгущающійся мракъ. Тяжело сходить въ могилу при такихъ впечатлѣніяхъ.

**Б. Чичеринъ.**

## Предсмертныя мысли нашего вѣка во Франціи.

(Окончаніе) \*).

---

### VIII.

Какъ бы ни отстаивали рационалисты первенство разума, люди все-таки больше живутъ чувствомъ, чѣмъ умомъ, и человѣкъ, не находящій опоры въ разумѣ, охотно ищетъ ея въ чувствѣ, и притомъ больше всего въ религіозномъ — самомъ всеобъемлющемъ, самомъ глубокомъ изъ чувствъ и вмѣстѣ самомъ надежномъ оплотѣ отъ всѣхъ невзгодъ. Но если французы вообще мало склонны къ глубокому чувству, то найти опору въ глубинѣ религіознаго чувства для нихъ въ настоящее время тѣмъ менѣе возможно, что вся ихъ новѣйшая исторія ставила себѣ задачей подорвать это чувство. Отрицаніе всякой вообще религіи, кромѣ чисто-раціоналистической, — одинъ изъ главныхъ элементовъ французскаго революціоннаго движенія. Старый строй, противъ котораго направлено это движеніе, оправдывалъ себя тѣмъ, что онъ существуетъ по волѣ или милости божіей. Новый строй опирается исключительно на принципы разума. Для полнаго торжества этихъ принциповъ необходимо доказать неразумность и несостоятельность старыхъ. Къ осуществленію этой задачи прилагали силы всѣ видные представители революціоннаго движенія, не только въ области теоріи, но и на практикѣ — въ политической жизни. Какъ тѣсно связа-

---

\*) См. 38 кн. «Вопросовъ философіи».

на противорелигіозная борьба во Франціи съ политическими идеалами, видно изъ того, что всякое правительство, желавшее дѣйствовать согласно съ революціонными принципами, прямо или косвенно противоборствовало христіанскому религіозному культу. Эта борьба лишь въ послѣдніе годы нѣсколько заглохла, но всѣмъ еще памятно, какой походъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ теперешняя „третья“ республика предприняла противъ католическаго духовенства и религіознаго воспитанія.

Изъ менѣе недавняго прошлаго достаточно напомнить горячее сочувствіе, которое встрѣтила со стороны общества и правительства дѣятельность Ренана, способствовавшаго религіозной расшатанности больше, чѣмъ кто-либо другой. Впрочемъ, его совершенно неправильно считаютъ врагомъ религіи и христіанства; совсѣмъ напротивъ,—въ новой литературѣ трудно найти автора съ такимъ живымъ и отзывчивымъ религіознымъ чувствомъ и такого горячаго поклонника Христа, какъ Ренанъ. Даже въ расцвѣтъ своей дѣятельности онъ, говоря его собственными словами, не переставалъ „чувствовать, что управляется той вѣрой, которую утратилъ“ \*); въ глубинѣ его сердца не переставали „звучать колокола“ его родного города, „призывающіе къ священной службѣ вѣрующихъ“, утратившихъ вѣру, и онъ охотно прислушивался къ этимъ „дрожащимъ звукамъ“, которые, какъ ему казалось, «исходятъ изъ безконечной глубины, словно голоса иного міра» \*\*). Несмотря ни на что, онъ „оставался христіаниномъ“; его замѣтки, относящіяся къ началу его дѣятельности, проникнуты тѣмъ же чувствомъ, которое онъ „позднѣе пытался воспроизвести въ своей Жизни Иисуса, живою склонностью къ евангельскому идеалу и къ характеру основателя христіанства“. Имъ „овладѣла идея, что, оставляя церковь, онъ останется вѣренъ Иисусу“, и „еслибы—говорить онъ—я могъ вѣрить въ богоявленія, то я несомнѣнно бы увидѣлъ Иисуса, говоря-

\*) Souvenirs d'enfance et de jeunesse, p. 12.

\*\*) Тамъ же, Préface, p. II.

шаго: „Покинь Меня, чтобы быть моимъ ученикомъ“ \*). Кто читаль безъ предвзятой мысли „Жизнь Иисуса“, тотъ не увидитъ во всѣхъ этихъ заявленіяхъ ничего преувеличеннаго, такъ какъ это произведеніе дышетъ самой горячей любовью ко Христу, доходящей порой до лирическаго восторга. Да и могъ ли оставаться равнодушнымъ къ христіанскому идеалу такой отзывчивый ко всему высокому и поэтическому человѣкъ, какъ Ренанъ, который долженъ былъ употреблять усилія, чтобы его слова не складывались въ стихотворную форму, и не писалъ стиховъ, только потому, что не владѣлъ стихотворною техникой? \*\*) Но, вѣрный духу рационализма и позитивизма, онъ принудилъ себя смотрѣть на Христа съ точки зрѣнія критической мысли; не переставая обожать Христа, онъ пересталъ видѣть въ немъ Бога. Какъ скоро онъ сталъ на эту точку зрѣнія, христіанскій идеалъ сдѣлался для него однимъ изъ многихъ возможныхъ идеаловъ; и такъ какъ прежде, когда онъ вѣровалъ въ божественность Христа, христіанскій идеалъ наполнялъ все его существо какъ божественный и безусловный, то по утратѣ этой вѣры воспоминаніе объ утраченномъ безусловномъ идеалѣ заставляло его признавать всѣ остальные въ сравненіи съ нимъ одинаково недостаточными, а между собою равноправными. Отсюда это характерное для Ренана непрестанное перескакиваніе отъ одного идеала къ другому, отсюда и всѣ тѣ противорѣчія, которыми переполнено его міровоззрѣніе. „Волей-неволей,—говоритъ онъ,—и несмотря на всѣ мои сознательныя попытки въ противоположномъ смыслѣ, я предназначенъ быть тѣмъ, что я теперь; я—романтикъ, протестующій противъ романтизма, утопистъ, проповѣдующій низменную политику, идеалистъ, дающій себѣ бесполезный трудъ казаться мѣщаниномъ, сплетеніе противорѣчій, *козлолень* схоластиковъ, заключающій въ себѣ двѣ природы“. „Онъ думаетъ какъ мужчина, чувствуетъ какъ женщина, дѣйствуетъ какъ ребен-

\*) Тамъ же, р. 312.

\*\*) Тамъ же, р. 16.

нокъ“ говорили про него, и онъ вполнѣ соглашался съ этой характеристикой, называя ее „великолѣпной“. „Я не жалѣю объ этомъ—отвѣчалъ онъ,—такъ какъ этотъ мой нравственный строй доставилъ мнѣ живѣйшія умственные наслажденія, какія только возможно испытать“ \*). Но если онъ самъ, благодаря безсознательному руководству утраченной вѣры, велъ безупречную жизнь, вполнѣ достойную философа, то намъ не безъизвѣстно, какія возмутительныя правила его легкомысленная игра съ идеалами, его идеалистическій *диллетантизмъ* заставляли его преподносить молодому поколѣнію \*\*).

Общеизвѣстенъ фактъ, что чѣмъ поверхностнѣе философское міровоззрѣніе, тѣмъ болѣе сторонниковъ оно находитъ вслѣдствіе своей общедоступности, прикрывающей пустоту простотою. А у Ренана его разлагающая философія одѣта во всю роскошь поэтическихъ красокъ, выступаетъ во всей неотразимой прелести яснаго, свѣтлаго и музыкальнаго стиля. Сознательнымъ врагомъ религіи онъ не только не былъ, но, по особенностямъ своей природы, и не могъ быть; онъ никогда противъ нея не боролся, а напротивъ защищалъ религіозное чувство,—тѣмъ не менѣе онъ своимъ ученіемъ о равноправности всѣхъ идеаловъ и отождествленіемъ идеала съ тѣмъ, что нравится, нанесъ этому чувству ударъ сильнѣе, чѣмъ кто-либо другой.

Въ то время какъ Ренанъ подрывалъ религіозное чувство своимъ „идеалистическимъ диллетантизмомъ“, его знаменитый современникъ Леконтъ де Лиль \*\*\*) способствовалъ тому же поэтической проповѣдью объ одинаковомъ ничтожествѣ всѣхъ идеаловъ. Этотъ геніальный поэтъ—одно изъ наиболѣе типичныхъ созданій современнаго французскаго духа, и исторія его духовной жизни есть какъ бы конспектъ исторіи современнаго французскаго сознанія.

Онъ былъ рожденъ подъ тропическимъ небомъ острова

\*) Тамъ же, pp. 73—74.

\*\*\*) См. выше, гл. V.

\*\*\*) См. P. Monceaux, Leconte de Lisle, Revue bleue, 1895, pp. 725—729.

Бурбона съ горячимъ и нѣжнымъ сердцемъ, жаждавшимъ взаимности и любви. Но онъ встрѣчалъ повсюду холодность и эгоизмъ и вынужденъ былъ скрывать свои лучшія чувства. Въ концѣ онъ возненавидѣлъ и сталъ презирать людей столь же сильно, какъ раньше ихъ любилъ. Подобно большинству своихъ современниковъ, онъ вѣрилъ въ безконечное совершенствованіе человѣческой природы и думалъ, что реальность должна подчиниться теоріи, что социальное зло можетъ быть искоренено теоретическимъ путемъ. Существованіе на его родномъ островѣ рабства глубоко возмущало его. Переселившись въ Парижъ, онъ поговорилъ креоловъ составить и подать петицію объ уничтоженіи рабства, но былъ за это жестоко наказанъ; его соотечественники отъ него отвернулись и даже родители отказались. Тогда онъ попытался содѣйствовать осуществленію идеала свободы силой и сталъ во время февральской революціи въ ряды инсургентовъ; но былъ арестованъ и заточенъ въ тюрьму. Разочаровавшись во всемъ человѣческомъ, онъ пытался искать счастья въ религіи. Послѣдовательно онъ изучилъ всѣ религіи, чтобы извлечь изъ нихъ все, что въ нихъ истиннаго и справедливаго. Но его разочарованное сердце не нашло въ нихъ ничего кромѣ эгоизма и иллюзіи. Дольше всего онъ молитвенно склонялся передъ образомъ Христа, предъ Его страданіями и предписаніями. Но онъ не могъ не видѣть, какъ тѣсно связанъ христіанскій идеалъ съ церковью, и не могъ не знать, какъ пользовалась католическая церковь христіанскимъ идеаломъ. Къ среднимъ вѣкамъ съ ихъ религіознымъ фанатизмомъ онъ проникся глубокою ненавистью; и такъ какъ настоящее неразрывно связано съ прошлымъ, то христіанство представлялось ему въ такомъ же мрачномъ свѣтѣ, какъ и остальные религіи. И вотъ онъ проклинаетъ то, что раньше превозносилъ до небесъ. Отъ людей и отъ боговъ онъ отвернулся къ природѣ и искалъ успокоенія въ ея культѣ. Она его не обманула. Но, чтобы почитать ее во всей ея чистотѣ, онъ освободилъ ее отъ всего, что вложено въ нее

человѣкомъ, и воображалъ ее себѣ не иначе, какъ подъ безконечнымъ сіяніемъ солнца Востока. Безсознательно съ раннихъ лѣтъ онъ вкушалъ блаженное подавленіе существа подъ тропическимъ небомъ; лежа на берегу своего острова, созерцая безконечное жгучее голубое небо, онъ чувствовалъ сліяніе своей души съ душою міра. И чѣмъ дольше онъ жилъ, чѣмъ больше предавался этимъ созерцаніямъ, тѣмъ больше разочарованіе и рефлексія толкали его на путь пантеистическаго міропониманія. Отсюда его склонность къ брамаизму и буддизму; отсюда его любовь къ наукѣ, свидѣтельствующей о подчиненіи природы неизбѣжнымъ роковымъ законамъ; отсюда же, наконецъ, и его религія небытія.

Его философское міровоззрѣніе не сложно. Оно сводится къ одному общему положенію: „Человѣку не на что надѣяться“. Природа смѣется надъ его страданіями; „созерцая лишь свое собственное величіе, она всѣмъ расточаетъ свои верховныя силы и оставляетъ для себя спокойствіе и блескъ“ \*). Еще меньше можно возлагать упованія на религію. Всѣ религіи законны въ свое время; но для современнаго культурнаго человѣка время религіозныхъ вѣрованій прошло невозвратно. Свѣтло и лучезарно сіялъ передъ людьми образъ Христа, но, похоронивъ Его, люди погребли своего послѣдняго Бога \*\*). И въ концѣ все и всѣхъ—и природу, и боговъ, и людей—ожидаетъ одинъ конецъ—разрушеніе въ вѣчномъ круговоротѣ жизни.

„Ты замолкнешь, зловѣщій голосъ живущихъ! Бѣшенныя проклятія, разносимыя вѣтрами, крики ужаса, крики ненависти, крики неистовства, ужасные вопли вѣчнаго кораблекрушенія, мученія, преступленія, раскаянія, отчаянныя рыданія, духъ и тѣло людей—наступитъ день, и вы замолчите! Все замолкнетъ, боги, цари, каторжники, гнусныя толпы, глухой ропоть остроговъ и городовъ, лѣсные звѣри, горы и море, все, что летаетъ, прыгаетъ и пресмыкается

\*) La fontaine aux lianes (Poèmes barbares).

\*\*\*) Dies irae (Poèmes antiques).



въ этомъ аду, все, что трепещеть и бѣжить, все, что убиваетъ и пожираетъ, начиная отъ земного червя, раздавленнаго въ грязи, и до молніи, блуждающей въ непроницаемости ночей! Природа сразу прекратитъ свой шумъ. И то не будетъ подъ великолѣпнымъ небомъ отвоеванное счастье древняго рая, ни разговоръ Адама и Евы среди цвѣтовъ, ни божественный сонъ послѣ столькихъ страданій; но когда нашъ земной шаръ со всѣмъ, что въ немъ обитаетъ, будетъ вырванъ изъ своей неизмѣримой орбиты, какъ бесплодная глыба, бессмысленная, слѣпая, полная послѣднихъ стенаній, съ каждымъ мгновеніемъ все болѣе и болѣе тяжелая и растерянная, и когда онъ ударится о какую-нибудь неподвижную въ своей силѣ вселенную и разожить о нее свою старую и жалкую кожуру, то чрезъ тысячи зіяющихъ пропастей пролететь онъ свой внутренній огонь и свои океаны и оплодотворить своими гнусными остатками борозды пространства, въ которыхъ среди броженія зарождаются міры\* \*).

Трудно нагляднѣе выразить нигилистическое міропониманіе и трудно найти болѣе мрачное міровоззрѣніе. Но это міровоззрѣніе въ то же время и совершенно ничтожное. Стара истина, что легко разрушать, но трудно созидать. Безъ отрицанія устарѣвшаго и отжившаго невозможенъ прогрессъ, но безусловное отрицаніе не можетъ имѣть никакого положительнаго значенія, кромѣ развѣ свидѣтельства объ изворотливости ума. Какъ бы мы далеко ни простирали отрицаніе, жизнь остается положительнымъ и неотрицаемымъ фактомъ, и она требуетъ отъ насъ не отрицательной игры мысли, а положительныхъ данныхъ, положительныхъ знаній, положительныхъ правилъ. Оттого отрицательное міровоззрѣніе всегда бесплодно, и мудръ не тотъ, кто безъ всякихъ положительныхъ идеаловъ отрицаетъ, но кто способствуетъ положительному міропониманію.

Признаніе всѣхъ идеаловъ равноправными и признаніе тщеты всѣхъ идеаловъ не единственные направленія, подта-

---

\* ) Solvet saecula (Poèmes barbares).

чивающія религиозное чувство во Франціи. Существуетъ еще третье, наименѣе достойное разума,—глумленіе.

Типичнымъ образцомъ этого направленія служатъ „Богохульства“ Ришпэна. Одною заглавія книги довольно, чтобы судить объ ея содержаніи. Авторъ поставилъ себѣ цѣлью „вызвать скандалъ среди всѣхъ благочестивыхъ, всѣхъ вѣрныхъ той или другой религіи, какова бы она ни была“. Онъ одинаково подымаетъ на смѣхъ „и деистовъ, и поклонниковъ Высшаго Существа, и поклонниковъ мірового сознанія, и поклонниковъ вселенной, — всѣхъ безъ изъятія, начиная отъ свободныхъ мыслителей и кончая пантеистами“. Но онъ не ограничивается издѣвательствомъ надъ религіей; онъ въ то же время дѣлаетъ вызовъ и „скептикамъ, и матеріалистамъ, и позитивистамъ, и простымъ добрымъ людямъ, чуждымъ философскихъ претензій, но которые царственно чванятся своимъ достоинствомъ чловѣка и бьютъ себя въ самый носъ кадиломъ подъ предлогомъ почитанія разума“; поэтъ „плюетъ на это глупое кадило“, какъ и на всѣ остальные „двѣты людскихъ мечтаній“ и предразсудки—на право, собственность, семью, общество, нравственность и т. д., желая показать ничтожество всѣхъ вещей \*). Было бы излишнимъ приводить образцы такихъ „плевковъ“. Лемэтръ, говоря о Ришпэнѣ, причисляетъ его къ разряду поэтовъ—фиглярровъ или паяцевъ, подобно тому, какъ бываютъ поэты-живописцы, парфюмеры, кокотки, музыканты \*\*) и т. д. Съ этой характеристикой трудно не согласиться \*\*\*). Невозможно не признать громаднаго таланта этого фи-

\*) *Blasphèmes, préface.*

\*\*) *Contemporains. P, III, p. 313.*

\*\*\*) О томъ, представителемъ какой „свободы духа“ служить Ришпэнъ можно судить по тому, что даже въ свободной Франціи онъ вынужденъ былъ за свою беззащитность просидѣть мѣсяцъ въ тюрьмѣ. Онъ самъ рассказываетъ объ этомъ въ *Chanson des Gueux*, гдѣ въ стихотвореніи *Gueux des champs* замѣняетъ тѣ стихи, за которые долженъ былъ поплатиться, двумя слѣдующими:

*Ici deux gueux s'aimaient jusqu'à la pâmoison,  
 Et cela m'a valu trente jours des prisons.*

гляра, но нельзя не пожалѣть, что такое крупное дарованіе расточается такъ бессмысленно и бесплодно. Глумленіе всегда мелко, а въ сравненіи съ такими возвышенными стремленіями, какъ религіозныя и нравственныя, оно кажется не только мелкимъ, но и глупымъ. Къ чести современнаго французскаго читателя слѣдуетъ отмѣтить, что книга Ришпэна пользуется лишь незначительнымъ распространеніемъ въ сравненіи съ тѣмъ, на что бы могъ рассчитывать талантъ автора, примѣненный иначе.

## IX.

Однако, каковы бы ни были усилія подорвать религіозное чувство, оно въ культурномъ обществѣ живетъ такъ глубоко, что съ корнемъ вырвано быть не можетъ. На низшихъ ступеняхъ культуры существуютъ племена съ едва замѣтными проблесками религіознаго сознанія, но культурные народы, жившіе религіозными вѣрованіями тысячелѣтія, столь же мало способны вполне отказаться отъ этихъ вѣрованій, какъ человѣкъ, жившій всю свою жизнь идеалами, способенъ считать себя наклонѣнъ лѣтъ вполне удовлетвореннымъ дѣйствительностью. Силою отрицательныхъ движеній религіозное чувство можетъ быть подавлено; оно можетъ замирать, но умереть не можетъ. Или, какъ выражается Зола, „религіи могутъ умирать; религіозное чувство создаетъ новыя, даже при наукѣ“ \*). И чѣмъ полнѣе жизнь горестей и превратностей, тѣмъ сильнѣе человѣкъ (если только онъ не дошелъ до полнаго отчаянія) склоненъ искать опоры въ религіозномъ чувствѣ. Не мудрено поэтому, что и нашъ вѣкъ, несмотря на всѣ бури и сомнѣнія, и даже именно вслѣдствіе ихъ, готовъ искать опоры въ религіи, тѣмъ болѣе, что онъ не можетъ найти руководства ни въ нравственномъ, ни въ научномъ сознаніи.

„Вотъ уже почти цѣлое столѣтіе (говоритъ одинъ французскій авторъ \*\*), какъ Франція и Европа ищутъ новаго

\*) См. выше, гл. I.

\*\*) Darmesteter, Prophets d'Israel, pp. III—IV.

бога и стараются въ каждомъ вѣяніи уловить отзвукъ грядущей благой вѣсти. Онѣ нуждаются въ этой благой вѣсти не только потому, что для людей нужна вѣра, но главнымъ образомъ потому, что для нихъ нужно руководящее правило. Всякій разъ, какъ падаетъ религія, пусть даже въ пользу лучшей вѣры, она увлекаетъ за собою въ пропасть и нравственность, и современное сознание, вырывая съ корнемъ христіанство, вырываетъ съ корнемъ само себя.

„Отсюда наполняющая нашъ вѣкъ жалоба, жалоба сироты, потерявшаго Отца небеснаго, который его руководилъ и съ нимъ говорилъ. Эта жалоба проходитъ отъ одного конца вѣка до другого, среди грома войнъ и революцій, среди восторженныхъ кликовъ науки, среди сарказмовъ эгоизма и скептицизма, среди вѣчнаго шума жизни, идущей своимъ русломъ...

„Двадцать вѣковъ тому назадъ, среди подобнаго же кризиса, волновавшаго сознание небольшого полудикаго племени Іудеи, одинъ голосъ взывалъ:

„Вотъ, наступаютъ дни, говоритъ Господь Богъ, когда я пошлю на землю голодь,—не голодь хлѣба, не жажду воды, но жажду слышанія словъ Господнихъ.

„И будутъ ходить отъ моря до моря и скитаться отъ сѣвера къ востоку, ища слова Господня, и не найдутъ его.

„Въ тотъ день истаивать будутъ отъ жажды красивыя дѣвы и юноши“<sup>\*)</sup>).

„Точно также и теперь прелестныя молодыя дѣвы и молодые люди тщетно обращаютъ взоры отъ одного моря къ другому: ни изъ какой скалы не пробивается источникъ, въ которомъ можно было бы утолить духовную жажду... и ни съ сѣвера, ни съ юга не приходитъ свѣтъ“.

Краснорѣчивый авторъ утѣшаетъ себя, подобно многимъ другимъ, тѣмъ, что „современная душа лучше, чѣмъ ея доктрина и что подъ тиной на поверхности источникъ иде-

<sup>\*)</sup> Ам. VII, 10—14.

ала течеть такъ же глубоко, какъ—и прежде“\*), и подобно многимъ другимъ указываетъ на выходъ—такой же химерическій, какъ и всѣ остальные, предлагаемые разумомъ выходы изъ современной умственной и нравственной сумятицы. И нигдѣ беспомощность современнаго сознанія не сказывается очевиднѣе, какъ въ приисканіи новаго религіознаго идеала. Это вполне понятно. Извѣрившійся въ себя разумъ, утративши христіанство—изъ всѣхъ религіозныхъ идеаловъ безспорно самый высокій и человѣчный—какой можетъ обрѣсти новый религіозный идеаль? Идти впередъ ему некуда, и онъ долженъ, вопреки закону историческаго развитія и потому вопреки себѣ, идти вспять. Нашъ авторъ предлагаетъ (кто бы повѣрилъ?) возвратиться къ религіи ветхозавѣтныхъ пророковъ. Совѣтъ нелѣпый, но заслуживаетъ вниманія какъ яркое свидѣтельство современной беспомощности и указаніе на то, чего жаждетъ современное сознаніе.

Духъ ветхозавѣтныхъ пророковъ (поясняетъ онъ) въ современной душѣ. Не много значить, что они говорили во имя своего Бога, Іеговы, а нашъ вѣкъ говоритъ во имя человѣческой мысли, такъ какъ ихъ Іегова былъ лишь апоэозомъ человѣческой души, ихъ собственнымъ нравственнымъ сознаніемъ, проектированнымъ въ небеса. Они любили все то, что любимъ мы, и ничего въ ихъ идеаль не было въ ущербъ ни разуму, ни нравственному сознанію. Они поставили въ небесахъ Бога, который не желаетъ ни алтарей, ни всесожженій, ни пѣснопѣній, но „чтобы правда точилась какъ вода и справедливость текла какъ неизсякаемая рѣка“. Они сдѣлали изъ права силу, изъ идеи—фактъ, притомъ такой, передъ которымъ ступшевуется всякій другой фактъ; силою своей вѣры въ справедливость, они ввели ее какъ факторъ въ исторію. У нихъ былъ кликъ жалости ко всѣмъ несчастнымъ, кликъ возмездія всѣмъ притѣснителямъ, кликъ мира и союза для всѣхъ народовъ. Они не говорили человѣку:

\*) Darmesteter, l. c., p. XI.

„Этотъ міръ ничего не стоитъ“. Они ему сказали: „Міръ благъ, и ты будь добръ, будь справедливъ, будь чистъ“. Они говорили богатому: „Ты не долженъ удерживать жалованія рабочимъ“, судѣ: „Ты долженъ наказывать, не унижая“; мудрецу: „Ты отвѣтственъ за душу народную“, и они многихъ наставили жить и умереть за правду безъ надежды на Елисейскія поля. Они учили народъ, что безъ идеала „будущее виситъ передъ ними словно лохмотья“, что только идеаль даетъ жизнь, и что идеаль не въ славѣ завоевателя, не въ богатствѣ и могуществѣ, но въ томъ, чтобы воздвигнуть, словно свѣтъ посреди народовъ, примѣръ лучшихъ законовъ и болѣе возвышенной души. Наконецъ, они перекинули въ будущее, надъ бурями настоящаго, радугу неизмѣримой надежды: сіяющее видѣніе лучшаго человѣчества, болѣе свободнаго отъ зла и смерти, которое не будетъ знать ни войнъ, ни негодныхъ судей, гдѣ божественное знаніе наполнить землю, подобно тому, какъ воды покрываютъ дно океана, и гдѣ матери не будутъ раждать для внезапной смерти. „Грезы ясновидцевъ, теперь грезы ученыхъ“ \*).

Жажда новаго сказывается въ этомъ объясненіи такъ сильно, что застилаетъ глаза на истины очевидныя и общеизвѣстныя. Не говоря о чисто формальномъ взглядѣ на культъ Іеговы какъ на апофеозъ души, какъ на проектированное въ небеса нравственное сознаніе (замѣчаніе, примѣнимое ко всякой религіи и потому ничего не объясняющее), не говоря о софистическомъ сопоставленіи Іеговы съ мыслью и произвольномъ истолкованіи національнаго идеала ветхозавѣтныхъ пророковъ въ универсальномъ смыслѣ,—кому не извѣстно, что христіанское нравственное сознаніе исторически завершаетъ пророческое движеніе и что поэтому оно, какъ высшая ступень развитія, заключаетъ въ себѣ не только все цѣнное, что завѣщено ветхозавѣтными пророками, но и самостоятельные болѣе цѣнные элементы? Кому не извѣстно, что, сколь ни возвышенно пророческое

\*) Тамъ же, pp. XV—XVI.

ученіе, Нагорная проповѣдь еще возвышеннѣе; сколь ни много оно говоритъ нашему сердцу, образъ Распятаго говорить еще больше? И еслибы и возможно было противопоставлять идеаль пророческаго движенія, какъ самостоятельный, христіанскому, то однихъ радужныхъ обѣщаній, подсказываемыхъ этимъ идеаломъ и не находящихъ въ отторгнутой отъ христіанства дѣйствительности никакой фактической опоры, было бы достаточно, чтобы современную проповѣдь такого идеала отнести къ разряду тѣхъ попытокъ убаюкивать себя несбыточнымъ, которыми такъ богатъ конецъ нашего вѣка. Очевидно, что если „проектированное въ небеса христіанское нравственное сознание“ не обнадеживаетъ насъ счастливымъ будущимъ, то не можетъ обнадежить имъ и „проектированное въ небеса нравственное сознание“ ветхозавѣтныхъ пророковъ. Конечно, современный скептицизмъ мало склоненъ „проектировать“ сознание въ небеса; но этой склонности не могутъ вселить и ветхозавѣтныя пророческія книги, которыя для тѣхъ, кто не исповѣдуетъ еврейской религіи или утратилъ христіанство, не могутъ имѣть никакого авторитета.

Но если проповѣдуютъ подобныя несообразности люди съ основательной и широкой ученостью, то чего должны мы ожидать отъ полуобразованныхъ религіозныхъ новаторовъ, которыми изобилуетъ современная Франція? Намъ поэтому незачѣмъ входить въ подробности о такъ называемыхъ „малыхъ религіяхъ въ Парижѣ“—объ язычникахъ, сведенборгцахъ, теософахъ, свѣтопоклонникахъ, винтраистахъ, ессеяхъ, гностикахъ, поклонникахъ Изиды, сатаны, антихриста, и пр. Судя по тѣмъ свѣдѣніямъ, какія проникли объ этихъ „религіяхъ“ въ печать, онѣ—либо простое фиглярство, либо представляютъ интересъ не столько для исторіи культуры, сколько для психопатологіи \*). Наболѣе интересенъ и знаменателенъ культъ сатаны, но мы вынуждены уклониться отъ разоблаченій его таинствъ \*\*).

\*) Bois, Les petites religions de Paris (1894).

\*\*) Эти разоблаченія составляютъ содержаніе романа Гюисманса *La bas*.

Среди всѣхъ этихъ вольныхъ и невольныхъ заблужденій единственно здравымъ нельзя не признать мнѣнія, указывающаго на возвращеніе къ христіанскому идеалу, какъ на единственно возможный выходъ изъ современной нравственной расшатанности. Въ этомъ смыслѣ высказался извѣстный французскій критикъ академикъ Брюнетьеръ въ обратившей на себя общее вниманіе статьѣ „Послѣ визита въ Ватиканъ“ \*); эту же мысль проводить, рисуя свое личное настроеніе, Гюисмансъ въ романѣ «По пути»; она же, какъ отраженіе сознанія части французскаго общества, положена въ основаніе двухъ послѣднихъ романовъ Зола „Лурдь“ и „Римъ“. Но относительно того, въ какой формѣ возможно такое возвращеніе, мнѣнія расходятся. Брюнетьеръ, отбѣняя примирительный характеръ современнаго католичества и его нравственныя преимущества предъ протестантизмомъ, „не колеблется утверждать, что изъ всѣхъ формъ христіанства всего болѣе можетъ способствовать возрожденію нравственности католичество“; католичество же подразумеваетъ и Гюисмансъ, рассказывая о своемъ, впрочемъ, чисто внѣшнемъ, возвращеніи въ „лоно Церкви“; но Зола ставитъ на видъ отрицательныя стороны католичества и даетъ понять, что если и возможно возрожденіе въ духѣ христіанской нравственности, то исключительно лишь по руководству изначальнаго христіанскаго идеала, сообразованнаго съ потребностями нашего времени. Главный вопросъ—какъ можетъ быть осуществленъ такой поворотъ, остается открытымъ.

Кромѣ христіанства, только двѣ религіи имѣютъ универсальный характеръ, то-есть предлагаютъ свой идеалъ какъ руководство для всѣхъ людей — браминская и буддійская. Обѣ эти религіи какъ нельзя болѣе соотвѣтствуютъ современному настроенію, браминская—своимъ ученіемъ о призрачности всего сущаго, кромѣ единой всеобъемлющей сущности (которую современный матеріализмъ не стѣсняется

\*) Revue des deux Mondes, t. 127, 1895, p. 113.



совершенно ложно отождествлять съ матеріей или силой), буддизмъ—своимъ нигилизмомъ и пессимизмомъ. Воспитанное на универсальныхъ принципахъ современное пессимистическое и нигилистическое сознание охотно увлекается этими религіями, и въ Парижѣ можно не въ одномъ домѣ встрѣтить символическія изображенія Брамъ и бюсты Будды. Но увлеченіе религіей не есть религіозное сознание; современный христіанинъ, утратившій вѣру въ Христа, такъ какъ не признаетъ ничего божественнаго, очевидно, не можетъ вѣровать и въ божественность Брамъ и Будды; и всѣ символы Брамъ и бюсты Будды имѣютъ для браминствующихъ и буддѣйствующихъ французовъ лишь значеніе комнатныхъ украшеній, отличающихся отъ обыкновенныхъ картинъ и статуэтокъ только своею „экзотичностью“, которая для французовъ, вообще склонныхъ къ шегольству оригинальностью, въ этомъ случаѣ несомнѣнно служить однимъ изъ главныхъ поводовъ окружать себя такими украшениями. Но въ характерѣ увлеченія сказывается настроеніе, и съ этой точки зрѣнія увлеченіе браминской и буддѣйской религіями заслуживаетъ вниманія. Наиболее краснорѣчивымъ глашатаемъ этихъ религій былъ Леконтъ де Лиль, создавшій въ ихъ духѣ рядъ геніальныхъ произведеній. Но Леконтъ де Лиль по сосредоточенности своей мысли и по строгости формы не былъ общедоступнымъ поэтомъ. На „большую публику“ почитателей Брамъ и Будды рассчитываетъ сборникъ стихотвореній, вышедшій подъ псевдонимомъ Жана Лагора и озаглавленный „Иллюзія“. Сборникъ этотъ былъ встрѣченъ единодушнымъ восторгомъ. Лемэтръ относитъ его къ числу наилучшихъ произведеній, созданныхъ литературой во всѣ времена и у всѣхъ народовъ, а его успокоительное дѣйствіе сопоставляетъ съ дѣйствіемъ „Подражанія Христу“ Өомы Кемпійскаго \*). Если это сопоставленіе имѣетъ значеніе чисто субъективнаго взгляда, то высокія поэтическія достоинства сборника внѣ спора. Мы уже имѣли

\*) Contemporains, IV, p. 308.

случай привести одинъ образецъ изъ этого сборника, какъ характеристику современнаго нравственнаго міропониманія \*). Теперь мы приведемъ другой, чтобы показать, какого рода браминско-буддійскія стихотворенія встрѣчаютъ наибольшее сочувствіе:

„Размышляй о божественномъ цвѣткѣ лотоса, этомъ образѣ міра, о цвѣткѣ съ бѣлымъ сердцемъ, который возвышается, словно Венера, поверхъ волны.

„Онъ выставляетъ свои листья и свою чистую чашечку на водахъ большой рѣки и открываетъ себя цѣлый день для поцѣлуевъ лазури, упоющей его свѣтомъ.

„Звѣзды небесныя и луна, сіяющая блѣдными лучами сквозь пальмы, расточаютъ на его сердце, когда наступить ночь, воздухъ спокойныхъ странъ.

„И тихо онъ спитъ надъ зіяющей бездной, не зная о причинахъ, взявшихъ его у ничтожества, куда возвращаются всѣ вещи, чтобы снова туда погрузить и его“ \*\*).

\*) Гл. II.

\*\*) Переводъ не даетъ понятія о своеобразной прелести подобныхъ стихотвореній, дѣйствующихъ не столько содержаніемъ, сколько формой. Намъ кажется нелишнимъ поэтому привести здѣсь стихотвореніе Fleur de Lotus въ подлинникѣ, тѣмъ болѣе, что «Иллюзію» для большинства русскихъ читателей не всегда легко достать:

Médite sur la fleur divine du lotus,  
 Cette image du monde,  
 Sur la fleur au coeur blanc, perçant comme Vénus  
 La surface de l'onde.  
 Elle étale sa feuille et son calice pur  
 Sur les eaux d'un grand fleuve,  
 Et s'ouvre tout le jour aux baisers de l'azur,  
 Qui de clartés l'abreuve;  
 Les étoiles du ciel, et la lune qui luit,  
 Pâle à travers les palmes,  
 Répandent sur son coeur, lorsque descend la nuit,  
 L'air des régions calmes;  
 Et tranquille elle dort sur l'abîme béant,  
 Ignorante des causes,  
 Qui, pour l'y replonger, l'avaient prise au néant,  
 Où rentrent toutes choses.

Можно ли не замѣтить грустной и убаюкивающей мелодіи этого стихотворенія?

Какъ понимать это и подобныя ему стихотворенія, сейчасъ увидимъ.

Поэтъ называетъ свое міровоззрѣніе „геронческимъ пессимизмомъ“ и поясняетъ его въ „предисловіи“ \*) — одномъ изъ наиболѣе любопытныхъ документовъ современной мысли.

„Иллюзія“ (по словамъ автора) есть „исторія души, которая съ высотъ, съ сіяющихъ вершинъ пантеистической вѣры погрузилась въ ночь, въ отчаяніе, въ смерть философіи сомнѣнія и нигилизма“. Хотя эта исторія свойственна „весьма многимъ, тѣмъ не менѣе такая ночь, такая смерть испугали“ поэта; онъ попытался изъ нихъ выйти, „и вышелъ“, и для него важно, „чтобы другіе низошедшіе до такого же мрака“, могли бы изъ него выйти такъ же, какъ онъ. Поэтому его книга, „несмотря на противоположную видимость, быть можетъ, заключаетъ въ себѣ нѣкоторую мораль, которая одна способна придать ей цѣну, такъ какъ авторъ держится того взгляда, что если произведеніе искусства, въ основаніи или нѣкоторыхъ отношеніяхъ, пусть даже одной своей красотой, не содѣйствуетъ прогрессу и возвышенію человѣка, оно есть дѣло ничтожное и пустое“.

Анализъ и опытъ показали поэту, что „весьма похожа на ничто наша человѣческая жизнь, эта мгновенная жизнь, обыкновенно столь пустая или униженная тѣмъ, что ее занимаетъ, эта жизнь, для которой, быть можетъ, нѣтъ завтра“, такъ какъ „физиологія и патологія“ раскрываютъ „ничтожество души, которую унижаютъ или погашаютъ болѣзнь и старость“ и которая не болѣе какъ простое случайное явленіе, какъ простой свѣтъ лампы, освѣщающей насъ въ извѣстное мгновеніе. Онъ увидаль, что „иллюзія, вѣчная Майя, насъ непрерывно обольщаетъ; что человѣкъ не болѣе какъ животное среди животныхъ; что вѣчно звѣрскій и дурной, онъ сынъ скота, а не сынъ Бога, какъ его величало тщеславіе прежнихъ временъ“. Ничтожество, которое поэтъ „обрѣлъ въ себѣ, онъ обрѣлъ во всей жизни, и отъ ничто-

\*) „Предисловіе“ это помѣщено не въ сборникъ стихотвореній, а въ *Revue bleue*, 1893, pp. 243—246.

жества всѣхъ частей заключилъ къ ничтожеству вселенной, и къ ничтожеству Бога, того безконечнаго, котораго, по Писанію, мы служимъ подобіемъ“.

Вмѣстѣ съ Дарвиномъ „поэтъ въ правѣ сильнаго призналъ законъ, господствующій надъ отношеніями между существами“; но въ то же время онъ не могъ не замѣтить, что „этотъ законъ противоположенъ идеѣ справедливости“. Отсюда слѣдуетъ, что „пессимизмъ не есть субъективное мнѣніе нѣсколькихъ больныхъ умовъ“, но „печальное признаніе вѣчнаго и всеобщаго закона природы“ (насколько вообще возможенъ законъ природы).

До такого пониманія вселенной человѣчество, взятое въ цѣломъ, еще не дошло, но „оно можетъ дойти“, и поэтому мудрые люди „должны снѣшить“, если только „хотятъ предохранить его отъ такого угнетенія, желаютъ въ немъ спасти нравственную вѣру и жизнь“.

Единственное средство возстановить въ людяхъ „вѣру въ самихъ себя, если только не въ Бога“—пессимизмъ, а „какимъ образомъ пессимистъ можетъ безъ непослѣдовательности сохранять радость, сохранять и умножать свои энергіи, вѣрить въ благо и его желать“, это понять не трудно. Стоить только посмотрѣть на окружающую насъ природу и вникнуть въ нашу внутреннюю жизнь.

„Пусть жизнь представляется намъ мрачной и дурной, на ея поверхности все-таки есть блескъ, который насъ привлекаетъ, упоетъ и будетъ упоять всегда“. Мы можемъ обожать, не вѣруя въ предметъ обожанія; можемъ обожать, не только сомнѣваясь, но и презирая. „Подобно женщинѣ, которой душа насъ смущаетъ и беспокоитъ, но которой возвышенная красота поддерживаетъ обожаніе, а притворная любовь доводитъ до безумнаго влюбленія, жизнь, твореніе съ своей улыбкой, своими украшеніями, богатствомъ своихъ формъ, съ своимъ золотымъ покрываломъ, съ своими одеждами изъ солнца и луны, наброшенными на ея безобразіе“, можетъ и притомъ „до конца вѣковъ“ очаровывать, ослѣплять, смущать, наполнять страстью многія души.

„Сверхъ того та мысль, что мы должны умереть и при томъ, безъ сомнѣнія, вполнѣ, не должна ли она сдѣлать болѣе интенсивными наши ощущенія, наши чувства, какъ это бываетъ съ бѣдными умирающими, которые въ послѣдній разъ созерцаютъ свѣтъ, красоту земли, моря и неба, поразительное очарованіе вечеровъ, всѣ эти зрѣлища, въ извѣстные часы поистинѣ восхитительныя и для умирающихъ готовыя исчезнуть навсегда.“

Такимъ образомъ, пессимизмъ не только не вноситъ въ жизнь отчаянія, а, напротивъ, „побуждаетъ тѣхъ, кто любить, любить еще больше, тѣхъ, которые борются, бороться еще настойчивѣе, тѣхъ, которые наслаждаются, благодаря своему мозгу или своей душѣ, умножать и возвышать всѣ душевныя энергіи, такъ какъ въ эту краткосрочную жизнь, которая намъ дана, необходимо вмѣстить, насколько это возможно, безконечность любви, грёзъ, мыслей, подобно тому, какъ въ алмазѣ сосредоточивается свѣтъ, въ каплѣ воды весь блескъ небесъ“.

Пессимистъ не отрицаетъ красоты вещей въ этой вселенной, „гдѣ все возможно, даже счастье, даже красота; но онъ полагаетъ, что по большей части только иллюзія и человѣческая мечта создаетъ счастье живыхъ существъ и красоту вещей, и зная, что въ дѣйствительномъ мірѣ это зрѣлище красоты весьма рѣдко и даже совершенно исключительно, онъ, быть можетъ, имъ еще больше удивленъ, больше тронутъ, больше упоенъ, чѣмъ всякій другой“.

Все это пока касается лишь единичныхъ людей. „Но нашу индивидуальную жизнь, столь брѣнную, столь узкую и жалкую, должна все больше и больше замѣщать въ насъ великая жизнь вида; такимъ образомъ мы приобрѣтаемъ надежду или иллюзію безсмертія (такъ какъ это безсмертіе есть лишь болѣе продолжительная жизнь вида, который точно такъ же долженъ погибнуть); такимъ образомъ мы можемъ безпредѣльно расширять наше мгновенное существованіе, умножая нашу жизнь, нашу душу, наши жизненныя и духовныя силы, всѣми силами вида, въ которомъ живемъ мы и который жи-

веть въ насъ, такъ какъ онъ—мы сами, наше я безъ границъ“. Это создаетъ „новыя радости, новое тщеславіе, новыя торжества“; душа „обогащается этими тысячами и милліонами душъ, жизнь и трепеть которыхъ даръ симпатіи дозволяетъ человѣку чувствовать въ своей душѣ“. Но эти радости не чужды страданій: въ душѣ пессимиста въ то же время отражаются всѣ страданія живыхъ существъ, и „такимъ образомъ не становится въ его глазахъ безразличнымъ ничего изъ человѣческаго, ничего изъ живого“.

Зрѣлище ужаса и зла внушаетъ ему любовь къ добру, и „быть можетъ только одинъ онъ обладаетъ такою страстью къ добру, которой ничто не удерживаетъ и не ослабляетъ“. Оптимизмъ предполагаетъ довольство, а какъ скоро человѣкъ доволенъ, то онъ не можетъ желать измѣнить ничего ни въ себѣ, ни въ остальномъ мірѣ, который для оптимиста представляется лучшимъ изъ возможныхъ міровъ.

Напротивъ, „пессимистъ, приведенный въ ужасъ всеобщимъ зломъ, желаетъ съ нимъ бороться; удрученный всеобщимъ страданіемъ, онъ желаетъ его уменьшить, утѣшить, исцѣлить. Онъ видитъ всю глубину мерзости и звѣрства, которая въ насъ пребываетъ; онъ знаетъ, до чего могутъ дойти скотство, глупость, низость, пошлость въ человѣкѣ, и именно потому онъ *желаетъ другое*, именно потому онъ призываетъ новое человѣчество и требуетъ его“.

Такъ создаются наши идеальныя стремленія, наши идеалы. Благодаря „собственнымъ силамъ человѣка“, благодаря „чудесамъ подбора“, благодаря „искусству, волѣ, гению, тираниннѣ“ и т. д., мало-по-малу въ теченіе вѣковъ среди жалкой и ничтожной человѣческой жизни образовалась аристократія ума, и „задача каждаго изъ насъ состоитъ въ томъ, чтобы принадлежать къ ней или же идти дальше ея. *Да, идеалъ въ настоящее время возлагается на насъ и насъ обязываетъ*, такъ какъ *необходимо, обязательно* \*), послѣ того какъ произошло различіе между скотомъ и человѣкомъ, быть че-

\*) Курсивъ въ подлинникѣ.

ловѣкомъ, а не скотомъ. Этотъ идеаль заключаетъ въ себѣ справедливость, всецѣлую справедливость, то-есть непрерывное принесеніе нѣкоторыхъ изъ нашихъ интересовъ, нашихъ потребностей, въ жертву общему интересу или потребности; и мы такимъ путемъ возстановляемъ то понятіе, которое образуетъ самую сущность всякой возвышенной религіи—понятіе о жертвѣ“.

Пессимистъ, обладающій такимъ идеаломъ, есть вмѣстѣ умственный аристократъ и геній, такъ какъ онъ произошелъ въ слѣдствіе отбора и подавилъ въ себѣ низшія склонности по руководству высшихъ.

Такой „героическій пессимизмъ“ вызываетъ ко всѣмъ, „кто работаетъ и борется для завоеванія высшей жизни“: къ ученымъ, которые, „отыскивая истину и примѣняя къ дѣлу свои познанія, торжествуютъ надъ естественной необходимостью, покоряютъ природу, творятъ подобно ей, вскорѣ побѣдятъ смерть“; вызываетъ „къ художникамъ и поэтамъ, которые, среди безобразія и пошлости вещей, создаютъ идеальную вселенную чистыхъ видѣній и формъ, служатъ отголоскомъ, сознательнымъ словомъ океана душъ безсознательныхъ или нѣмыхъ и посредствомъ этого отголоска или своихъ возвышенныхъ произведеній благородно передаютъ томленіе этихъ душъ, поставленныхъ лицомъ къ лицу съ загадкою міра“; наконецъ, „больше всего онъ вызываетъ къ героямъ и святымъ, которые дошли до такой высокой степени челоуѣчества, что отдають свою жизнь за всѣхъ, теряють ее въ общей жизни, чувствуютъ, что отдѣльный челоуѣкъ бываетъ великимъ, сильнымъ и долговѣчнымъ лишь въ томъ случаѣ, если вѣчно соединяетъ свою жизнь и душу съ жизнью и душой отечества или челоуѣчества и участвуетъ такимъ образомъ въ существованіи болѣе широкимъ, въ жизни болѣе продолжительной отечества или челоуѣчества“.

Осуществленіе всѣхъ этихъ идеаловъ для челоуѣка вполне возможно, такъ какъ, хотя „наше тѣло единосущно съ безконечной Сущностью, а наша мысль, наша душа съ нео-

предѣленной Мыслью, неопредѣленной Душой вещей“; хотя „наше конечное я тождественно съ Я безконечнымъ“; хотя часть цѣлаго „тождественна съ цѣлымъ“, такъ что человѣкъ „совершенное подобіе“ вселенной, тѣмъ не менѣ наша душа“ можетъ то, чего вселенная, безъ сомнѣнія, не можетъ, она можетъ на одинъ часъ, который поэтому становится возвышеннымъ, создавать безусловное въ прекрасномъ, въ справедливости и благѣ; и то, что *она можетъ* въ этомъ смыслѣ, она *должна дѣлать*; и такимъ образомъ человѣческая мечта становится болѣе чистой и болѣе великой, чѣмъ мечта или бредъ вещей“.

„Итакъ, если будущая наука не обрѣтетъ Бога, который есть имманентная справедливость міра, то, обходясь безъ Бога, мы создадимъ *божественное* и изъ хаотической ночи заставимъ брызнуть свѣтъ, и будемъ какъ Богъ“.

Таково міровоззрѣніе этой книги, которую лучшей, наиболѣе талантливый, наиболѣе умѣренный и безпристрастный изъ современныхъ французскихъ критиковъ приравниваетъ, по ея дѣйствию на душу, къ безсмертному „Подражанію Христу“. Нужно ли входить въ подробныя разъясненія, чтобы показать полную несостоятельность такого міропониманія? Если все одинаково ничтожно, можетъ ли не быть ничтожнымъ и „героическій пессимизмъ“? И онъ дѣйствительно ничтоженъ, такъ какъ на всѣ самые сложные вопросы жизни, религіи и нравственности отвѣчаетъ по-геройски—съ размаху, голословно, не думая и не сомнѣваясь, и потому отвѣчаетъ ничтожно. Въ человѣкѣ единичная жизнь *должна* мало-по-малу смѣняться всеобщей; пессимистическая міровая радость и скорбь объясняются тѣмъ, что человѣкъ *одаренъ* симпатіей; вслѣдствіе *чудесъ* отбора появляется умственная аристократія и создаются идеалы, которые *должны быть* осуществлены, такъ какъ человѣкъ не скотъ и т. д. И что за сплетеніе противорѣчій! Человѣкъ—тождественная вселенной часть ея и въ то же время можетъ то, чего она не можетъ, несмотря на то, что весь міръ—измѣнчивый призракъ, въ немъ существуютъ „имманентная справедливость“ и „иде-



алы“, которые должны быть „осуществимы“, т.-е. должны быть не призраками; хотя все преходить, наука скоро одержитъ побѣду надъ смертью; Богъ или вселенная есть ничто, человѣкъ лишь ничтожная часть этого ничтожества, и однако онъ выше вселенной и Бога, и хотя онъ произошелъ отъ скота, онъ стремится, не смотря на одинаковое ничтожество всего сушаго, слѣдовательно и всѣхъ идеаловъ, по руководству высшихъ идеаловъ, столь же ничтожныхъ какъ и все остальное, уподобиться Богу, то-есть ничтожеству; нашу жизнь, „быть можетъ“, не ожидаетъ „завтра“, но въ то же время мы, „безъ сомнѣннй“, вполне умираемъ, хотя наука и сдѣлаетъ насъ вскорѣ безсмертными, и т. д. При ближайшемъ разсмотрѣннй весь этотъ „геройскій пессимизмъ“ оказывается простой риторикой, наборомъ мало продуманныхъ и недостаточно связанныхъ фразъ.

Но если плохо обосновано мировоззрѣнне, то восхитительны стихотвореннй; неубѣдительное для разума можетъ ласкать наши чувства. Современная душа устала разсматривать дѣйствительность въ яркомъ, но не грѣющемъ свѣтѣ разума, наскучили ей отрѣшенные отъ жизни умозрительныя построеннй, ей хочется снова жить полною жизнью, а пока—отдохнуть въ сумеркахъ сознаннй, прислушаться къ нѣжнымъ и грустнымъ звукамъ души, оплакивающей утраченный смыслъ жизни. И воспитанное пессимизмомъ воображенне охотно переносится къ далекой родинѣ пессимизма. Тамъ дремлютъ первобытные лѣса, ярко улыбается небесная лазурь въ зеркальныя озера, звѣри не боятся человѣка, огромные цвѣты раскрываютъ по ночамъ свои чашечки для поцѣлуевъ мѣсяца. Тамъ повсюду тишина и покой, и для усталой души отрадно задремать подъ эти грезы и въ грезахъ убаюкаться пѣснью, что все—греза.

Мы видимъ такимъ образомъ, что въ религнн французскнй скептицизмъ и пессимизмъ находятъ для себя выходъ столь же мало, какъ и въ другихъ областяхъ. Но для насъ исканне французскимъ сознаннемъ религнознаго идеала интересно не столько съ положительной, сколько съ отрицательной сто-

роны—какъ свидѣтельство о поворотѣ отъ рачіонализма въ сторону ему противоположную. Довлѣющій себѣ разумъ ищетъ въ самомъ себѣ ключа къ рѣшенію всѣхъ тревожащихъ его вопросовъ—одинаково спекулятивныхъ, нравственныхъ и религіозныхъ; по убѣжденіямъ своихъ собственныхъ доводовъ, онъ признаетъ бытіе Бога, но онъ отвергаетъ религіозное чувство, а потому и все, въ чемъ это чувство проявляется, т.-е. внѣшнюю форму религіи (или такъ называемыя положительныя религіи), какъ источникъ истины и опору нравственной жизни. Поэтому всякое исканіе въ религіозномъ сознаніи отвѣтовъ на вопросы бытія, знанія и нравственности есть всегда, съ точки зрѣнія разума, посягательство на его права, такъ какъ этимъ исканіемъ отрицается верховное значеніе разума.

Исторія этого посягательства въ текущемъ столѣтіи распадается на два главные періода: въ началѣ и срединѣ вѣка здравомыслящіе, хотя и не вѣрующіе, люди усматривали преимущество нашего вѣка передъ прошлымъ въ томъ, что нашъ вѣкъ призналъ *абстрактно* важное значеніе религіи въ исторіи культурнаго развитія \*); конецъ вѣка пытается, хотя и безуспѣшно, дать этому убѣжденію *конкретную* форму въ положительномъ религіозномъ идеалѣ. Въ вопросѣ о религіи французское сознаніе въ послѣдніе два вѣка совершило полный кругъ: начавъ съ отрицанія религіозныхъ идеаловъ, какъ излишнихъ для жизни, оно теперь ихъ ищетъ съ цѣлью найти въ нихъ для жизни опору.

## XI.

Не въ одномъ исканіи положительнаго религіознаго идеала сказывается поворотъ современнаго сознанія въ противоположную рачіонализму сторону. Еще яснѣе выступаетъ онъ въ другихъ явленіяхъ—въ оккультизмѣ, въ мистицизмѣ, въ декадентствѣ, взятомъ въ цѣломъ.

Академикъ Лемэтръ въ своемъ романѣ „Les Rois“, дѣй-

\*) Брюнетьеръ въ Revue des deux Mondes, t. 127, 1895, p. 96.

ствіе котораго онъ относитъ къ 1900 г., заставляетъ одно изъ лицъ отвѣчать на вопросъ, что дѣлается въ Парижѣ, слѣдующимъ образомъ: „Вещи довольно любопытныя. Тамъ теперь мода на социализмъ и оккультическія науки, подобно тому, какъ въ концѣ прошлаго вѣка была мода на революцію и лаханъ Месмера“ \*).

Въ настоящее время оккультизмъ насчитываетъ приверженцевъ тысячами и распадается на два главныхъ направленія, сообразно съ взглядомъ на сверхъестественное.

Представители одного направленія за предѣлами нашего міра, доступнаго чувствамъ и открытаго для разума, признаютъ другой, не доступный для чувствъ и непостижимый для разума, но способный дѣйствовать на нашъ міръ или самопроизвольно, или, при извѣстныхъ условіяхъ, по нашему желанію. Чародѣйство, психургія, спиритизмъ—главнѣйшія формы такого оккультизма.

Въ литературѣ онъ нашель крупныхъ представителей въ Барбей д'Оревилли и Пеладанѣ, ставящихъ своей главной задачей содѣйствовать нравственному преобразованію общества. Первый изъ нихъ повсюду видитъ дьявольщину и, хотя выступаетъ въ личинѣ правовѣрнаго католика, очевидно большой любитель „духа зла“ и героевъ, имъ „одержимыхъ“. Никакого положительнаго идеала этотъ авторъ не намѣчаетъ. Второй считаетъ корнемъ зла праздномысліе и любострастіе и полагаетъ нравственную цѣль человѣка въ самопревращеніи въ нерастлѣннаго ни духомъ, ни тѣломъ гермафродита. Недостижимая для обыкновенныхъ людей, эта цѣль легко осуществима для высшаго человѣка, который по произволу способенъ покидать свое тѣло и вновь въ него облекаться, носиться въ пространствѣ какъ „астральное существо“ и дѣлать себѣ покорнымъ все сонмище сверхъестественныхъ духовъ, какъ злыхъ, такъ и добрыхъ.

Характерна для обоихъ авторовъ темнота ихъ слога, подобающая оккультистамъ. У Барбей д'Оревилли эта темно-

\*) Р. 6.

та не бьетъ въ глаза и отъ невнимательнаго читателя даже ускользаетъ, такъ какъ, если не ясна форма, то общедоступно содержаніе; но Пеладанъ довелъ темноту содержанія и формы до того предѣла, гдѣ начинается безсмыслица. Какъ образецъ нравственнаго строя этого наиболѣе моднаго изъ оккультистовъ и вмѣстѣ того, что находитъ сочувствіе въ современномъ французскомъ читателѣ, мы приведемъ изъ наиболѣе распространеннаго романа Пеладана „Крайній грѣхъ“, успѣвшаго выдержать тринадцать изданій, то мѣсто, гдѣ идетъ рѣчь о причинахъ современнаго нравственнаго разложенія, оставляя на отвѣтственности автора всю его темноту и всѣ его своеобразности и несообразности.

„Помимо музыкантовъ, которыхъ играютъ, авторовъ, которые себя печатаютъ, артистовъ, которыхъ выставляютъ, существуетъ міръ неизданныхъ, отъ которыхъ извѣстность ускользнула или которые сами отъ нея насильно ускользнули: писатели романовъ, имѣющіе сорокъ лѣтъ, но не издателей, художники, извѣстные только жидамъ, музыканты, которые нуждаются въ десяти тысячахъ исполнителей, философы компетентно сумасшедшіе, ученые, которыхъ эрудиція—нарядъ Арлекина, и затѣмъ, главнымъ образомъ, существа безъ возможной рубрики, къ которымъ не подходитъ никакой ярлыкъ, щеголи мысли, таскающіе, словно опорки, свои замыслы, базаръ чудесъ мозга.

„Почти всѣ приняли рѣшеніе, нашли конька или средство *minutim'a*; иные хранятъ гугенотскую злобу къ людямъ, къ вещамъ и самимъ себѣ. Глубоко погруженные въ Стиксъ зла, возвратъ порока или, быть можетъ, преступленія, они сохранили чувствительнымъ только тщеславіе, эту вѣчную Ахиллесову пятю, гдѣ мозоли вырастаютъ лишь при мистическомъ усилии. Они любили до смерти грѣхъ, идею, женщину, искусство, мечту и не умерли: упрямые Мечтатели о невозможномъ, пригвожденные къ „пустельгѣ“ жизни, постыщіяся во всемъ, рожденные чтобы быть, не будучи. Одному здоровья, другому хлѣба, или добродѣтели, или порока; всѣмъ не достало того рычага, который волю поды-

маеть до дѣйствія и замысль до исполненія. Страсти позорныя часто, крайнія всегда были язвой ихъ виртуальности.

„Выкидышь сущности, крахъ судьбы, эти ворчуны латинскаго декадентства оскопились о когти сфинксовъ, которыхъ они не знали загадокъ, нападаая на нихъ. Изуродованные, они хранять дурное обаяніе всѣхъ Ватерлоо, гдѣ Сила посадила на коль ихъ иллюзіи и разсѣяла ихъ мечты. Отъ этихъ подавленныхъ пыловъ, этихъ остановленныхъ порывовъ, этихъ подрѣзанныхъ крыльевъ, отъ этихъ умовъ, обращенныхъ къ горечи, отъ этихъ мыслей, обращенныхъ ко злу, происходитъ странная поэзія Манфреда, безъ ледника. Невѣжественные въ метафизическихъ законахъ и лишеныя воли, которая интуитивно ими овладѣваетъ, они сами больше миновали обстоятельства, чѣмъ обстоятельства ихъ миновали; эти люди безъ дѣла говорятъ какъ геній исполняетъ, сама жизнь и ея случайности налагають на ихъ мысли печать этого обаянія изслѣдователей странныхъ земель; они, дѣйствительно, рассказываютъ неизвѣстное ихъ дурной души, возвратившись изъ ада больше демонами, чѣмъ осужденными.

„Пусть отрицають Сатану! У колдовства всегда есть колдуны,—не пастухи, портящіе молодыхъ, обвораживающіе поселянъ, бросающіе зелье животнымъ, но высшіе умы, для которыхъ не нужно черныхъ книгъ, такъ какъ ихъ мысль—страница, написанная адомъ для ада. Вмѣсто козла они убили въ себѣ добрую душу и идутъ на шабашъ Слова. Они собираются, чтобъ опошлять и осквернять идею. Сущствующаго порока для нихъ недовольно,—они изобрѣтають, они соревнують въ изысканіи *Зла новаго*, и если его находятъ, себѣ рукоплещуть. Гдѣ худшее, въ растлѣніи ли тѣла или души, въ преступномъ дѣяніи или извращенной мысли?

„Разсуждать, оправдывать, героизировать зло, устанавливать его культъ, доказывать превосходство, не хуже ли это, чѣмъ его допускать? Обожать демона или любить зло, терминъ абстрактный или конкретный одного и того же

факта. Есть ослѣпленіе въ удовлетвореніи инстинкта, есть безуміе въ продолженіи злодѣянія, но задумываніе и теоризація требуютъ спокойной операціи духа, которая есть *Крайній црѣхъ*.

„Допускать философскую ошибку не значитъ ли изъ богохульства дѣлать свой актъ вѣры? Не значитъ ли это служить черную обѣдню?“ \*).

Не смотря на всю темноту слога, мысль „Гераклита нашихъ дней“ вполне ясна. Подобно многимъ другимъ, причину современнаго нравственнаго разложенія онъ усматриваетъ въ злоупотребленіи разумомъ. Разумъ создаетъ множество никуда непригодныхъ, никому ненужныхъ и никому не признанныхъ мудрителей, которые, не находя никакого положительнаго примѣненія для своей умственной энергіи, озлобляются и употребляютъ ее на служеніе злу. Но тогда какъ другіе писатели возводятъ на разумъ обвиненія въ достойной его формѣ, ясно и раздѣльно, оккультисты протестуютъ противъ господства разума не только содержаніемъ, но и формой, пишутъ *напыренно нераздѣльно и неясно*.

Какъ широко и сильно распространяется оккультическое теченіе, видно изъ того, что оно захватываетъ и такихъ авторовъ, которые по складу своего ума казались бы къ оккультизму неспособными. Мопассанъ, изъ новѣйшихъ французскихъ писателей крупнѣйшій представитель духа ясности и раздѣльности, въ своихъ рассказахъ „Hors-la“ и „Qui sait“, становится такимъ оккультистомъ, что ихъ можно было бы признать бредомъ сумасшедшаго, еслибы у другихъ авторовъ не были подобные же или даже еще менѣе для разума вмѣстимые \*\*). Еще любопытнѣе отзвуки оккультизма у Буржэ, котораго мысль вообще, несмотря на его мистическую вѣру въ вездѣприсутствіе карающей справедливо-

\*) Vice suprême, pp. 167—169.

\*\*) Перечень у Sachs, Ueber die neueren französischen Literaturbestrebungen, besonders die Décadents, Zeitsch. f. franz. Spr. und Litterat., B. XV, p. 24 f. (1893) и у Papus (псевд.), L'Occulisme (1890).

сти или Немезиды и неотразимую силу рока, вообще отличается трезвостью и ясностью. Въ своемъ послѣднемъ романѣ „Трагическая идиллія“ онъ затрогиваетъ вопросъ о жизни и смерти въ спиритическомъ духѣ.

„Куда отходятъ мертвые, наши мертвые?, спрашиваетъ онъ\*). Тѣ, которые насъ любили и которыхъ мы любили, тѣ, къ которымъ мы были нѣжны, шли на помощь, были добрыми,—и тѣ, предъ которыми мы неизгладимо виноваты, тѣ, которые отошли отъ насъ и мы не знаемъ простили-ли они намъ? Навсегда ли они отдѣлены отъ насъ? Или же они снова ведутъ вокругъ насъ жизнь,—жизнь, которая ускользаетъ отъ нашихъ слабыхъ чувствъ, ту смутную, таинственную и страшную жизнь, которую благочестіе приписывало манамъ? Существуютъ ли мертвые снисходительные и покровительствующіе намъ ради нашей слабости? мертвые раздраженные и мстительные, не позволяющіе намъ быть когда-либо счастливыми?“

Романистъ остается въ нерѣшимости предъ этими вопросами, „такъ какъ между этимъ и инымъ міромъ мы не можемъ ни понять связи, ни допустить окончательнаго разрыва“ и потому не можемъ знать, „есть ли незримое присутствіе мертвыхъ вокругъ нашей жизни мечта, или дѣйствительность“. А въ только что опубликованномъ новомъ сборникѣ своихъ повѣстей Буржэ прямо заявляетъ о своей любви находить „доказательства того, что между вещами зримыми и иными, между живущими и мертвыми, возможенъ обмѣнъ мыслей и воздѣйствій, иная связь, помимо безсильнаго сожалѣнія и бесполезнаго воспоминанія“ \*\*). Пусть „на это пожимаютъ плечами“, — „у мертвыхъ такъ много способовъ дѣйствовать на насъ, и дерзнетъ ли кто сказать, что не остается немного ихъ души, дѣйствующей и живой, тамъ, гдѣ они любили?“ \*\*\*).

Такое настроеніе у передового французскаго писате-

\*) Рр. 498—499.

\*\*) Voyageuses (1897). Neptunevale, p. 91.

\*\*\*) Тамъ же, p. 60.

ля. члена французской Академіи, не знаменательно ли? И если этотъ „легкій оттѣнокъ таинственности“ лишь дѣло моды, то не знаменательна ли самая эта мода?

Оккультисты другого толка не признають ничего сверхъестественнаго и задачу „оккультической науки“ полагають въ синтезѣ всего того, что дано другими науками. Въ чемъ состоитъ этотъ синтезъ, не вполне вразумительно, и мы вынуждены поэтому говорить по возможности подлинными словами приверженцевъ этой „синтетической науки“.

Французскіе оккультисты—гласить ихъ манифестъ \*)—по большей части имѣють научные дипломы юридическихъ и медицинскихъ факультатовъ, а это значитъ, что они достаточно знакомы съ точными науками, чтобы понять ту пользу, какую можно изъ нихъ извлечь, и желать совсѣмъ другого, а не отрицанія всѣхъ этихъ точныхъ данныхъ.

Это „совсѣмъ другое“ есть „связь, объединяющая нынѣ борющіяся противоположности: сила и право, наука и вѣра, разумъ и воображеніе“ и т. д.

Открывается эта связь посредствомъ „методы разсужденія, почти неизвѣстной въ наши дни—*аналогии*. Аналогія позволяетъ, какъ скоро дано одно явленіе, вывести изъ него съ достовѣрностью общій законъ, примѣнимый ко всѣмъ явленіямъ, даже совершенно различнаго порядка“.

Образцомъ аналогіи можетъ служить сходство всѣхъ явленій жизни съ разложеніемъ свѣта призмой. „Общая и однообразная сила (бѣлый свѣтъ) выходитъ изъ призмы различно окрашенной, т.-е. превращенной въ различныя силы, сообразно съ количествомъ матеріи, которую она проникла“.

„Это явленіе, разсматриваемое аналогично, объясняетъ множество другихъ. Такъ, бѣлый свѣтъ можетъ быть замѣненъ силой первичной, создательницей всѣхъ силъ—движеніемъ. Эта общая сила превратится въ *звукъ, тепло, свѣтъ, электричество, магнетизмъ, жизненную силу*, сообразно

\*) L'Occultisme etc.



съ количествомъ матеріи, съ которой она будетъ находиться въ соприкосновеніи“.

Переходя на фізіологическую почву, можно показать, что явленіе разложенія свѣта призмой даетъ намъ также „законъ разложенія крови въ человѣческомъ тѣлѣ на различныя выдѣленія (гастрическій сокъ, молоко, желчь, слюна и т. д.) сообразно съ различными органами, съ которыми эта жидкость соприкасается.

„Кровь здѣсь аналогична *бѣлому свѣту*, различныя органы—различной *толщины призмы* и различныя выдѣленія—*различнымъ цветамъ*.”

„Оккультическая наука изучаетъ только-что изложенный законъ подъ именемъ *Закона Троичности*, и физика показываетъ, что этотъ законъ развивается въ трехъ слѣдующихъ терминахъ:

„1. Терминъ активный.—Сила, господствующая надъ матеріей (движеніе).

„2. Терминъ посредствующій.—Матерія, уравнивающая силу (жизнь)

„3. Терминъ отрицательный.—Матерія, господствующая надъ силой (инерція).

„Затѣмъ опять начинается рядъ:

„1. Матеріализація прогрессивная или *Инволюція*.

„2. Равновѣсіе между матеріализаціей и спиритуализаціей (*настоящая Жизнь*).

„3. Спиритуализація прогрессивная или *Эволюція*“.

Оккультизмъ „не только не разрушаетъ ни одной изъ существующихъ наукъ, а напротивъ, какъ общая наука, нуждается во всѣхъ ихъ поученіяхъ, и доставляетъ весьма любопытныя данныя относительно человѣческой Жизни, Рожденія, Смерти, всѣхъ еще мало извѣстныхъ способностей человѣческаго существа“.

Онъ показываетъ, что „современный магнитизмъ и спиритизмъ суть лишь двѣ вѣтви *практической науки*, науки весьма обширной, извѣстной подъ именемъ *Психуріи* и *Теуріи* въ древности, а теперь подъ именемъ Магіи.

„Тайна магіи не лежитъ исключительно въ человѣческой волѣ и въ ея дѣйстви на жизненную жидкость, разлитую во вселенной и специфицированную сообразно съ различными условіями; она состоитъ также въ знаніи скрытыхъ отношеній, объединяющихъ всѣ естественныя силы, и въ открытіи суммы жизненности, скрытой въ каждой изъ ея силъ.

„Еслибы оккультизмъ могъ формулировать какую-нибудь догму (что было бы противно его характеру), то онъ написалъ бы во главѣ своихъ поученій: „Сверхъестественное не существуетъ“, хотя онъ и „признаетъ реальность всѣхъ явленій, происходящихъ на спиритическихъ сеансахъ“.

Всѣ эти положенія авторъ манифеста пространно истолковываетъ въ громадномъ, обнимающемъ болѣе 1000 страницъ томѣ „*Traité methodique de Science occulte*“ (1891 г.). Но сколь ни обширны поясненія и сколь многочисленными рисунками они ни сопровождаются, книга по существу не прибавляетъ ничего къ сказанному въ манифестѣ и не поясняетъ подробностей желаемого оккультизмомъ всеобщаго синтеза. Тѣмъ не менѣе идея, подсказывающая этотъ синтезъ, понятна: она состоитъ въ стремленіи смотрѣть на жизнь, какъ на всеобщій изначальный фактъ, въ желаніи признать, на почвѣ этого факта, всеединство сущаго, какъ выраженіе одной жизни, и въ попыткѣ освободить науку отъ всякихъ формальностей и условностей для нестѣсняемой никакими предразсудками дѣятельности.

Подобно тому какъ совокупность клѣтокъ человѣческаго тѣла, несмотря на ихъ индивидуальность, слагаетъ организмъ, точно такъ же (поясняетъ авторъ свою основную точку зрѣнія \*)), совокупность всѣхъ индивидуальныхъ существъ земли составляетъ организмъ земли, а совокупность свѣтилъ и планетъ — организмъ вселенной. Человѣкъ и всѣ остальные живыя существа актомъ дыханія связаны съ земной атмосферой и потому между собою; земная жизнь

\*) *Traité*, pp. 126—131.

обусловлена получаемымъ отъ солнца свѣтомъ, въ который вмѣстѣ съ землей погружены и другія планеты, составляющія поэтому подобно ей клѣтки вселенной. Земля, какъ и другія планеты, живое существо, и ея строеніе соотвѣтствуетъ строенію человѣка. Въ ней точно такъ же, какъ въ человѣкѣ, клѣтки „группированы по іерархіямъ“. На нижней ступени находится минеральное царство въ его различныхъ видоизмѣненіяхъ; оно соотвѣтствуетъ костяному остову человѣка. Въ серединѣ лежитъ растительное царство, „общее распредѣленіе силъ земли, аналогичное кровеносной системѣ человѣка“. Верхъ занимаетъ животное царство, увѣнчанное человѣческой расой, подобно нервной системѣ, увѣнчанной мозгомъ. Солнечная сила разбивается о различныя царства, подобно тому, какъ сила крови разбивается о различные органы. Разбиваясь о матеріальную часть земли, солнечная сила даетъ начало физическимъ силамъ — теплотѣ, свѣту, электричеству, магнетизму. Дѣйствіе солнца на растительное царство поражаетъ химическія силы и между прочимъ животворящую силу нашей атмосферы. Наконецъ, дѣйствіе этихъ специальныхъ силъ на животное царство обуславливаетъ психическія способности — инстинктъ, умъ, идеи. Земля даетъ человѣку жизненную силу, человѣкъ ее возвращаетъ землѣ въ видѣ мысли; солнце даетъ землѣ свѣтъ, земля возвращаетъ его солнцу въ видѣ души. Объясняется это тѣмъ, что всякій разъ, когда появляется у человѣка идея, погибаетъ извѣстная клѣтка мозга; а такъ какъ человѣкъ есть нервная клѣтка земли, то съ его смертію земля обнаруживаетъ идею, или душу этого человѣка, — идею хорошую, если душа была хорошая, и дурную, если душа была дурная. Подобно тому какъ нервная клѣтка человѣка служитъ средствомъ превращенія воздуха въ идею, точно также человѣкъ есть средство превращенія солнечнаго свѣта въ душу. Нисхождение силы въ матерію есть инволюція, ея выхождение изъ матеріи — эволюція \*).

\*) Рр. 136—138.

Въ человѣческомъ существѣ слѣдуетъ различать три природы: тѣло физическое, тѣло астральное и душу. Астральное тѣло есть „наивысшее произведеніе тѣла“: это—проходящая по организму нервная сила, способная конденсироваться и расширяться, притомъ такъ, что *„можетъ выходить изъ человѣческаго существа“* \*). Здѣсь объясненіе явленій спиритизма. Но хотя въ человѣкѣ три природы, онъ по существу единъ, такъ какъ всѣ эти природы—водоизмѣненія одной, на подобіе того, какъ ледъ становится водою и затѣмъ паромъ; ледъ соотвѣтствуетъ физическому тѣлу человѣка, вода—астральному, паръ—душѣ \*\*). Или иначе: физическое тѣло подобно повозкѣ, астральное—везущей его лошади, душа—кучеру. Повозка сама по себѣ инертна и не способна двигаться „безъ другого элемента“. Точно также остается она неподвижной, если кучеръ сидитъ на козлахъ, но въ оглобли не запряжена лошадь. Этотъ двигающій элементъ нашего существа суть наши страсти. Безъ руководства кучера лошадь несетъ повозку куда попало; точно такъ же беспорядочна и жизнь человѣка, не руководимая умомъ. Если кучеръ крѣпко заснетъ, его можно связать, а въ повозку можетъ сѣсть посторонній человѣкъ и направлять ее по своему желанію. Такъ бываетъ и съ человѣкомъ во время гипноза. Когда человѣкъ умираетъ, повозка (физическое тѣло) разбивается и остается на дорогѣ, а кучеръ (душа) садится на лошадь (астральное тѣло) и уѣзжаетъ \*\*\*).

Подобнаго же рода и всѣ остальные „теоріи“ автора.

Какъ признакъ времени, нельзя не отмѣтить, что книгу сопровождалъ предисловіемъ членъ французской Академіи Ад. Франкъ, который, отрицая „существованіе оккультической науки, отличной по существу отъ обыкновенной науки“ \*\*\*\*), тѣмъ не менѣе выражаетъ сочувствіе „смѣлымъ спекуляціямъ“ книги, такъ какъ онѣ, на его взглядъ, „много пред-

\*) Р. 211.

\*\*) р. 82.

\*\*\*) pp. 186—195.

\*\*\*\*) р. III.

почтительнѣе, чѣмъ близорукость позитивизма, ничтожество атеистической науки и болѣе или менѣе лицемѣрное отчаяніе пессимизма“, служить „энергичнымъ призывомъ къ серьезному въ жизни, къ пробужденію божественнаго чувства“, представляютъ „спасительное отвлекающее средство для приглушенной человѣческой души, грозящей потухнуть“. Почтенный академикъ настолько убѣжденъ во всемъ этомъ, что поощряетъ автора „продолжать слѣдовать тѣмъ путемъ, по которому онъ идетъ съ такимъ рвеніемъ“ \*). Эти поощренія и заявленія заслуживаютъ тѣмъ большаго вниманія, что Французская Академія всегда была самымъ твердымъ оплотомъ противъ всякихъ ненаучныхъ теченій и въ прежнее время ея члены не позволили бы себѣ выражать сочувствія авторамъ оккультическихъ трудовъ ни съ какими оговорками.

Такимъ образомъ оккультизмъ въ концѣ нашего вѣка заявляетъ о себѣ такъ же громко, какъ въ концѣ прошлаго. Но тогда какъ въ концѣ XVIII в. онъ былъ самымъ краснорѣчивымъ отпрыскомъ отживающаго міровоззрѣнія, какъ бы бессознательнымъ протестомъ противъ наступавшей тирании раціонализма, въ концѣ нынѣшняго—онъ не только отзвукъ далекаго прошлаго, но и одна изъ сознательныхъ формъ отрицанія за раціонализмомъ исключительнаго права на господство.

## ХІІ.

Такое же значеніе имѣетъ и современный мистицизмъ. Подобно оккультизму, онъ признаетъ на-ряду съ этимъ міромъ иной міръ, но отличается отъ оккультизма тѣмъ, что не проводитъ грани между тѣмъ и другимъ. Для мистицизма нашъ міръ повсюду проникнуть инымъ и въ немъ всецѣло погруженъ. Средство общенія съ инымъ міромъ онъ усматриваетъ не въ пользованіи естественными познавательными способностями, ощущеніями и разумомъ и не въ искусственныхъ приѣмахъ психургии и теургіи, но въ непосредственномъ видѣніи души, въ ясновидѣніи, а на высшихъ ступеняхъ—въ экстазѣ.

\*) Рр. IX—X.

Наиболѣе краснорѣчивымъ выразителемъ вѣры въ ясно-видѣніе служить Меттерлинкъ, который исповѣдуетъ ее съ свойственною ему наивною и простотою:

„Быть можетъ, настанетъ время,—говоритъ онъ, \*),—и уже многое указываетъ на его приближеніе; быть-можетъ настанетъ время, когда наши души будутъ себя видѣть безъ посредства чувствъ. Достоверно, что область господства души съ каждымъ днемъ расширяется. Она гораздо ближе къ нашему видимому существу и участвуетъ во всѣхъ нашихъ дѣйствіяхъ гораздо больше, чѣмъ два или три вѣка тому назадъ. Можно сказать, что мы приближаемся къ спиритуальному періоду. Въ исторіи существуетъ нѣсколько аналогичныхъ періодовъ, когда душа, повинувшись неизвѣстнымъ законамъ, какъ бы подымается на вершину человѣчества и обнаруживаетъ прямѣе свое существованіе и свое могущество. Это существованіе и эта власть открываются тысячами способовъ, неожиданныхъ и различныхъ. Кажется, что въ эти моменты человѣчество близко къ тому, чтобы приподнять немного тяжкое иго матеріи. Тогда царствуетъ родъ духовнаго облегченія; и самые твердые и непоколебимые законы природы тамъ и сямъ уступаютъ. Люди ближе другъ къ другу и къ своимъ братьямъ; они смотрятъ другъ на друга и любятъ другъ друга глубже и искреннѣе. Они понимаютъ нѣжнѣе и глубже и ребенка, и женщину, и животныхъ, и растенія, и вещи... и повсюду, на ряду съ чертами повседневной жизни, встрѣчаются волнующіяся черты другой жизни, которую нельзя объяснить“.

Развитію этой мысли, что на-ряду съ „чертами повседневной жизни“ идутъ „повсюду черты другой, необъяснимой“, но открываемой ясновидѣнію, посвящены всѣ драматическія произведенія Меттерлинка. Въ нихъ нѣтъ ничего сверхъестественнаго, необыкновеннаго, страннаго, изысканнаго, а напротивъ все просто и естественно, и они дѣйствуютъ тѣмъ неотразимѣе, что въ этой простотѣ таинственное выступаетъ особенно выразительно.

\*) L'âme se réveille (Essais). Nouvelle Revue, 1895, p. 492.

Эта простота покидаетъ мистическихъ поэтовъ, какъ скоро они отъ повседневныхъ фактовъ переходятъ къ сложнымъ вопросамъ жизни. Въ сознаниі недостаточности своихъ познавательныхъ средствъ, разумъ стремится выйти изъ себя, душа приходитъ въ экстазъ, полагаетъ себя непосредственнымъ зеркаломъ истины и выражаетъ это свое созерцаніе не въ логическихъ формахъ, не вмѣшающихъ непосредственной истины, а въ творческомъ процессѣ, образами и символами, которые не открываютъ истину, но только на нее намекають.

Образцомъ такихъ произведеній можетъ служить превосходная мистерія Верлэна „*Crimen Amoris*“, которую мы здѣсь выписываемъ въ переводѣ, оговариваясь, что онъ передаетъ лишь букву, а не духъ, въ прозаической передачѣ неувимый.

„Во дворцѣ изъ шелка и золота, въ Экбатанѣ, прекрасные демоны, юные сатаны, подъ звукъ магометанской музыки устраиваютъ пиръ для семи грѣховъ пяти своихъ чувствъ.

„То праздникъ семи грѣховъ! О, какъ онъ прекрасенъ! Всѣ желанія сіяли яркими огнями; страсти, словно юные возбужденные пажы, разносили розовыя вина на подносахъ.

„Танцы, подъ звуки брачныхъ пѣсень, тихо замирали въ долгихъ рыданіяхъ, и прекрасныя хоры мужскихъ и женскихъ голосовъ разливались, трепеща словно волны.

„И настолько все это было хорошо, и настолько это хорошее было могуче и очаровательно, что повсюду кругомъ расцвѣли розы и ночь казалась въ брилліантахъ.

„Самому младшему изъ этихъ злыхъ ангеловъ было шестнадцать лѣтъ. Во вѣнкѣ изъ цвѣтовъ, скрестивъ руки на золотыя украшенія и бахрому, онъ мечтаетъ, и взоръ его полонъ огня и слезъ.

„Тщетно вокругъ него все веселѣе становится праздникъ, тщетно сатаны, его братья и сестры, пытаются разсѣять его тоску, ободряють его, призываютъ и ласкають.

„Онъ противился всѣмъ ласкамъ, и печаль положила черную бабочку на его чело, украшенное драгоценностями. О, безсмертное и страшное отчаяніе!

„Онъ имъ говорилъ: О, вы, оставьте меня въ покоѣ! Затѣмъ, поцѣловавъ ихъ всѣхъ очень нѣжно, онъ скрылся отъ нихъ быстрымъ порывомъ, оставивъ въ ихъ рукахъ ключья своей одежды.

„И вотъ смотрите: онъ на самой небесной башнѣ высокаго дворца со свѣточемъ въ рукахъ. Онъ потрясаетъ имъ, словно герой желѣзной перчаткой. Снизу кажется, что это анимается утренняя заря.

„Что же это онъ говорить своимъ глубокимъ и нѣжнымъ голосомъ, который смѣшивается съ сильнымъ трескомъ огня и которому внимаютъ въ экстазѣ луна: „О, я буду тотъ, кто будетъ Богомъ!

„Мы всѣ слишкомъ долго страдали, ангелы и люди, отъ этого столкновенія между худшимъ и лучшимъ. Смиримъ же, жалкія мы существа, всѣ наши порывы въ самомъ простомъ изъ желаній.

„Довольно, даже слишкомъ, этой слишкомъ равной борьбы. Необходимо, чтобы наконецъ семь грѣховъ присоединились къ тремъ богословскимъ добродѣтелямъ. Довольно, и даже слишкомъ, этихъ жестокихъ и безобразныхъ столкновений.

„И въ отвѣтъ Иисусу, который думалъ, что поступаетъ хорошо, поддерживая равновѣсіе этой борьбы, чрезъ меня адъ, который нашель здѣсь себѣ приютъ, приносить себя въ жертву всеобщей любви!“

„Свѣточъ падаетъ изъ его распростертой руки, и съ страшнымъ воемъ поднялся пожаръ, огромная борьба красныхъ орловъ, потопленная въ черномъ вихрѣ дыма и вѣтра.

„Золото растопляется и течетъ ручьями, мраморъ трещить, полыхаетъ костеръ весь изъ блеска и пыла, шелкъ въ короткихъ завиткахъ, словно вата, летитъ хлопьями весь въ пылу и блескѣ.

„И умирающіе сатаны пѣли въ пламени, понявъ, что они совершили отреченіе, и прекрасные хоры мужскихъ и женскихъ голосовъ подымались среди урагана и треска пламени.



„А онъ, скрестивъ гордо руки и смотря на небо, куда языками подымается пламя, онъ тихо говорить что-то въ родѣ молитвы, которая умираетъ среди веселаго пѣнія.

„Онъ говорить какъ будто молитву, устремивъ взоръ на небо, куда языками подымается огонь, какъ вдругъ раздается страшный ударъ грома, и конецъ веселью и пѣснямъ.

„Жертва не принята, нѣкто явно сильный и справедливый сумѣлъ распознать коварство и хитрость въ обманывающемъ себя тщеславіи.

„И отъ стобашеннаго дворца не осталось никакого слѣда, ничего не осталось въ этомъ неслыханномъ разгромѣ, для того чтобы это ужаснѣйшее изъ чудесъ было лишь исчезнувшимъ сновидѣніемъ.

„Настала ночь, голубая ночь съ тысячею звѣздъ. Разстиляется евангельская долина, суровая и кроткая; неясно, словно паруса, колышутся вѣтви деревъ и какъ будто уплываютъ.

„Холодные ручьи текутъ по каменистому руслу, тихія совы незамѣтно плывутъ по воздуху, умащенному таинственностью и молитвой; порой поднимется и блеснетъ волна.

„Неясный обликъ вдали восходитъ на холмы, словно еще плохо опредѣлившаяся любовь, и туманъ, поднимающійся отъ корней, кажется стремленіемъ къ какой-то необъятной цѣли.

„И все это, словно сердце и словно душа, словно молитва обожаетъ въ дѣвственной любви, раскрывается въ экстазѣ и требуетъ милосерднаго Бога, который сохранить насъ отъ зла“.

На декадентскія произведенія часто смотрять съ предубѣжденіемъ, что въ нихъ непремѣнно должна быть безсмыслица. Но скажетъ ли кто-нибудь, что въ этой мистеріи нѣтъ смысла? Какой смыслъ, мы опредѣлить не можемъ, такъ какъ она говорить не столько разуму, сколько чувству, и потому ея смыслъ не укладывается въ понятія, но чуткому къ поэзиі человѣку онъ западаетъ въ душу какъ ферментъ, подымаю-

щій цѣлый сонмъ мыслей и чувствъ и заставляющій переживать то, „чего нѣтъ силъ сказать, но и таить нельзя“ \*).

Подобныя мистическія произведенія дѣйствуютъ вмѣстѣ и какъ поэзія, и какъ музыка. Здѣсь каждое слово имѣетъ музыкальное значеніе, а всѣ вмѣстѣ составляютъ мелодію, смыслъ которой нельзя выразить никакими словами. Про музыку и поэзію говорятъ, что онѣ раскрываютъ въ нашей душѣ безконечное; если это справедливо для музыки и поэзіи, взятыхъ каждая отдѣльно, то еще справедливѣе оно для обѣихъ, связанныхъ тѣсно и неразрывно.

Верленъ геніально охарактеризовалъ такую поэзію какъ сумеречныя грезы, видѣнія конца ночи, которыя истина освѣщаетъ лишь слабымъ, блѣднымъ отблескомъ зари среди окружающей тьмы, такъ что не ясно, созданіе ли они луны „подъ ужасомъ колеблющихся вѣтокъ“, или же эти мрачныя призраки тотчасъ же воплотятся и смѣшаются съ хоромъ вещей въ гармоническомъ уборѣ солнца и природы, какъ существа отрадныя для человѣка и провозглашающія Бога для экстазовъ чистаго гимна, который восходитъ до самой глубины небесъ \*\*).

Для всѣхъ тѣхъ, кто усталъ жить въ не грѣющемъ свѣтѣ разума, но боится тьмы, для сердецъ, утратившихъ вѣру въ Бога, но желающихъ вѣрить, для грѣховной любви, ищущей раскаянія и къ нему неспособной, многое ли можетъ сравниться съ этимъ полусумракомъ, въ которомъ весь адъ нашей души приноситъ себя въ жертву всеобщей любви, среди чернаго дыма и пожара, а тамъ, гдѣ-то далеко, на дышущей спокойствіемъ, поэзіей и молитвой долинъ восходитъ на холмы неясный обликъ Бога, „какъ еще плохо опредѣлившаяся любовь“, и отъ корней деревьевъ подымается туманъ, словно стремленіе къ единой цѣли, и все колѣнопреклоненно молить о Богѣ, который бы сохранилъ насъ отъ зла?

\*) To feel what I can ne'er express, yet cannot all conceal (Byron).

\*\*) „Ce sont choses crepusculaires“.

Восхитительна поэзія молодой весны съ ея благоуханіемъ, свѣжей зеленью, пѣсною соловьевъ; очаровательна поэзія лѣта съ его зрѣлостью, съ желтѣющими нивами, наливными плодами, сосредоточеннымъ молчаніемъ лѣсовъ; но есть своеобразная прелесть и въ осени, съ ея сѣрыми днями, съ наполовину обнаженными, наполовину одѣтыми въ разноцвѣтный нарядъ деревьями, съ ея вихрями, крутящими и бьющими желтые листья, съ ея блѣднымъ солнечнымъ лучомъ, скользющимъ по умирающему лѣсу, какъ „умирающей красавицы улыбка“. Поэзія конца нашего вѣка—поэзія осени; безобразная въ рукахъ бездарности, въ рукахъ гения она неотразимо привлекательна.

### ХІІІ.

Оккультизмъ и мистицизмъ входятъ какъ необходимые элементы въ современное французское декадентство, а взятое въ цѣломъ оно самый краснорѣчивый протестъ противъ односторонняго господства рационализма. Несмотря на глубокий интересъ, который представилъ бы подробный анализъ декадентства, мы здѣсь вынуждены, по обширности такого анализа, отъ него отказаться и ограничиться лишь обоснованіемъ проводимаго нами взгляда на декадентство, какъ отрицаніе рационализма, не выходя, согласно поставленной нами задачѣ, изъ области литературы.

Противоположность декадентства рационализму сводится къ слѣдующимъ положеніямъ:

1. Рационализмъ предъявляетъ къ произведеніямъ духа требованіе, чтобы они прежде всего удовлетворяли разумъ, а притязанія чувства либо вовсе отвергаетъ, либо отводитъ чувству второстепенное мѣсто. Декадентство, напротивъ, ставитъ выше всего чувство, а притязанія разума либо вовсе отвергаетъ, либо отводитъ разуму второе мѣсто.

Aimez donc la raison: que toujours vos écrits  
Empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix \*)—

\*) Boileau, L'Art poétique, ch. I, p. 287 (ed. Charpentier).

„Любите разумъ: пусть ваши произведенія всегда заимствуютъ изъ него одного и свой блескъ, и свою цѣну“ — таковъ принципъ „Поэтическаго искусства“ рационализма.

De la musique avant toute chose \*) —

„Музыки прежде всего“, говоритъ декадентское „Поэтическое искусство“, ясно намѣчая этимъ, что въ поэзіи важнѣе всего то, что ласкаетъ слухъ.

„Музыки еще и всегда! Пусть твой стихъ будетъ летучимъ, чтобы чувствовалось, будто онъ бѣжитъ изъ души, стремящейся къ инымъ небесамъ и иной любви.

„Пусть твой стихъ будетъ счастливымъ похожденіемъ, разбѣяннымъ по свѣжему утреннему вѣтру, который вдыхаетъ и несетъ запахъ мяты и тмина, а все остальное — литература“, т. е. не прочувствованная, а высиженная поэзія.

Какъ на болѣе выдающіеся примѣры музыкальности декадентскихъ стихотвореній можно указать на стихотворенія Верлена „La lune blanche“ и „Le ciel est, pardessus le toit“.

2. Разумъ считаетъ предъ собой оправданнымъ лишь то, что имѣетъ смыслъ. Декаденты, напротивъ, охотно допускаютъ бессмыслицу. Бессмыслица декадентскихъ произведеній такое общее мѣсто въ сужденіи о нихъ, что здѣсь не только не нужно доказывать это положеніе, а необходимо, напротивъ, его ограничить, такъ какъ у нихъ далеко не все бессмыслица, но часто на-ряду съ бессмыслицами встрѣчаются глубоко продуманныя и полныя глубокаго смысла произведенія.

Для лицъ, мало знакомыхъ съ декадентской литературой, въ примѣръ бессмыслицы можно указать на извѣстное стихотвореніе „En ta dentelle, où n'est notoire“, которое не способны постичь даже такіе знатоки французскаго языка и мысли, какъ Лемэтръ \*\*).

3. Разумъ требуетъ, чтобы мысль была выражена четко,

\*) Verlaine, L'Art poétique.

\*\*\*) Contemporains IV, p. 67. Приводить здѣсь эту бессмыслицу было бы лишнимъ.

ясно и раздѣльно. Декадентская поэзія настаиваетъ на прямо-противоположномъ: никакой точности, никакой ясности, никакой раздѣльности, никакого опредѣленнаго цвѣта, никакой опредѣленной формы.

Поэтъ долженъ предпочитать то, что „неопредѣленно и расплывается въ воздухѣ, въ чемъ нѣтъ никакого вѣса и положенія“. Онъ долженъ „выбирать слова съ нѣкоторымъ презрѣніемъ“, такъ какъ нѣтъ ничего лучше „сѣрой тѣни, гдѣ неопредѣленность смѣшивается съ опредѣленностью. Это—прекрасные глаза подъ вуалью“. „Мы хотимъ только оттѣнковъ, а не красокъ, только оттѣнковъ. Только одни оттѣнки обручаютъ грѣзу съ грѣзой и флейту съ звукомъ рога“ \*).

Типичнымъ образцомъ этой неопредѣленности и неясности могутъ служить „Soleils couchants“, „Crepuscule du soir mystique“, „Promenade sentimentale“ Верлэна.

Съ образцомъ темноты декадентскаго прозаическаго слова мы уже знакомы.

4. Разумъ требуетъ законмѣрности, подчиненія опредѣленному закону, опредѣленному правилу. Современная декадентская поэзія не признаетъ законмѣрности, отвергаетъ опредѣленные правила.

„Въ поэзіи Верлэна,—говоритъ Лемэтръ,—есть нѣчто глубоко невольное и неразумное. Онъ почти никогда не выражаетъ моментовъ полнаго сознанія, цѣльнаго разума. Оттого его пѣсни обыкновенно ясны (если онѣ вообще ясны) лишь для него самого“. Точно также и его размѣры подчасъ уловимы только для него самого. Онъ не только своеобразно пользуется тѣмъ, что допускаетъ „классическое искусство“, но „охотно употребляетъ стихи, составленные изъ двухъ группъ слоговъ, находящихся между собою въ нѣсколько сложныхъ численныхъ отношенійхъ (3:6, или 4:5, или 4:7, или 5:6 или 5:8) и обладающихъ своеобразнымъ тактомъ, который можетъ нравиться слуху, хотя

\*) Verlaine, тамъ же.

его и беспокоить. Эти хромые стихи нравятся именно потому, что ихъ чувствуемъ хромыми... Но чтобы это удовольствіе продолжалось или даже чтобы оно было замѣтно, стихи необходимо должны хромать всегда однимъ и тѣмъ же способомъ. Напротивъ, Верлэнъ, какъ скоро мы привыкаемъ къ извѣстнаго рода хромотѣ, измѣняетъ вдругъ этотъ родъ, не предупреждая насъ... Этотъ капризъ въ самой неправильности равнозначителенъ для насъ отсутствію ритма“ \*).

Верлэнъ подобенъ искусному музыканту, который намѣренно играетъ неправильно, давая волю минутному настроенію, и этой неправильностью очаровываетъ. Одинъ изъ лучшихъ образцовъ такого искусства—стихотвореніе „Votre âme est un paysage choisi“.

Какъ на протестъ декадентства противъ закрѣпощенія поэзіи въ опредѣленныя формы слѣдуетъ указать и на гоненіе на риѐму, „эту копѣчную игрушку, которая звенить пусто и ложно подъ напилкомъ“ \*\*), обтачивающимъ стихотворенія. Многіе декаденты, какъ извѣстно, пишутъ, вопреки всѣмъ традиціямъ французской поэтики, бѣлыми стихами.

5. Разумъ, требуя законмѣрности, требуетъ и красоты, какъ высшаго обнаруженія законмѣрности не одной только формой, но и соотвѣтствіемъ формы содержанію. Для него истина, благо, красота—одинъ и тотъ же идеаль, разсматриваемый съ различныхъ точекъ зрѣнія, а безобразіе—одно изъ проявленій противодѣйствующаго ему начала, и онъ на безобразіи останавливается съ неохотою. Наоборотъ, съ точки зрѣнія декадентства, вселенная по существу безобразна, и декадентская поэзія охотно останавливается на безобразіи.

Образцами „поэзіи безобразнаго“ могутъ служить стихотворенія Бодлэра „Une Charogne“ и „Un voyage à Cythère“.

\*) Contemporains, IV, p. 107.

\*\*) Verlaine, тамъ же. О поэтикѣ декадентовъ новѣйшаго поколѣнія см. у Doumic, Les jeunes, pp. 183—206 (1896).

6. Рационализмъ смотритъ на вселенную какъ на воплощеніе разума, а на природу какъ на ризу божества, прикрывающую вѣчную и неизмѣнную сущность, и если не стоитъ на чисто пантеистической точкѣ зрѣнія, видитъ въ природѣ символъ, намекающій на трансцендентное разумное начало. Для декадентовъ природа есть символическое отображеніе не верховнаго разума, а нашихъ чувствъ. Между явленіями природы и нашими чувствами существуетъ такое соотвѣтствіе, что каждое явленіе намекаетъ на извѣстное чувство и каждое чувство на какое-нибудь явленіе.

Мысль эту гениально выразилъ Бодлэръ въ извѣстномъ стихотвореніи „Соотвѣтствія“, которое мы здѣсь приводимъ въ превосходномъ переводѣ Бальмонта:

Природа—дивный храмъ, гдѣ рядъ живыхъ колоннъ  
 О чемъ-то шепчетъ намъ невнятными словами,  
 Лѣсъ темный символовъ знакомыми очами  
 На проходящаго глядитъ со всѣхъ сторонъ.  
 Какъ людныхъ городовъ стозвучные раскаты  
 Сливаются вдали въ одинъ неясный громъ,  
 Такъ въ единеніи находятся живомъ  
 Всѣ тоны на землѣ, цвѣты и ароматы.  
 Есть много запаховъ здоровыхъ, молодыхъ,  
 Какъ тѣло дѣтское,—какъ флейты нѣжныхъ,  
 Зеленыхъ какъ луга... И много есть иныхъ,  
 Нахально блещущихъ, развратныхъ и мятежныхъ.  
 Тамъ мускусъ, еиміамъ, пачули и бензой  
 Поютъ экстазы чувствъ и добрыхъ силъ приборъ.

Въ контрастъ можно привести міропониманіе В. Гюго, который смотрѣлъ на природу либо какъ на отраженіе, либо какъ на воплощеніе божества („A Louis V“; „Pan“, „Satyre“, „L'aurore s'allume“ и пр.) и Ламартина („Jocelyn“), видѣвшаго въ ней выраженіе божественнаго разума.

7. Рационализмъ, ставя мѣрой истины ясность и раздѣльность, отвергаетъ, какъ не истинное, все неясное и нераздѣльное. Онъ поэтому всѣмъ своимъ существомъ противоположенъ оккультизму и мистицизму, полагающимъ

истину въ тайномъ и непостижимомъ. Декадентство, какъ мы видѣли, наоборотъ, обнимаетъ собою оккультизмъ и мистицизмъ.

8. Рационализмъ есть неизмѣнно міровоззрѣніе онтологическое, такъ какъ разумъ предполагаетъ сознаніе и знаніе, а ни то, ни другое невозможно безъ соотвѣтствующихъ объектовъ. Какъ достовѣрно то, что существуетъ разумъ, такъ достовѣрно и то, что существуютъ его объекты: необходимыя категоріи разума предполагаютъ соотвѣтствующее имъ необходимое бытіе. Декадентство, какъ мы знаемъ, есть міропониманіе нигилистическое, не міровоззрѣніе *бытія*, а міровоззрѣніе *небытія* \*).

9. Разумъ по своему существу есть дѣятельность познавательная, и потому рационализмомъ отвергается скептицизмъ, не только потому, что, отрицая знаніе, онъ противорѣчитъ самому существу разума, но и потому, что онъ противорѣчитъ основному закону знанія — закону противорѣчія. Если ничто неистинно, то неистинно и то, что ничто неистинно; если, съ другой стороны, нѣтъ никакой разницы между истиной и неистиной, то все можетъ быть одинаково истиннымъ, а въ такомъ случаѣ можетъ быть истиннымъ и то, что не все одинаково истинно. Декадентство, наоборотъ, не стѣсняется никакими противорѣчїями и заключаетъ въ себѣ скептицизмъ, какъ свой необходимый элементъ.

10. Разумъ въ своемъ логическомъ опредѣленіи есть способность принциповъ и заключенія изъ нихъ, и потому рационалистическое міропониманіе предполагаетъ, какъ свое основаніе, твердые принципы. Декадентство, наоборотъ, есть отрицаніе принциповъ, и Буржэ правъ, рассматривая Ренановскій дилеттантизмъ какъ высшее проявленіе декадентства \*\*).

Въ настоящее время наиболѣе моднымъ представителемъ міропониманія безъ принциповъ служитъ Лоти, ко-

\*) См. гл. X.

\*\*) Cosmopolis, p. 30 (éd. 1893).



торый выражает его съ неоставляющей ничего желать ясностью:

„Вѣрь мнѣ,—пишетъ онъ \*),—время и кутежъ—два великія лѣкарства. Нѣтъ ни Бога, ни нравственности, не существуетъ ничего изъ того, что насъ научили почитать; существуетъ лишь текущая жизнь, у которой логично требовать какъ можно больше наслажденій въ ожиданіи конечнаго ужаса, который есть смерть... Я открою тебѣ свое сердце, исповѣдую свою вѣру: я ставлю правиломъ своего поведенія всегда дѣлать то, что мнѣ нравится, наперекоръ всякой нравственности, всякой соціальной условности. Я не вѣрю ни во что и ни въ кого; я не люблю никого и ничего; у меня нѣтъ ни вѣры, ни надежды“.

11. Раціонализмъ, видя въ разумѣ единственный законъ и норму всего сущаго, т.-е. того, что есть, было и будетъ, предполагаетъ осуществимость всѣхъ идеаловъ разума. Декадентство, наоборотъ, настаиваетъ на неисполнимости идеаловъ, на необходимости искать успокоенія въ несбыточныхъ мечтахъ.

12. Раціонализмъ, признавая въ разумѣ верховный принципъ вселенной, то-есть безконечнаго, предполагаетъ и дѣятельность разума безконечной; онъ есть поэтому философія жизни. Напротивъ, декадентство ставитъ на видъ ограниченность опыта и настаиваетъ на универсальности смерти, какъ единственной достовѣрной истины.

13. Раціонализмъ есть неизмѣнно оптимизмъ, такъ какъ разсматриваетъ вселенную какъ обнаруженіе разума, а разумъ всегда дѣйствуетъ по понятію наилучшаго, которое для него совпадаетъ съ наиболѣе разумнымъ, и не только не можетъ признавать зла своимъ мотивомъ, но видитъ въ немъ неразумный принципъ, противоборствующій его дѣятельности. Декадентство, напротивъ, есть міровоззрѣніе по существу пессимистическое.

Слова Бодлэра:

\*) Lettre à W. Brown.

Ah, Seigneur, donnez moi la force et le courage  
De contempler mon coeur et mon corps sans dégoût \*)—

могутъ служить девизомъ современной декадентской поэзіи въ лицѣ ея наиболѣе типичныхъ представителей.

Разсматриваемое съ проводимой нами точки зрѣнія, то есть какъ протестъ противъ односторонняго господства рационализма, декадентство заслуживаетъ не того отношенія, которое къ нему стало обычнымъ,— не фельетонной оцѣнки, не глумленія, не презрительнаго пожиманія плечами, но глубокаго вниманія, какъ проявленіе тѣхъ сторонъ сознанія, которыя до сихъ поръ были подавлены разумомъ, и хотя столь же правоспособны, какъ разумъ, но опираются не на его принципы и потому передъ нимъ безотвѣтны. Законный и здоровый, этотъ протестъ находится пока въ броженіи и потому проявляетъ себя въ формахъ неуклюжихъ и уродливыхъ.

#### XIV.

Мы нарисовали, насколько возможно сжатыми чертами, общую картину современнаго настроенія Франціи по ея крупнѣйшимъ литературнымъ произведеніямъ. Картина настолько неприглядная, что положеніе могло бы показаться безысходнымъ, еслибы не было ясно, что съ концомъ вѣка не кончается жизнь, и что для жизни, какъ непрерывнаго процесса, нѣтъ ничего безысходнаго. Намъ остается указать на тѣ выходы изъ современнаго кризиса, которые намѣчаются причинами, его вызвавшими. Кризисъ этотъ, впрочемъ, не только мѣстнаго, но и общеевропейскаго значенія, такъ какъ культурные пути во всей Европѣ въ общемъ однородны, и во Франціи, какъ главномъ очагѣ культуры, сказывается лишь выразительнѣе то, что въ той или другой мѣрѣ свойственно всѣмъ европейскимъ народамъ. Мы поэтому вправѣ говорить о причинахъ не только французскаго, но и общеевропейскаго кризиса.

\*) Un Voyage à Cythère.

Первая и главная причина кроется, какъ мы уже знаемъ, въ преобладаніи теоретической мысли надъ остальными сторонами духа. Изъ того, что человѣкъ разумнѣе другихъ живыхъ существъ, выработалось убѣжденіе, что онъ существо по преимуществу разумное, отсюда, далѣе, — что разумъ составляетъ все его существо и что онъ, слѣдовательно, долженъ жить исключительно по разуму \*).

На дѣлѣ нашъ духовный міръ — сложный организмъ, въ которомъ разумъ представляетъ только одну изъ сторонъ, но не единственную. Если отрѣшиться отъ предразсудка рационализма, будто разумъ — царь жизни, и посмотрѣть на нее непредупрежденнымъ взглядомъ, то станетъ очевиднымъ, что она руководствуется не столько разумомъ, сколько тѣмъ весьма сложнымъ и подвижнымъ цѣлымъ, которое называется чувствомъ. Мы не можемъ опредѣлить, что оно такое, такъ какъ по своей сложности и подвижности оно не укладывается ни въ какія отвлеченныя категоріи, но мы всѣ его отлично сознаемъ въ извѣстныхъ всѣмъ намъ фактахъ горести и радости, любви и ненависти, разочарованія и надежды и т. д. Удовлетвореніе этой стороны духа столь же необходимо, какъ и познавательной. Какъ жизнь физическаго организма бываетъ правильной, лишь когда не стѣсняется ни одно изъ его отправленій, точно также и духовная жизнь можетъ быть нормальной лишь при удовлетвореніи всѣхъ сторонъ духа. Это справедливо одинаково и для практической, и для теоретической жизни. Истина есть соотвѣтствіе между субъектомъ и объектомъ, полнота истины предполагаетъ полноту бытія, а полнота бытія можетъ быть постигнута лишь полнотой духа. И если безспорно, что не освѣщаемое всеобщими и необходимыми принципами разума чувство не можетъ быть надежнымъ руководителемъ практической жизни, то не менѣе безспорно и то, что не можетъ быть такимъ руководителемъ

---

\*) Взглядъ этотъ нашелъ, какъ извѣстно, наиболѣе полное выраженіе у Декарта и его школы (особенно яркое у Спинозы).

и разумъ, если не находить опоры во всеобщемъ и необходимомъ чувствѣ. Оттого, насколько вообще разрѣшимы сложные социальныя вопросы, волнующіе современную Европу, ключъ къ ихъ рѣшенію можетъ лежать лишь въ тѣсномъ единеніи чувства и разума. Теоретически разумъ можетъ провозглашать принципы свободы, равенства, братства, но не въ силахъ осуществить ни одного изъ нихъ. Свобода мыслима лишь при безусловномъ равенствѣ, такъ какъ различіе индивидуальностей предполагаетъ столкновение и борьбу между ними, преобладаніе сильнаго надъ слабымъ, порабощеніе. Но человѣкъ по своему существу полная индивидуальности особь, и не только нѣтъ никакихъ теоретическихъ основаній, по которымъ бы сильный не долженъ былъ утѣснять слабого, а, наоборотъ, опытъ свидѣтельствуетъ о преобладаніи сильнаго надъ слабымъ, какъ о всеобщемъ міровомъ законѣ. Понятіе долга вводитъ насъ въ область этики, а когда этика обсуждаетъ принципы долга, она всякій разъ, прямо или косвенно, переноситъ вопросъ на почву чувства. Даже наиболѣе абстрактная изъ нравственныхъ системъ и наиболѣе отвергающая чувство, Кантова, своимъ высшимъ принципомъ: „Поступай такъ, чтобы правило твоей воли вмѣстѣ могло всегда служить принципомъ общаго законодательства“ \*)—ясно намѣчаетъ элементъ чувства, такъ какъ этотъ принципъ есть лишь иное выраженіе общехристіанскаго: „Поступайте съ другими такъ, какъ бы вы желали, чтобы съ вами поступали“ \*\*), а желаніе предполагаетъ мотивъ, который всегда есть чувство. Равенство, а потому и свобода, возможны были бы между людьми лишь при безграничной любви, которая по своему существу есть отрѣшеніе отъ своей индивидуальности на благо другой. Или, иначе, люди могли бы быть равными и свободными, лишь когда были бы объединены по истиннѣ братскимъ чувствомъ, такъ что въ про-

\*) K. d. pr. V. p. 32 f. (Hart.) и пр. Grundlegung z. Metaph. d. Sitt. p. 20, 44 (Kirch).

\*\*) Матѳ. VII, 12; Лук. VI, 31.

граммѣ социальной реформы слово братство должно было бы занимать не второе мѣсто, какъ у руководителей великой революціи, а первое \*).

Во Франціи поворотъ отъ господства рационализма къ признанію правъ чувства намѣченъ, какъ намъ уже извѣстно, декадентствомъ, которое, несмотря на свою уродливую форму, получаетъ, благодаря этому своему значенію, глубокой жизненный смыслъ. Поворотъ этотъ, впрочемъ, не одинокъ въ исторіи, но наблюдался неоднократно при сходныхъ съ настоящимъ кризисахъ. Въ Греціи платонизмъ съ его господствующимъ элементомъ чувства былъ противовѣсомъ узко-раціоналистическаго движенія софистическаго вѣка и опредѣлили собою нравственный идеаль послѣдующей эпохи, придавъ ему религіозный характеръ. Но философія оказалась несостоятельной дать жизни опору, и когда для наслѣдниковъ греческой культуры, римлянъ, жизнь утратила смыслъ (*argumenta vitae pereierunt* \*\*), они обратились къ религіознымъ культамъ. Средневѣковой культурный идеаль былъ весь проникнутъ чувствомъ, и всякій разъ, когда поднималъ голосъ рационализмъ, отвѣтомъ ему былъ мистицизмъ. Во французскомъ просвѣтительномъ движеніи рационализмъ взялъ надъ чувствомъ рѣшительный перевѣсъ; теперь оно, послѣ почти вѣкового порабощенія, снова собралось съ силами и вытѣсняетъ рационализмъ.

Вторая причина, связанная съ первой, состоитъ въ чрезмѣрномъ гнетѣ, налагаемомъ европейской культурой на современнаго человѣка. Видя въ человѣкѣ существо по преимуществу разумное, эта культура ставитъ идеаломъ возможное освобожденіе человѣка для чисто духовной дѣятельности и, поскольку субъектъ противоположенъ объекту, духъ—природѣ, возвышеніе человѣка надъ природой, подчиненіе всей жизни созданнымъ нашимъ разумомъ формамъ.

Но мы—неразъемлемая часть природы, и потому наша ду-

\*) Ne liberté, fraternité, égalité, а fraternité, égalité, liberté.

\*\*\*) Plin. Н. Н. XXIX, 8.

ховная дѣятельность можетъ быть здоровой лишь при непосредственномъ и живомъ съ нею общеніи. Отрѣшеніе отъ нея и сосредоточенность духа въ себѣ самомъ, на своемъ чисто-субъективномъ мірѣ, необходимо ведетъ къ праздномыслию, къ построенію несбыточныхъ утопій, къ взвѣшиванію и обдумыванію своихъ состояній и къ измышленію, на почвѣ этого самоанализа, такихъ потребностей, которыя не подсказаны природой и потому никакой дѣйствительностью удовлетворены быть не могутъ. Это создаетъ недовольство, еще болѣе увеличивающееся тѣмъ формализмомъ, въ который мы заковываемъ жизнь. Разумъ, въ своемъ формальномъ опредѣленіи, есть принципъ обусловливающая, и чѣмъ больше стараемся мы подчинить нашу жизнь его теоретическимъ требованіямъ, тѣмъ она становится условнѣе и формальнѣе. Вопреки очевидной истинѣ, что только естественная жизнь можетъ быть нормальной, созданный культурой предрасудокъ считаетъ соотвѣтствующимъ идеалу человѣка не того, кто смотритъ на жизнь и живетъ естественно и, слѣдовательно, просто, но существо дѣланное, запутанное и сложное, такъ что—фактъ нелѣпый, но документально засвидѣтельствованной культурными языками—простодушіе кажется равнозначительнымъ глупости \*).

Однако, какъ бы мы ни старались оторвать себя отъ природы, она остается нашей общей матерью и зоветъ насъ къ себѣ тѣмъ настоятельнѣе, чѣмъ больше мы отъ нея уклоняемся. Современный призывъ къ „опрощенію“, какъ средству выйти на правильный путь, есть кличъ самой природы, ясно и точно формулирующей то, что издавна подсказывалось исторіей. Древній цинизмъ съ его грубымъ презрѣніемъ ко всѣмъ удобствамъ и неудобствамъ, культуры,

---

\*.) Наиболее характернымъ примѣромъ такого извращенія понятій могутъ служить греческія εὐθύτης, εὐθύτης, первоначально обозначавшія: благонравный, благонравіе (буквальный смыслъ), а впоследствии обыкновенно: глупый, глупость. Нѣмецкія einfältig (собств. одно-складочный), Einfalt обозначаютъ: простой, простота и глупый, глупость. То же франц. и англійск. simple и т. д.

обусловленный имъ стоицизмъ съ его идеаломъ „жизни, согласной съ природой“ и пренебреженіемъ ко всему условному и для доблести ненужному, мечты о возвращеніи къ природѣ въ эпоху возрожденія и въ концѣ прошлаго вѣка,— всѣ эти нравственные идеалы, сколь между собою въ частностяхъ ни различны, проникнуты одною мыслью, что жизнь тѣмъ лучше, чѣмъ ближе къ природѣ и проще. Христіанское религіозное сознаніе, хотя своимъ призывомъ отрѣшиться отъ земного ради небснаго и отрываетъ человѣка отъ природы, въ воззрѣніи на земную жизнь идетъ объ руку съ философскимъ. Оно предписываетъ намъ просить только о насущномъ хлѣбѣ и на одинъ день, оно ставитъ намъ въ образецъ птицъ небесныхъ, которыхъ питаетъ Господь, и полевыхъ лилій, которыхъ одѣваетъ Господь; глубоко правдивое и потому простое, оно отвергаетъ всякую вычурность, всякую формальность, всякое суемудріе, и выбираетъ своими вѣстниками людей простыхъ; оно повелѣваетъ намъ, чтобы мы были какъ дѣти; оно призываетъ не гордыхъ, а нищихъ духомъ \*), не притворныхъ и лицемѣрныхъ, а чистосердечныхъ и правдивыхъ, не праздныхъ и наслаждающихся, а труждающихся и обремененныхъ. И кому неизвѣстно, что простота жизни раннихъ христіанъ была для страдавшаго подъ гнетомъ языческой культуры человѣка однимъ изъ главныхъ поводовъ ближе прислушаться къ Христову ученію и затѣмъ принять его?

Чѣмъ дальше идетъ жизнь, тѣмъ сложнѣе становится и труднѣе укладывается въ неподвижныя условныя формы, тѣмъ тяжелѣе гнетъ этихъ оковъ и тѣмъ сильнѣе желаніе сбросить ихъ, такъ что въ концѣ кореннымъ вопросомъ жизни долженъ быть не тотъ, какъ провести въ нее культуру, идущую и безъ того неудержимымъ ходомъ, но тотъ, какъ съ этимъ ходомъ примирить вполнѣ назрѣвшую жажду возврата къ природѣ. И въ неопредѣленномъ туманѣ далекаго

---

\*) Мы беремъ здѣсь евангельскій текстъ, какъ онъ данъ, оставляя въ сторонѣ догадки критики относительно *тѣхъ* и *тѣхъ*.

будущаго, какъ идеаль жизни, рисуются не тѣ образы, которые подсказываются современной культурой, — не согбенный надъ книгами ученый, терпѣливо всю жизнь трудящійся надъ тѣмъ, что ни для чего, кромѣ „чистой науки“, не нужно, не блестящій ораторъ, увлекающій слушателей хорошо закругленными фразами, не инженеръ, громоздящій все новыя машины среди всеобщаго „панмеханизма“, но подобно тому, какъ въ золотой вѣкъ Рима — образъ мирнаго пахаря, скромно живущаго въ кругу своихъ близкихъ и среди своихъ стадъ:

Beatus ille, qui procul negotiis,  
 Ut prisca gens mortalium,  
 Paterna rura bobus exercet suis,  
 Solutus omni fenore! \*\*)

Въ современной французской литературѣ стремленіе къ простотѣ и природѣ сказывается различно. О немъ свидѣтельствуется презрѣніе всѣхъ декадентовъ ко всему условному и формальному и дѣтская наивность лучшихъ изъ нихъ (Метерлинкъ); имъ вѣдетъ въ романахъ Лоти, заставляющихъ тосковать по тѣмъ далекимъ землямъ, гдѣ люди близки къ природѣ и далеки отъ европейской культуры; оно вдохновляетъ послѣдніе романы Рода (La Haut); оно подсказываетъ грубый цинизмъ Ришпэна, прославляющій жизнь нищихъ и бродягъ; но самымъ краснорѣчивымъ его выраженіемъ служатъ романы Террье, который, не задаваясь, впрочемъ, задней мыслью, съ удивительнымъ художественнымъ тактомъ умѣетъ показывать, что истинное счастье возможно лишь въ единеніи съ природой, но что это единеніе не ведетъ къ скотской жизни, такъ какъ не предполагаетъ отрѣшенія отъ всей вообще культуры, а лишь отъ ея формализма, скрывающаго отъ насъ глубокую правду и поэзію жизни.

Третья причина, лежащая точно такъ же, какъ предыдущая, въ первой, есть общія всѣмъ культурнымъ людямъ

\*) Horat. Epod. II.



самомнѣніе и самонадѣянность. Считаая себя исключительными носителями разума, противопоставляя себѣ остальную природу какъ неразумную, мы воображаемъ себя ея царями, думаемъ, что все въ ней должно служить нашему благополучію и быть открытымъ для нашего разума.

Изъ всѣхъ предразсудковъ разума этотъ самый жалкій и разума наименѣе достойный. Здѣсь не зачѣмъ приводить общеизвѣстныя нелѣпицы, подсказываемыя антропоцентрической телеологіей. Ничтожная часть земли, которая сама—ничтожная часть вселенной, человѣкъ не можетъ быть царемъ міра, и непрестанное, ничѣмъ не устранимое преобладаніе скорби надъ радостью горячо и краснорѣчиво убѣждаетъ насъ въ нашемъ самозванствѣ. И сколь ни тяжело для царя міра слагать съ себя права на это высокое достоинство, успѣхъ науки свидѣтельствуетъ съ очевидностью, что чѣмъ шире кругъ нашихъ опытныхъ знаній, тѣмъ яснѣе сознаніе, какъ ничтоженъ объемъ того, что для нашего разума ясно и раздѣльно, въ сравненіи съ тѣмъ, что для него непостижимо. Ни принципы нашей нравственной, ни принципы теоретической жизни для насъ неизвѣстны. Орудіемъ нашего духа, математикой, пытаемся мы подчинить себѣ природу, но ни существа творческихъ процессовъ, созидающихъ математическія построенія, ни существа пространства и времени, на которыя эти построенія опираются, мы не знаемъ. И хотя человѣческій опытъ считаетъ за собой тысячелѣтія, социальный вопросъ, несмотря на всѣ завоеванія культуры и на всѣ посвященные ему разсужденія и трактаты, остается такой же неразгаданной и „проклятой“ загадкой, какъ въ первые дни міра \*).

---

\*) Lass die heil'gen Parabolten,  
Lass die frommen Hypothesen—  
Suche die verdammten Fragen  
Ohne Umschweif uns zu lösen.

Warum schleppt sich blutend, elend,  
Unter Kreuzlast der Gerechte,  
Während glücklich als ein Sieger  
Trabt auf hohem Ross der Schlechte?

Оттого, не гордыню разума, не самомнѣніе и не само-надѣянность завѣщаетъ намъ прошедшая исторія, но то, чего требуютъ всѣ великія религіи,—смиреніе передъ непс-повѣдимымъ, безропотную покорность, при непрестанномъ стремленіи къ нравственному преуспѣянію, передъ неиз-бѣжнымъ, взгляды на жизнь не какъ на веселый пиръ, но какъ на возложенное на насъ бремя, тяжкій и отвѣтствен-ный долгъ.

Современный пессимизмъ и скептицизмъ служатъ одно-стороннимъ выраженіемъ такого міропониманія, такъ какъ они подсказаны разочарованіемъ, чувствомъ отрицательнымъ, а не положительнымъ чувствомъ жизни, которое только одно способно открыть разуму истинное значеніе человѣка, какъ существа по своей способности къ отвлеченной мысли и къ идеальному міропониманію высшаго другихъ существъ, но съ ними вполне солидарнаго въ несеніи для всѣхъ одинаково тяжкаго бремени жизни ради неразга-данныхъ цѣлей и потому обязаннаго глубокой любовью ко всему живому. Безъ упованія на лучшее жизнь была бы невыносима, но это лучшее не можетъ быть дано наличной дѣйствительностью, повсюду въ цѣломъ печальной, и пред-полагаетъ вѣру въ идеаль, не разрушаемую, а крѣпящую въ земныхъ страданіяхъ, какъ это превосходно изобразилъ въ своемъ „Благословеніи“ великій декадентскій поэтъ, ко-торого слова—одно изъ наиболѣе краснорѣчивыхъ указаній на путь къ желаемому современнымъ настроеніемъ выходу:

Благословенъ дающій намъ страданья,  
Въ пустынѣ золь источникъ водъ живыхъ!

---

Woran liegt die Schuld? Ist etwa  
Unser Herr nicht ganz allmächtig?  
Oder treibt er selbst den Unfug?  
Ach, Das wäre niederträchtig.  
Also fragen wir beständig,  
Bis man uns mit einer Handvoll  
Erde endlich stopft die Mäuler—  
Aber ist Das eine Antwort?

(Heine).

Какъ сталь въ горнѣ, въ горнилѣ испытанья  
 Нашъ крѣпнеть духъ для радостей святыхъ.  
 Я знаю, тамъ, гдѣ Ты царишь, блистая,  
 Тамъ мѣсто есть и для моихъ скорбей,  
 И позовешь меня Ты въ кущи рая  
 На праздникъ Силь, Престоловъ и Властей.  
 Онъ правъ, Твой судъ: даетъ вѣнецъ нетлѣнный  
 Лишь путь креста, мученій и тревогъ,  
 И дань нужна со всѣхъ міровъ вселенной,  
 Чтобъ мой сплести мистическій вѣнокъ!  
 Забытый блескъ прославленной Пальмиры,  
 Богатства горъ и водной глубины,  
 Всѣ перлы ихъ, алмазы и сапфиры  
 Предъ тѣмъ вѣнкомъ ничтожны и блѣдны! \*).

Говоря кратко, главная причина современнаго положенія—въ искаженіи изначальной природы души, и выходъ изъ него—въ возстановленіи этой природы. Великій мудрецъ древности уподобилъ человѣческую душу морскому богу Главку, который былъ когда-то небожителемъ, но былъ низвергнутъ въ морскую пучину, гдѣ волны измяли и искалѣчили его тѣло и гдѣ къ нему прилѣпилось много всякихъ наростовъ—раковинъ, песку, камней, тины, такъ что посмотрѣть на него и не узнаешь, богъ ли онъ, человѣкъ или звѣрь, и задачу жизни видѣлъ въ томъ, чтобы освободиться отъ всего этого лишняго, вынырнуть изъ моря на солнечный свѣтъ и полнотой духа соединиться съ единымъ божественнымъ и вѣчнымъ \*\*). Это гениальное сравненіе становится тѣмъ справедливѣе, чѣмъ дальше идетъ культура, такъ какъ тѣмъ больше создаетъ она предразсудковъ, условностей и формальностей, скрывающихъ отъ насъ смыслъ и значеніе жизни, но тѣмъ законнѣе и предъ-являемое древнимъ философомъ требованіе.

Страхни же съ себя все это ненужное бремя, ветхій человѣкъ. Найди въ себѣ силу выйти изъ моря лжи и ус-

\*) Бодлэръ, перев. Бальмонта.

\*\*) Plato, De Rep., 611, D. сл. 518, C.

ловности для вольной и естественной жизни; не разумомъ только, но и любовью постигни живую связь и единство всего сущаго; подобно великому христіанскому святому сумѣй и въ солнцѣ, и въ землѣ, и въ лунѣ, и въ звѣздахъ, и въ вѣтрѣ, и въ водѣ, и въ огнѣ признать своихъ кровныхъ, въ каждомъ звѣрѣ—брата, въ каждой птицѣ—сестру, въ жизни каждой былинки—жизнь твоей однородную\*); и радушно засіяетъ тебѣ солнце, привѣтливо защебечутъ птицы, любовно заблагоухаютъ цвѣты. Трудень и тернисть по-прежнему среди людей будетъ для тебя путь жизни. Но пусть она задорно шумитъ вокругъ тебя: звѣздное небо не перестаетъ спокойно сіять надъ тобою. Безконечное разнообразіе чувствъ пробуждается созерцаніемъ безконечнаго, но самое сильное—сознаніе самого безконечнаго. Оно само собою окрыляетъ духъ, порождая въ немъ желаніе слиться воедино съ Единымъ и Вѣчнымъ, само собою открываетъ передъ взоромъ чистый идеаль красоты, созданный не изъ земныхъ красокъ, а изъ цвѣтовъ радуги и лучей звѣздъ, само собою подсказываетъ пѣснь высокой любви.

Разумѣется, это не вполне ясно, говорить больше чувству, чѣмъ уму. Но не оттого ли мы и страдаемъ главнымъ образомъ, что стремимся во всемъ къ полной ясности, стараемся жить больше умомъ, чѣмъ сердцемъ? Несомнѣнно также, что указать путь къ выходу не значитъ указать средство идти этимъ путемъ, но безповоротень и приговоръ всего историческаго опыта, что перемѣна въ настроеніи достигается воззваніемъ не къ уму, а къ чувству, не научной, а религіозной и поэтической проповѣдью.

А. Гиляровъ.

---

\*) Пѣснь солнцу и „Fioretti“ св. Франциска Ассисскаго.

## Западное вліяніе въ Россіи XVII в. \*).

ИСТОРИКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ.

### V.

Въ изложенныхъ очеркахъ шла рѣчь о томъ, какъ, съ какими колебаніями и сомнѣніями русское общество XVII в. сближалось съ западной Европой и привыкало къ ея культурѣ, заимствуя у нея и житейскія удобства, даже кое-какія научныя познанія вмѣстѣ съ техническими военными и промышленными средствами, какъ потомъ началъ овладѣвать этимъ обществомъ страхъ предъ западнымъ вліяніемъ по мѣрѣ того, какъ росло подозрѣніе, что это еретическое вліяніе есть скрытая пружина и церковныхъ нововведеній, тогда же начавшихся. Теперь остается прослѣдить послѣдній моментъ изучаемаго процесса,—видѣть, какъ русское церковное общество, поднимаясь на борьбу противъ воображаемаго латинскаго антихристова нашествія, боролось собственно съ самимъ собой, съ своимъ собственнымъ религиознымъ закоснѣніемъ, и та часть его, которая не умѣла преодолѣть своей косности и послѣдовать за общимъ движеніемъ русской Церкви, оторвалась отъ нея, замерла на старомъ міросозерцаніи и образовала расколъ старообрядства.

Обозначимъ точнѣе нашу задачу. Въ происхожденіи раскола надобно различать два момента: *нравственно-психологическій*—

\*) См. 38 книгу «Вопросовъ философіи».

переворотъ въ каждомъ отдѣльномъ старообрядцѣ, отдѣлявшемся отъ Церкви, и *церковно-каноническій*—образование особаго сектантскаго общества изъ отдѣлившихся. Мы имѣемъ въ виду только первый изъ этихъ моментовъ.

Первые старообрядцы возставали противъ церковныхъ новшествъ своего времени во имя родной православной старины, которую будто бы разрушали эти новшества, по ихъ мнѣнію внушенныя или навѣянныя еретическимъ латинскимъ вліяніемъ. Потому эти нововведенія они обозвали ученіемъ и преданіемъ *латинскимъ*, совокупность ихъ *новой латинской вѣрой*, не входя въ подобающее разумное и обстоятельное разбирательство того, дѣйствительно ли таковъ источникъ преобразовательнаго движенія въ русской Церкви, противъ котораго они возставали. Въ патологическомъ состояніи мало заботятся о логикѣ, а латинобоязнь была патологическимъ симптомомъ русскаго религіознаго настроенія въ то время. Менѣе понятенъ другой мотивъ старообрядческой противоцерковной оппозиціи: усмотрѣли новую вѣру въ томъ, въ чемъ не было никакой вѣры. Церковныя новшества, встревожившія старообрядческую совѣсть, касались церковнаго обряда и текста богослужебныхъ книгъ, и только изысканнымъ мудрованіемъ можно было превратить ихъ въ вопросы вѣроученія. Дѣло шло о единоголосномъ пѣніи и чтеніи въ церкви, о введеніи кіевскаго партеснаго распѣва, о стилѣ иконописанія, о количествѣ земныхъ поклоновъ въ извѣстныя минуты богослуженія, о количествѣ просфоръ при совершеніи литургіи, о хожденіи *посолюнь* въ извѣстныхъ священнодѣйствіяхъ, о двоеніи или троеніи возгласа *аллилуія* въ извѣстномъ молитвословіи, о способѣ перстосложенія для крестнаго знаменія, объ образѣ написанія св. имени *Иисусъ*, о томъ, какъ читать въ пасхальномъ тропарѣ: *бѣяше* или же *быль еси* и т. п. И однако въ вопросы символики, грамматики и даже простой орфографіи вовлекали догматику и въ троеніи *аллилуія* видѣли ересь противъ таинства Св. Троицы. Какъ стало возможнымъ такое смѣшеніе понятій, такое потемнѣніе религіозной мысли въ обществѣ,

доживавшемъ седьмое столѣтіе своей христіанской жизни? Конечно, это могло случиться только вслѣдствіе непомѣрно преувеличеннаго значенія церковнаго обряда въ древнерусскомъ обществѣ. Обрядовое направленіе древнерусской религіозной жизни прежде всего и приходитъ на мысль, когда пытаемся объяснить происхожденіе и характеръ русскаго старообрядства.

Однако обрядность—не то же, что старообрядство: это—настроенія, сродныя по происхожденію и похожія другъ на друга по формамъ обнаруженія, но совершенно различныя и даже не примиримыя по характеру. Обрядность, какъ настроеніе, есть такая психическая конструкція, при которой всякое внутреннее движеніе просится и вырывается наружу, требуетъ и ищетъ выраженія, какого бы то ни было, это все равно, лишь бы оно гармонировало съ душевнымъ движеніемъ. Старообрядство есть привычка выражать извѣстныя душевныя состоянія только въ извѣстныхъ формахъ, завѣщанныхъ преданіемъ и хорошо разученныхъ памятью. Человѣкъ съ обрядовымъ расположеніемъ въ минуту молитвеннаго одушевленія чувствуетъ потребность перекреститься и безъ раздумья перекрестится однимъ перстомъ, если не владѣеть остальными; старообрядецъ въ подобномъ случаѣ задумается и скорѣе упуститъ налетѣвшую минуту, не умѣя задержать ее непривычнымъ жестомъ. Душевный складъ перваго рода похожъ на живую подвижную физиономію, которая, какъ говорится, играетъ, выражая на разные лады одно и то же настроеніе и тѣмъ отличаясь отъ дрессированной наружности, тоже выразительной, но неподвижной, съ однообразной жестикуляціей, съ неизмѣннымъ, застывшимъ выраженіемъ, напоминающимъ *l'homme qui rit*. Въ примѣненіи къ религіозной жизни обрядность—это темпераментъ религіознаго чувства, старообрядство—его манера. Но жестъ, вызванный чувствомъ, отъ частаго повторенія превращается въ привычку и становится манерой, которую можно воспроизвести независимо отъ чувства. Такъ и церковная обрядность можетъ выродиться въ старообрядство.

Когда и какъ происходитъ такое вырожденіе? Съ богословской точки зрѣнія отвѣтъ на это очень простъ: это происходитъ, когда обрядовая форма остается безъ содержанія, когда — пользуемся выраженіемъ Шапова—не стараются „проникать въ самыя спасительныя истины церковно-богослужебныхъ книгъ и въ духовное знаменованіе церковно-богослужебныхъ обрядовъ“,—словомъ, когда говорятъ *Господи, Господи*, но приближаются къ Господу одними устами, сердце же далеко отъ Него. На эту утрату внутренняго смысла и живительнаго дѣйствія церковнаго обряда, какъ на корень старообрядства, указывалъ въ свое время и Епифаній Славинецкій, когда съ риторической изысканностью писалъ о русскихъ людяхъ, что еще до патріарха Никона „мысленный камень невѣжества на умѣ многихъ лежалъ и закрывалъ отъ нихъ мысленный таинственныхъ священнодѣйствъ кладязь и препятствовалъ словеснымъ овцамъ Христовымъ чистаго извѣстнаго священнодѣйствительныхъ знаменованій вѣдѣнія водою напоеннымъ быти“. Съ потерей этого чистаго вѣдѣнія таинственныхъ священнодѣйствъ церковный обрядъ теряетъ значеніе символа вѣроученія и становится чѣмъ-то похожимъ на языческой талисманъ или волшебное заклинаніе: совершаемый автоматически, безъ участія сознанія, онъ признается и дѣйствующимъ механически, помимо воли и воспримчивости того, на кого дѣйствуетъ.

Но кромѣ богословскаго, т.-е. символическаго своего значенія, церковный обрядъ имѣетъ еще свою исторію и свою психологію. Съ этой историко-психологической точки зрѣнія, дѣло представляется значительно сложнее. Съ этой стороны недостаточно обозначить послѣдній моментъ вырожденія обрядности, превращеніе ея въ бессознательное и бессмысленное волхвованіе: необходимо прослѣдить весь процессъ порчи съ его мотивами и симптомами. Этотъ процессъ слагался не только изъ потемнѣнія религіознаго сознанія, но и изъ постепеннаго замиранія религіознаго чувства. Здѣсь будетъ нелишнимъ высказать нѣсколько мыслей объ отношеніи церковнаго обряда къ рели-



гіозному чувству, положенныхъ въ основаніе дальнѣйшаго разсужденія.

Надобно различать, да едва ли кто и станетъ смѣшивать, богословское пониманіе догмата и нравственно-религіозное чувство долга, заповѣди, вытекающей изъ догмата. Это различіе сводится къ неодинаковымъ способамъ усвоенія истины сознаніемъ, разумомъ, и волей, житейской практикой. Для сознанія достаточно извѣстнаго усилія мысли и памяти, чтобы понять и запомнить истину. Но этого очень мало, чтобы сдѣлать истину руководительницей воли, направительницей жизни цѣлыхъ обществъ. Для этого нужно облечь истину въ извѣстныя формы, обряды, разработать въ дисциплину, въ систему общедоступныхъ и общеобязательныхъ правилъ съ уставнымъ порядкомъ ихъ разучиванія и исполненія, создать цѣлое устройство, которое непрерывнымъ потокомъ надлежащихъ впечатлѣній и внушеній приводило бы наши мысли въ извѣстный порядокъ, наши чувства въ извѣстное настроеніе, долбило бы и размягчало нашу грубую природу и такимъ образомъ посредствомъ непрерывнаго упражненія и навыка превращало бы требованія истины въ насущную нравственную потребность, въ произвольное влеченіе воли. Сколько прекрасныхъ истинъ, озарявшихъ умы человѣческой и способныхъ освѣтить и согрѣть людское общежитіе, погибло безслѣдно для него только потому, что онѣ не успѣли во-время облечься въ такое устройство и посредствомъ его не были достаточно разучены людьми! Такъ нѣ въ одной религіи,—такъ и во всемъ, во всѣхъ житейскихъ отношеніяхъ нравственного, эстетическаго, соціальнаго, даже матеріальнаго порядка. Какой угодно великолѣпный музыкальный мотивъ не произведетъ на насъ надлежащаго художественнаго впечатлѣнія въ томъ простомъ схематическомъ видѣ, въ какомъ онъ родится въ художественномъ воображеніи композитора: его надобно разработать, положить на инструментъ или на цѣлый оркестръ, повторить на десятокъ ладовъ и варіацій и разыграть передъ цѣлымъ собраніемъ, гдѣ маленькій восторгъ каждого слушателя эпи-

демически заразить его сосѣдей справа и слѣва и изъ этихъ маленькихъ личныхъ восторговъ составитъ громадное общее впечатлѣніе, которое каждый унесетъ къ себѣ домой и много дней будетъ имъ обороняться отъ невзгодъ и пошлостей ежедневной жизни. Люди, слышавшіе нагорную проповѣдь Христа, давно умерли и унесли съ собой пережитое ими впечатлѣніе; но и мы переживаемъ долю этого впечатлѣнія, благодаря тому, что текстъ этой проповѣди внесенъ въ чинъ нашего богослуженія. Обрядъ или текстъ—это своего рода приборъ, въ которомъ отпечатлѣлся и застылъ нравственный моментъ, когда-то вызвавшій въ людяхъ добрыя дѣла и чувства. Этихъ людей давно нѣтъ и моментъ не повторился; но помощію обряда или текста, въ который онъ скрылся отъ людского забвенія, мы по мѣрѣ желанія воспроизводимъ его и по степени своего нравственного развитія переживаемъ его дѣйствіе. Изъ такихъ обрядовъ, обычаевъ, условныхъ отношеній и приличій, преданій и изреченій, въ которыя разновременно въ продолженіе вѣковъ отливались капля по каплѣ мысли и чувства, улучшавшія жизнь людей или призывавшія къ ея улучшенію, постепенно путемъ колебаній, борьбы и крови складывалось обиходное содержаніе людского общежитія, сплетались его простѣйшія ежедневныя связи. Трудно предвидѣть, каковъ будетъ человѣкъ черезъ тысячу лѣтъ; но отнимите у современнаго человѣка этотъ медленно и трудно нажитой скарбъ обрядовъ, обычаевъ, всякихъ условностей, — и онъ растеряется, утратитъ все свое житейское умѣнье, не будетъ знать, какъ обойтись съ ближнимъ, и принужденъ будетъ все начинать сызнова, подобно Сизифу повторительно втаскивать на гору бремя своего существованія.

Итакъ, церковный обрядъ важенъ въ двухъ отношеніяхъ: какъ выразитель религіознаго мотива или момента и какъ хранитель того и другаго, посредствомъ котораго ихъ можно воспроизводить. Въ обоихъ отношеніяхъ онъ служилъ вспомогательнымъ средствомъ вѣроученія. Люди, творившіе этотъ обрядъ, самымъ процессомъ этого творчества не-

вольно углублялись въ смыслъ того, что хотѣли запечатлѣть этимъ обрядомъ, подобно тому какъ писатель, взявъ въ руку перо, чтобъ изложить задуманную мысль, чувствуетъ потребность еще разъ и глубже вдуматься въ нее, чтобы найти ей наиболѣе подходящее выраженіе. Люди, получавшіе готовый обрядъ, вмѣстѣ съ нимъ наслѣдовали и запечатлѣнное въ немъ религіозно-нравственное достоиніе, выработанное его творцами. Мы поймемъ важность этого охранительнаго или передаточнаго значенія обряда, припомнимъ, что для народныхъ христіанскихъ массъ онъ долго служилъ наиболѣе доступнымъ религіозно-воспитательнымъ средствомъ. Это обстоятельство имѣетъ большое значеніе въ исторіи русскаго церковнаго обряда.

Новыя церковныя общества православнаго Востока, въ томъ числѣ и русское, не участвовали въ созданіи своего богослужебнаго чина или участвовали въ немъ лишь внесеніемъ малозначительныхъ подробностей и измѣненій. Они приняли этотъ чинъ отъ старшихъ обществъ, непосредственныхъ преемниковъ древнихъ христіанскихъ общинъ. Древніе христіане, создававшіе христіанское богослуженіе, были люди съ напряженнымъ религіознымъ чувствомъ и созерцательнымъ направленіемъ религіозной мысли. Выходя изъ своихъ священныхъ подземелій по окончаніи вечерней общественной молитвы и глядя на заходящее солнце, они видѣли въ его горизонтальныхъ лучахъ невечерній свѣтъ трипостаснаго Божества и пѣли *Свѣте тихій*. Евангельское воспоминаніе, новая догматическая идея, возвѣщенная въ поученіи или посланіи учителя или собора, новая мученическая гробница, появлявшаяся въ нишахъ священнаго подземелья, особенное настроеніе, овладѣвавшее обществомъ по какому-либо случаю—все это оставляло по себѣ слѣды въ церковномъ обрядѣ, богослужебномъ пѣснопѣннѣ, иконописномъ изображеніи. Такъ въ богослуженіи тѣхъ христіанъ отливалась ихъ собственная религіозная жизнь, все ихъ міросозерцаніе; совершая его, они воспроизводили въ звукахъ и наглядныхъ образахъ свои собственныя вѣрованія и

чаянія, свои воспоминанія и настроенія, исповѣдническіе подвиги и поученія своихъ старшихъ братій и отцовъ—на свѣжихъ или незабытыхъ еще могилахъ тѣхъ и другихъ. Да и богослужебная форма была для нихъ не столько обрядомъ, символомъ, сколько простой дѣйствительной обстановкой ихъ религіозной жизни, требованіемъ или необходимостью ихъ положенія: при обхожденіи гробовъ мучениковъ и учителей съ благоговѣйнымъ поминальнымъ привѣтствіемъ въ темныхъ переходахъ катакомбы пресвитеру по необходимости предшествовалъ діаконъ со свѣтильникомъ въ рукѣ.

Среди новыхъ народовъ восточной Европы, всѣхъ этихъ болгаръ, сербовъ, русскихъ варяговъ, полянъ, сѣверянъ, христіанство вошло въ новый міръ, совершенно чуждый тому, гдѣ оно родилось и первоначально распространялось. Эти народы уже не застали христіанства апостольскаго и святоотеческаго, и самыя страны, гдѣ они окончательно основались ко времени принятія христіанства, не были поприщемъ дѣятельности апостоловъ и св. отцовъ. Древняя Русь помнила эту свою географическую и историческую отдаленность отъ первоначальной родины христіанства, и ея писатели, обсуждая судьбы своего отечества, не разъ останавливались мыслію на томъ, что оно позднѣе другихъ странъ пріяло св. крещеніе и что здѣсь апостолы не учили и Христосъ не походилъ своими земными стопами. И Византія, которой пришлось стать устроительницей церковнаго общества на Руси, эта Византія X и XI вѣковъ была не вполнѣ удовлетворительной проводницей и истолковательницей духа первобытнаго христіанства: въ ней самой духъ изнемогалъ подъ бременемъ формы, церемоніи, политическихъ несчастій и нравственной апатіи. Однажды, бесѣдуя съ членомъ московской боярской думы И. Н. Берсенемъ-Беклемишевымъ, Максимъ Грекъ, задѣтый за живое неучтивымъ упрекомъ собесѣдника въ томъ, что онъ, Максимъ, человѣкъ разумный, вызванный со Св. Горы (Аѳона) для учительства, мало пользы приносить, не учить, какъ имъ, русскимъ, жить и государство свое строить, обиженно

отвѣчалъ: у васъ есть книги и правила, можете и сами устроиться. Самъ Максимъ поступалъ не такъ, какъ говорилъ, много и хорошо, даже самоотверженно училъ, честно отблагодарилъ за русское гостепріимство. Но его предки X и XI вв., насаждая христіанство на Руси, поступили какъ будто по Максиму отвѣту: устроили церковную іерархію, богослуженіе и церковную дисциплину, дали книги и правила и предоставили новообращеннымъ самимъ строить свою религіозную жизнь, проникать въ духъ новой вѣры, черпая изъ новоустроенныхъ „мысленныхъ кладязей воду чистаго священнодѣйствительныхъ знаменованій вѣдѣнія“, по выраженію Е. Славинецкаго.

На новой, непривычной почвѣ, представлявшей такую нетронутую умственную и нравственную цѣлину, церковный обрядъ, понятно, получилъ особенное значеніе, какого онъ не имѣлъ на родинѣ. Тамъ имъ запечатлѣвалось готовое вѣрованіе, живымъ словомъ и непрерывнымъ преданіемъ перелитое въ души прямо изъ первоначальнаго источника, выношенное и выстраданное, овладѣвшее всѣмъ существомъ вѣрующаго. Тамъ отъ вѣры шли къ обряду, духъ воплощали въ литургическомъ образѣ, въ символѣ. Здѣсь, напротивъ, приходилось чрезъ обрядъ проникать неумѣлой мыслью въ смыслъ слова Божія, въ образѣ грубымъ сердцемъ искать духа. Въ первую и долгую пору христіанской жизни Руси церковный обрядъ оставался для новопросвѣщенной паствы наиболѣе доступнымъ источникомъ религіозныхъ впечатлѣній. Такимъ образомъ церковный обрядъ получалъ значеніе пропедевтическаго средства богопознанія и въ этомъ значеніи становился какъ бы рядомъ съ основными источниками вѣроученія. Безспорно, богословски правъ, кто съ отѣнкомъ грусти или сожалѣнія говоритъ о преобладаніи обрядности, формализма въ церковной жизни и религіозномъ сознаніи древней Руси. Но школьнику необходимо выучить буквы и склады, чтобы прочесть и понять печатную книгу, которую Гуттенбергъ набралъ на типографскомъ станкѣ тѣми же буквами и складами, умѣя уже читать вся-

кую книгу. У новыхъ церковныхъ обществъ не было другого менѣ механическаго способа изученія азбуки христіанства.

Древнерусскіе памятники сохранили характерныя указанія на ходъ изученія этой обрядовой азбуки въ древней Руси. Прежде всего христіанскій храмъ дѣйствовалъ на внѣшнія чувства, поражалъ благолѣпіемъ обстановки, освѣщеніемъ, иконами, позолотой, торжественностью служенія. По сказанію нашей древней лѣтописи, послы кн. Владиміра, введенные въ цареградскій храмъ во время службы, не знали, какъ признавались послѣ, гдѣ они, на землѣ или на небѣ. При простотѣ построекъ и домашней обстановки того времени человѣкъ не видѣлъ вокругъ себя ничего, по величественности и красотѣ похожаго на то, что онъ встрѣчалъ въ церкви. Потомъ и мысль стала вовлекаться въ церковный обрядъ и при обсужденіи недоумѣнныхъ случаевъ обрядовой практики обнаружила не мало мелочной, но напряженной, дѣтски-пытливой казуистики. Тревожно волновались умы вопросами, когда поститься и что ѣсть въ тотъ или другой день поста, можно ли ѣсть удавленнику, можно ли служить литургію на одной просфорѣ или служить въ одеждѣ, въ которую вшить платъ женскій, и т. п. Гораздо сознательнѣе и явственнѣе выразилась тенденція этой обрядовой казуистики въ возбужденіи мысли о сохраненіи или возстановленіи первобытной чистоты церковнаго обряда, о недопущеніи въ него произвольныхъ примѣсей и измѣненій. Въ этомъ отношеніи особенно любопытенъ волновавшій псковское церковное общество въ XV в. вопросъ о томъ, дважды или трижды слѣдуетъ повторять возгласъ *аллилуїа* въ извѣстномъ пѣснопѣніи. Неважный по существу, этотъ вопросъ характеренъ по способу, какимъ пытались рѣшить его: наспорившись дома, справлялись у грековъ, какъ надобно разумѣть „божественную тайну аллилуїи“, нарочно для того путешествовали на Востокъ. Припѣву придано было догматическое значеніе, какъ формулѣ таинства Св. Троицы. Признавая церковный обрядъ хранителемъ религіозной

истины, естественно заботились объ охранѣ его первобытной чистоты, чтобы не помутить познанія заключенной въ немъ истины, и для провѣрки обращались туда, гдѣ сложился самый обрядъ. Въ этомъ спорѣ можно видѣть зародышъ или единичный проблескъ извѣстнаго возрѣнія, что ни одна іота въ священномъ текстѣ, ни одна погрѣбность въ церковномъ обрядѣ не можетъ быть измѣнена безъ ущерба для вѣры и безъ опасности для спасенія души. Но вообще тогда еще не настаивали на неизмѣнномъ образіи обряда и текста, лишь бы тотъ и другой употреблялся осмысленно, допускали исправленіе переводнаго текста и даже сугубую аллилуію, какъ символъ двухъ естествъ во Христѣ. Поправку еще отличали отъ передѣлки, и потому отъ этого мнѣнія не выходило никакой бѣды; отъ него еще далеко было до старообрядческаго культа мертвой буквы: и филологи дорожатъ каждой буквой древняго текста, чтобы понять точный смыслъ его. Съ какого же момента почитаніе старины, стараго текста или обряда становится старообрядствомъ?

Старообрядцамъ усвоено это названіе въ условномъ, т.-е. неточномъ смыслѣ. Еслибы они стояли за древній христіанскій обрядъ, какъ вспомогательное средство познанія истиннаго христіанскаго духа, и искали этого духа, стараясь мыслію и сердцемъ проникнуться имъ, они были бы истинно православными христіанами, а не стали бы сектантами. Но они рѣшили, что истинно-православная старина—это то, что древняя, т.-е. до-никоновская, православная Русь признавала таковою, что слѣдовательно истинно-старый обрядъ—это русская церковная обрядность, сложившаяся до Никона и закрѣпленная богослужебными изданіями, вышедшими при патр. Іосифѣ, предшественникѣ Никона, что только эта старина истинно-православна и есть критерій православной истины, только эти обряды древле-благочестивы и душеспасительны, а потому канонически-неизмѣнны и неприкосновенны, всѣ же прочіе суть еретическіе и душевредные. Рѣшивъ такъ, они остановились на мысли, что

больше нечего искать въ обрядѣ, что старый обрядъ, былъ бы онъ только истинно таковъ, уже самъ сдѣлаетъ свое дѣло, когда потребуется, произведетъ надлежащее дѣйствіе. Значить, два признака составляютъ отличительный характеръ старообрядства, какъ секты или особаго религіознаго направленія: признаніе помѣстной церковной старины коррективомъ пониманія христіанской истины вопреки авторитету вселенской Церкви, какъ такого корректива, и признаніе неизмѣнности, своего рода канонизація этой мѣстной церковной обрядности, какъ имѣющей внутреннюю спасительную силу, вопреки настоящему значенію церковнаго обряда, который самъ по себѣ, независимо отъ нравственно-религіознаго расположенія того, кто его совершаетъ или воспринимаетъ его дѣйствіе, не можетъ быть ни душеспасителенъ, ни душевреденъ. Напомнимъ нѣкоторыя извѣстныя историческія обстоятельства, помогающія выяснитъ вопросъ о томъ, какъ русская религіозная мысль вступила на опасный путь, который многихъ привелъ къ столь важнымъ заблужденіямъ.

До XV в. русская Церковь оставалась послушной дочерью Византіи, своей митрополіи, которая ставила ей митрополитовъ, давала церковные законы, устанавливала весь чинъ ея церковной жизни. Авторитетъ греческаго православія стоялъ у насъ незыблемо много вѣка. Но съ XV в. онъ началъ колебаться съ обѣихъ сторонъ, и съ греческой и съ русской, и болѣе всего пошатнуло его принятіе греками флорентійской уніи. За византійскую іерархію съ такимъ довѣріемъ держались у насъ въ борьбѣ съ латинскимъ Западомъ, а она, эта іерархія, сама отдалась латинскому папѣ, головой выдала ему восточное православіе, насажденное апостолами, утвержденное св. отцами и седмью вселенскими соборами, подослала въ Москву злокозненнаго врага, сатанина сына митрополита Исидора съ латинскимъ крыжемъ, и еслибъ не великій князь московскій и всея Руси Василій Васильевичъ, обличившій дьявольскаго прелестника, олатынилъ бы онъ русскую Цер-



ковъ, искажилъ бы наше древнее благочестіе, насажденное св. княземъ Владиміромъ. Вскорѣ Царьградъ попалъ въ руки поганыхъ сыродцевъ, агарянскихъ внуковъ. На Руси, уже привыкшей посматривать на грековъ свысока и подозрительно, въ этомъ несчастіи Царьграда увидѣли кару Божию за то, что онъ покинулъ православіе и соединился съ латиной: такъ поняли на Руси смыслъ этого событія. Померкъ тогда въ глазахъ Руси свѣтъ православнаго Востока. Старыя свѣтила благочестія подернулись мракомъ. Одинокой почувствовала себя православная Русь во всемъ поднебесномъ мірѣ. Митрополиты ея перестали ставиться въ Царьградъ, перестали ѣздить туда и принимать участіе въ засѣданіяхъ тамошняго патріаршаго собора. Фактически русская митрополія стала независимой отъ царьградскаго патріарха. Сношенія со всѣми восточными патріархами были затруднены турецкимъ игомъ. Каноническое общеніе русской Церкви съ восточными слабѣло все болѣе. Идея вселенской Церкви стала мутиться въ русскихъ умахъ, и рѣдкій обмѣнъ случайными грамотами слабо ее поддерживалъ. Однако въ этомъ чувствѣ церковнаго одиночества было и нѣчто отрадное. Міровыя катастрофы невольно заставляли Русь противопоставлять себя другимъ православнымъ странамъ. Въ одинъ и тотъ же вѣкъ всѣ православныя царства попали въ руки невѣрныхъ за измѣну православію, а Москва стала свободна: значить, одна она осталась вѣрна ему. Это сопоставленіе наполняло русскихъ мыслителей того времени величавыми помыслами о судьбахъ Россіи. Отечество получало въ ихъ глазахъ новое высокое значеніе. Они гордились своей Русской землей, о которой даже пріѣзжіе съ православнаго Востока ученые книжники писали тогда, что она недавно вышла изъ мрака идолослуженія, а уже превзошла благочестіемъ многія страны, издавна пріившія просвѣщеніе. Она—последнее и единственное въ мірѣ убѣжище правой вѣры, истиннаго благочестія. Міръ погрузится въ безысходный мракъ, когда погаснетъ свѣтъ русскаго благочестія. Такъ провозглашена

была известная историческая теорія трехъ Римовъ: „два Рима пали, третій, Москва, стоитъ, а четвертому не быть, — такъ писалъ вел. кн. Василю, отцу Грознаго, русскій инокъ Филоеѣй, одинъ изъ первыхъ провозвѣстниковъ этой теоріи, — соборная Церковь наша въ твоёмъ державномъ царствѣ одна теперь паче солнца сіяетъ благочестіемъ во всей поднебесной; во всей землѣ одинъ ты христіанскій царь; подобаеъ все это держать со страхомъ Божиимъ“.

Однако послѣдующія поколѣнія держали все это безъ особеннаго смиренія, внушаемаго страхомъ Божиимъ. Эта теорія вмѣстѣ съ затмѣніемъ идеи вселенской Церкви привела русское церковное общество къ двумъ послѣдствіямъ, мало способствовавшимъ его нравственно-религіозному преуспѣянію. Во-первыхъ, стала меркнуть мысль о вселенскомъ религіозномъ сознаніи, какъ средствѣ провѣрки мѣстнаго пониманія христіанской истины; да при тогдашнемъ политическомъ положеніи православнаго міра трудно было и найти каноническій органъ, который могъ бы быть авторитетнымъ выразителемъ этого сознанія. Во-вторыхъ, русское церковное общество стало проникаться національнымъ самомнѣніемъ и самодовольствомъ, которое помогло ему найти неудачный суррогатъ вселенскаго критерія истины.

Старообрядцы называли себя „остальцами древлерусскаго благочестія“, отъ православныхъ праотцевъ унаслѣдовавшими вѣру, нравы, воззрѣнія. Истинно-древнее благочестіе, по ихъ мнѣнію, цвѣло въ Россіи отъ равноапостольнаго князя Владиміра до патріарха московскаго Іосифа включительно. У нихъ находимъ наиболѣе полное и яркое выраженіе взгляда на церковное состояніе Россіи, воспріятого ими отъ русскихъ людей XVI и первой половины XVII в. Семень Денисовъ принадлежалъ уже ко второму поколѣнію старообрядцевъ: онъ родился около того времени, когда жгли протопопа Аввакума, дьякона Ѳедора и другихъ начинателей раскола (ок. 1683 г.). Онъ много учился,

зналъ и русскія лѣтописи, и польскія хроники, хорошо владѣлъ перомъ, еще въ молодости изучился грамматической и риторской хитрости, умѣлъ право писати и добрѣ глаголати и съ любымъ изъ древнихъ и новыхъ русскихъ грамотѣевъ могъ потягаться въ искусствѣ плетенія словесъ. Въ началѣ XVIII в. онъ написалъ большое историческое сочиненіе: *Виноградъ россійскій* или *Исторію о страдальцахъ*, за древнее благочестіе страдавшихъ. Старообрядческій мартирологъ открывается умилительною картиною нравственно-религіознаго благоденствія дониконовской Руси. Ужъ конечно не петровская Россія дала краски для этой картины: въ ней сосредоточены церковно-патріотическія помышленія и чувствованія гораздо болѣе ранняго времени, притомъ выношенныя не однимъ вѣкомъ. Прочитаемъ это начало въ легкомъ переложеніи, по возможности сокращая словообильнаго автора.

„Предивный и всесладчайшій виноградъ (садъ) Россійской земли—коль предобрѣ его всепредобрый Богъ яко другой рай насадилъ! сколь всеблагодатно всепрекраснымъ оплотомъ спасительныхъ законовъ оградилъ! какъ широко и крѣпко корни благочестія углубилъ! Всѣ концы, всѣ предѣлы россійскіе имъ всепрекрасно исполнены. Воззришь ли на сѣнь его пречудную: она покрыла горы, вознеслась надъ холмами. Посмотришь ли на вѣтви его предивныя: точно благодатные кедры возвышались, словно добровонные кипарисы благоухали. Взглянешь ли на всекрасные грозды всепрекраснаго благочестія: они такъ богато раскинулись, что на югѣ достигали до Каспійскаго моря и до Чернаго, на востокѣ до хинскихъ или китайскихъ границъ, на западѣ до моря Варяжскаго въ Лифляндіи и Эстляндіи, на сѣверѣ до Бѣлаго моря, къ полунощи (сѣверо-востоку) до моря великаго Ледовитаго и до рѣки великой Оби. Была Россійская земля и предѣлами и благочестіемъ весьма изобильна, и пространствомъ и православіемъ зѣло пребогата, расширилась отъ моря и до моря, отъ рѣкъ до концовъ вселенной. Съ тѣхъ поръ какъ

великій и всехрабрый князь Владиміръ преславно привлекъ изъ Греціи всѣ доброты православія, всѣ красоты Церкви, всѣ христіанскія благолѣпія, всекрасныя догматы, всесвѣтлыя законы, спасительныя преданія, предобрыя уставы, преподобныя чины и красныя обычаи христіанскіе, архіепископовъ, епископовъ и весь причетъ церковный,—преславная Россія столь пресвѣтло простерла свѣтъ многосіяннаго православія во всѣ свои части, что всѣ предѣлы своего обдержанія, преблистательно просвѣтивъ, къ невечернему солнцу Христу обратила и такъ всепребогато пресвѣтлыми догматами облистала, что не было города, гдѣ бы не сіялъ свѣтъ благочестія, не было села, которое не озарялось бы лучомъ православія, не было деревни, гдѣ бы не блистало сіяніе благовѣрія, и какъ это великое и великопротяженное небо украшается пресвѣтлыми звѣздами, точно многоцѣннымъ каменіемъ, такъ и широко простершаяся Россія всепрекрасными обителями, всеблаголѣпными храмами столь предивно была украшена, столь всебогато усажена, что и была и заслуживала вторымъ небомъ нарицаться. И при этомъ вся она исполнена была единымъ благочестіемъ, царствовало въ ней пречудное согласіе пресвѣтлаго православія, и не между своими только, но и съ древлевозточной св. Церковію, отъ которой всепрекрасно озарилась она свѣтомъ православія, всепрекрасно соединяли ее златотканныя связи согласія, тамъ и здѣсь тѣ же догматы, та же вѣра, тѣ же законы и уставы святыя—и на Востокъ и въ Россіи, и въ Сіонѣ и въ Россіи, и въ древлегреческой и въ російской Церкви, по апостольскому слову: *единъ Господь, едина вѣра, едино крещеніе*. Не зѣло прилежала Россія къ словеснымъ наукамъ академитовъ, не изощрялась въ высокоумныхъ мудроплетеніяхъ софистическихъ, зато благоревностно и неблаженно содержала здравую вѣру, простое благочестіе и столь твердо и непоколебимо, что въ такое долгое время никому не попустила замутить російское благовѣріе непотребными новшествами, но соблюдала въ чистотѣ отъ всякаго плевелоченія ниву пресвѣтлаго православія, всегда

метая въ небесныя житницы всеобильные колосья преочищенной пшеницы. Нѣтъ въ ней города, гдѣ бы не было святаго, въ нетлѣнныхъ мощахъ почивающаго, но есть города, гдѣ они многоцѣлбно покоятся по два, по три, по десяти и болѣе; они соединяють земное съ небеснымъ, російскихъ людей съ самимъ Христомъ—единое стадо ангеловъ и человѣковъ, дивный и предивный мѣръ, всепрекрасное соединеніе, общеніе воистину превожделѣнное, исполненное славы преестественной, которой не только земные люди, но и ангелы небесные всепрелюбезно наслаждались, всесладкую эту пѣснь воспѣвая: *Слава въ вышнихъ Богу и на земли миръ.*

Эта детальная апопееза дониконовской Руси нельзя сказать чтобъ отличалась скромностью политической или религіозной; но по основной мысли она согласна со взглядомъ на древнерусское благочестіе, высказаннымъ въ немногихъ словахъ самимъ царемъ Алексѣемъ Михайловичемъ на церковномъ соборѣ 1667 г. С. Денисовъ выразилъ только церковно-патріотическіе помыслы и чувства, которыми питалось сознание русскаго церковнаго общества съ половины XV до половины XVII в. Легко понять, на какой высокой самоувѣренный тонъ оно настроивалось. Основнымъ мотивомъ этого настроенія была мысль, что русская помѣстная Церковь обладаетъ всей полнотой христіанскаго вселенскаго сознанія и только она одна ею обладаетъ, что православная Русь, оставшись единственной въ мѣръ и полной обладательницей христіанской истины, чистаго православія, есть потому вполне себѣ довлѣющая Церковь, ибо русское церковное общество уже восприняло все, что нужно для спасенія вѣрующаго, и ему больше нечему учиться, нечего и не у кого больше заимствовать въ дѣлахъ вѣры, а остается только бережно хранить воспринятое вселенское сокровище. Изъ этой мысли посредствомъ нѣкоторой перестановки понятій національное самомнѣніе вывело заключеніе, что христіанство, которымъ обладаетъ Русь, со всѣми его мѣстными особенностями и даже съ туземною степенью его по-

ниманія, есть единственное въ мірѣ истинное христіанство, что другого чистаго православія, кромѣ русскаго, нѣтъ и быть не можетъ. Какъ скоро христіанская истина была признана національной монополіей, мѣстное религиозное пониманіе должно было стать мѣриломъ самой христіанской истины; идея вселенской Церкви замкнулась въ тѣсныя географическія предѣлы одной изъ церквей помѣстныхъ, и вселенское религиозное сознаніе заключено было въ узкій кругозоръ людей извѣстнаго мѣста и времени. Такъ потерянь былъ истинный критерій религиознаго пониманія, какимъ служить для помѣстныхъ церквей религиозное сознаніе вселенской Церкви, авторитетомъ которой исправляются мѣстныя церковныя заблужденія. Какъ скоро мѣстное религиозное сознаніе было признано мѣриломъ христіанской истины, руководствомъ для самого мѣстнаго сознанія стала мѣстная церковная старина. Русскимъ церковнымъ обществомъ было признано правило, что подобаешь молиться и вѣровать, какъ молились и вѣровали отцы и дѣды, „православные праотцы“, а внукамъ ничего не остается болѣе, какъ хранить безъ размышленія и измѣненія отцовское и дѣдовское преданіе; это правило впослѣдствіи съ своею обычною грубоватою рѣзкостью выразилъ протопопъ Аввакумъ: „до насъ положено—лежи оно такъ во вѣки вѣковъ“. Но это преданіе есть не болѣе какъ остановившееся и застывшее мѣстное пониманіе; признать его мѣриломъ истины значило отказаться отъ всякаго движенія религиозной мысли, отвергнуть всякую возможность исправленія ошибокъ и недостатковъ религиознаго пониманія.

Изъ этого правила логически-последовательною нитью развивались другія слѣдствія, отнимавшія у русскаго церковнаго общества средства самоисправленія и даже самыя побужденія къ нему. Весь мѣстный церковный порядокъ, сложившійся къ извѣстному времени, былъ какъ бы канонизованъ, признанъ неприкосновенною святыней со всею его обрядностью, даже съ установившимся отношеніемъ къ обряду. А это отношеніе, даже независимо отъ археологической

чистоты и правильности самого обряда, было весьма неудовлетворительно. Церковный обряд—только одно из вспомогательных средств для возбужденія и поддержанія религіознаго чувства. Его религіозно—воспитательное дѣйствіе поддерживается въ массѣ другими вспомогательными средствами: школой, живою проповѣдью, популярной церковной литературой. Но эти средства въ XV и XVI в. почти-что бездѣйствовали. Народныя сбереженія, которыя могли пригодиться для поднятія уровня народнаго образованія, всё ушли на тяжелую внѣшнюю борьбу, какую вело въ тѣ вѣка государство, были брошены на татарскія и литовскія границы, а богатые духовные землевладѣльцы, іерархи и монастыри, поскупились, и церковно-образовательныя училища, предположенныя отцами Стоглаваго собора, устроены не были. По мѣрѣ того какъ національное самомнѣніе поднимало обрядъ на неподобающую ему высоту неприкосновенной святыни, падало его пониманіе, а вмѣстѣ съ нимъ и церковно-воспитательное дѣйствіе обряда: его и не стали бы неподобающе возвышать, если бы какъ слѣдуетъ понимали его значеніе и дѣйствіе, какъ общедоступнаго средства проникновенія въ духъ христіанства. Масса такъ и осталась съ однимъ своимъ старымъ обрядомъ, свято-неприкосновеннымъ и непонятнымъ. Этой канонизаціей обряда и созданъ былъ церковно-психологическій кризисъ, который, осложнившись латинобоязнью, разрѣшился расколомъ.

## VI.

Трудно повѣрить, чтобы первые расколоучители, люди начитанные и привычныя къ перу и книгѣ, слѣдовательно привычныя и къ размышленію, — чтобы эти люди могли рѣшиться на такое большое дѣло, на церковный расколъ, изъ-за спорнаго текста или безразличнаго въ религіозномъ отношеніи обряда. Въ древнія времена христіанства подобныя движенія вызывались спорами объ основныхъ истинахъ вѣроученія, о догматахъ. Правда, и въ писаніяхъ старыхъ учителей старообрядства, даже у такого ученаго че-

ловѣка, какъ Семень Денисовъ, старые обряды то и дѣло называются „древлецерковными благочестивыми догматами“, „древлецерковнымъ спасительнымъ благочестіемъ“. Но отъ доморошенныхъ русскихъ богослововъ того времени трудно ожидать и требовать точной богословской терминологіи, и мы едва ли въ правѣ обижать ихъ предположеніемъ, что они придавали совершенно одинаковое догматическое значеніе и таинству Св. Троицы, и двумъ дополнительнымъ просфорамъ, шестой и седьмой, которыя Никонъ отмѣнилъ на проскомидіи. Однако историческій и психологическій интересъ такого явленія, какъ старообрядческой взглядъ на церковный обрядъ, побуждаетъ внимательно разобрать, насколько въ вышеприведенныхъ выраженіяхъ старообрядческихъ писателей виновато злоупотребленіе богословскимъ языкомъ и насколько тому виной недостатокъ богословскаго пониманія.

Особый характеръ придало начальному старообрядческому движенію то обстоятельство, что это движеніе шло изъ городовъ и монастырей, тогдашнихъ центровъ книжнаго образованія. Сельское населеніе оставалось спокойно и даже равнодушно къ никоновскимъ новшествамъ, пока среди него не появлялся изъ сосѣдняго города или монастыря проповѣдникъ, который, поднявъ руку съ двуперстно-сложеннымъ крестнымъ знаменіемъ, принимался убѣждать сельскихъ простецовъ, чтобы они непоколебимо стояли за древлецерковное благочестіе противъ новинъ Никона патріарха, предтечи антихристовъ. Обыкновенно это были монахи, церковнослужители, нерѣдко кушцы, рѣже приказные, — все начетчики, которые, хорошо затвердивъ подходящіе тексты и аргументы, повторяли ихъ предъ собравшеюся толпой, плѣняя ее въ послушаніе своей вѣрѣ не столько книжною ученостью и аргументаціей, сколько настойчивымъ тономъ непреклоннаго вѣрованія, признаками подвижническаго отреченія отъ земныхъ благъ на изможденномъ лицѣ и въ худомъ одѣяніи, а также слухами о дивныхъ формахъ ихъ домашняго или келейнаго „богороднаго жестокаго житія“, чѣмъ, напри-



мѣръ, поражалъ умы знаменитый въ свое время вязниковскій расколоучитель Капитонъ. Первые и лучшіе исторіографы старообрядчества С. Денисовъ и И. Филипповъ выводятъ сонмы такихъ мѣстныхъ проповѣдниковъ со всѣми приѣмами ихъ проповѣди. Никоновы новшества, расходясь по областямъ, прежде всего становились извѣстны городскимъ обывателямъ, и тогда „весь градъ подобно морю обуреваему неукротимо волновался“. Если въ немъ обрѣтались ревнители древне-церковнаго благочестія, „предобліи твердые адаманты“, они увѣщевали согражданъ крѣпко за отеческіе святыя догматы стоять даже до самой смерти. То же повторялось и въ монастыряхъ. Начинались преслѣдованія послушниковъ церковной власти. Тогда ревнители старой вѣры, иноки и міряне, разбѣгались по окрестнымъ селамъ и иногда, бродя многолюдствомъ, нелѣпно о древнемъ благочестіи всеблагодатное простирали слово, со умиле-ніемъ и слезами поучали, съ рыданіемъ молили простыхъ людей крѣпко стоять за древнее благочестіе, никоновыхъ новшествъ опасно беречься, отъ Церкви удаляться, у священниковъ не причащаться и въ дома ихъ не пускать; люди же, видя богорадное житіе проповѣдника и его крѣпкое о благочестіи стояніе, ученіе его сладко принимали и отъ никоновыхъ новинъ удалялись. Упомянутый уже Кирилль, подвизавшійся въ устроенной имъ олонецкой пустынѣ на р. Сунѣ, простой селянинъ по происхожденію, спокойно хозяйничалъ себѣ на своей мельницѣ, на расчищенныхъ или прикупленныхъ нивахъ и пожняхъ, на благоустроенномъ скотномъ дворѣ, не тревожась созванными Никономъ церковными соборами объ исправленіи богослужебныхъ книгъ и обрядовъ. Но пришелъ въ пустыню изъ г. Олонца посадскій скотопромышленникъ Пуллоевъ купить у Кирилла скота для торговли и, взявъ книгу Ефрема Сирина, просвѣтилъ хозяина насчетъ начавшагося отступленія Россіи отъ православія. Такъ повѣствуетъ неизданное житіе Кирилла. Распропагандировавъ простодушнаго пустынника, поселивъ смуту и уныніе въ его мирной пустынѣ, этотъ Пуллоевъ,

„мужъ благъ и писаніе вѣдущій“, ходилъ по олонецкимъ селамъ съ проповѣдью древняго благочестія, составилъ сборище послѣдователей и гдѣ-то въ горахъ устроилъ огромную „гарь“, „огнемъ скончашеся за древлецерковное благочестіе съ тысящею христіанскаго народа“, какъ разсказываетъ о томъ И. Филипповъ въ своей *Исторіи Выювской пустыни*. Въ томъ же житіи Кирилла находимъ характерное указаніе на городскихъ начетчиковъ, какъ главныхъ сѣятелей старообрядческой смуты, и на первоначальное равнодушіе сельскаго люда къ начинавшемуся церковному броженію. Собравшись бѣжать изъ своеи пустыни отъ угрожавшихъ древлецерковному благочестію опасностей, Кириллъ раздумался и говорилъ самъ себѣ: „А мы бѣдные что сотворимъ? еще у меня во обители стали и люди неединомысленны, не вси внимаша о ученіи древняго благочестія, что *градскихъ* и *грамотныхъ* людей не обрѣталоса, но все *простыя* и *поселяна* и не внимаша сему ученію и не вразумляшася сему, ни во что же сего полагаша, видя обитель свою всякими изобиліями обогащающуюся, и умъ клоняшеся къ житейскимъ вѣщамъ, а не ко страданію за древлецерковное благочестіе“.

Въ средѣ этихъ городскихъ и монастырскихъ начетчиковъ и сложилось своеобразное отношеніе къ церковному обряду. Они твердо знали весь церковный порядокъ, святцы и уставъ; молитва Іисусова не сходила у нихъ съ языка; въ дополненіе къ общественному богослуженію согласно съ Домостроемъ они ежедневно справляли домашнее или келейное правило, прочитывали часы, вечерню и павечерницу, каноны, кондаки и икосы; но это благочестивое занятіе, не питаемое совокупностью нравственныхъ стремленій, не поднимало уровня религіознаго настроенія, изъ потребности превращалось въ простую привычку безъ особеннаго духовнаго воздѣйствія, какъ обычная подробность ежедневнаго житейскаго обихода. Но переставъ быть средствомъ возбужденія и поддержанія религіознаго чувства, церковный текстъ или обрядъ сталъ предметомъ богословскаго мудрованія, тѣмъ болѣе изы-

сканнаго, чѣмъ менѣе было оно основано на экзегетическомъ и церковно-археологическомъ изученіи. Мудрили не на основаніи изученія, а руководясь тѣмъ, что называли „естественнымъ разумомъ“, т. е. личнымъ усмотрѣніемъ, чистымъ произволомъ. Авторъ этого выраженія чернецъ Савватій, въ мірѣ государевъ дьячишко Сенька Васильевъ, какъ онъ себя называетъ въ челобитной царю 1662 года,—типическій образецъ этого самодѣльнаго мудрованія. Онъ воюетъ въ своей челобитной съ никоновыми справщиками за искаженіе ими богослужебныхъ текстовъ. Эти справщики напечатали въ одномъ церковномъ пѣснопѣннѣ *Отче Слове*, не раздѣливъ этихъ наименованій лицъ Св. Троицы ни союзомъ *и*, ни запятой—ересь; „Сына Божія со Отцемъ во едино лице смазываютъ“, упрекаетъ справщиковъ Савватій. Въ другомъ пѣснопѣннѣ напечатали о Христѣ: „на престолѣ *быль еси*“ вмѣсто *бѣяше*—хула на Христа, какъ будто Онъ иногда былъ на престолѣ, а иногда нѣтъ, по толкованію того же грамотѣя. Или составители Соловецкой челобитной 1667 г. нашли въ напечатанныхъ изданіяхъ слова *Душе истинны* вмѣсто *истинный*—хула на Духа Святаго, двѣ буквы *нашъ* да *иже* у Него отняли, не хотятъ *истиннымъ* Его именовать, сотворили Его какъ бы только причастникомъ истины. Въ каждомъ текстѣ, во всякомъ обрядѣ искали таинственнаго догматическаго знаменованія, скрытой силы благодати. *Различали* обрядъ и догматъ въ представленіи, но не *раздѣляли* ихъ въ дѣйствии и соединяли одно съ другимъ не нравственно-религіозной, а такой механической связью, что малѣйшее даже безсознательное упущеніе, невольная мелкая неточность въ чтеніи текста, въ исполненіи обряда лишала тотъ и другой скрытой въ нихъ благодатной силы и создавала ересь. Сугубая *аллилуія* съ третьимъ припѣвомъ *Слава Тебѣ, Боже* служила для старообрядцевъ формулой догмата Св. Троицы; кто говоритъ *аллилуія* трижды съ четвертымъ припѣвомъ, тотъ еретикъ, потому что четверить Троицу. Священникъ неправильнымъ крестнымъ знаменіемъ освятить воду въ купели при крещеніи—крещеніе не въ крещеніе, какъ будто

и не было его. Такую аргументацію развивалъ на допросѣ предъ митрополитомъ крутицкимъ Павломъ одинъ нижегородскій расколоучитель Авраамій, прямо заявляя, что имъ, русскимъ іерархамъ, должно искать иного крещенія, другими словами, что они некрещенные язычники, потому что крещены въ водѣ, освященной крестнымъ знаменіемъ, ими же осужденнымъ. А съ другой стороны, священнодѣйствіе, совершенное неправильно или неправомыслящими людьми, приобщило приемлющихъ его къ грѣху неправомыслія, хотя бы пріятіе его было вынуждено силой. Эта видимая непоследовательность вытекала изъ того же взгляда на священнодѣйствіе, какъ на волшебный актъ, дѣйствующій механически: совершаемый неправильно, онъ, однако, не бездѣйствуетъ, не очищаетъ, но оскверняетъ, раздражая грозную силу, напрасно имъ тревожимую. На такое отношеніе къ церковному дѣйствію и обряду рассчитаны были даже нѣкоторые приемы обращенія старообрядцевъ къ правовѣрью, впрочемъ, незаслуживающіе сочувствія. На рѣшительное заявленіе попа Лазаря и дьякона Ѳедора, что они не перестанутъ исповѣдывать Св. Троицу двуперстнымъ крестнымъ знаменіемъ и обличать нововодителей, допрашивавшіе ихъ архіереи — такъ по крайней мѣрѣ рассказываетъ С. Денисовъ — дѣлали жестокое возраженіе: „а если мы отсѣчемъ у васъ правыя руки, какъ вы будете двумя перстами креститься? если вырѣжемъ языки, какъ станете обличать насъ?“ И отсѣкали, и вырѣзывали. Упрямые старообрядцы всячески укрывались отъ слѣдователей, трепеща при мысли, что имъ силой раскроютъ уста и вольютъ причастіе, освященное по новому обряду, заставятъ ѣсть просфоры, печатанныя двучастнымъ, а не трисоставнымъ древлеправославнымъ крестомъ. Отъ такого взгляда на церковный обрядъ и священнодѣйствіе оставался одинъ и не крупный шагъ до смѣшенія того и другого съ языческимъ наговоромъ или заклинаніемъ. Такъ забота о чистотѣ текста и обряда перерождалась въ беспомощное поклоненіе буквѣ и формѣ, слѣды котораго появляются задолго до противониконовскаго „новокнижнаго

мятежа". Еще въ началѣ того вѣка, возставая на архимандрита Діонисія за исправленіе Требника, противники его говорили, что „едина точка всему богословію смущаетъ, единымъ словомъ азбучнымъ ересь вводится“, а московскіе богословы, спорившіе съ Л. Зизаніемъ въ 1627 году, повторили это положеніе даже въ усиленной формѣ: „единою буквою азбучною ересь вводится“. Боязнь подпасть подъ святоотеческую и соборную клятву за вольную или невольную погрѣшность превращала благоговѣніе къ святынь при недостаточномъ ея пониманіи въ суевѣрный страхъ. Когда Максимъ Грекъ, исправляя богослужебный текстъ, велѣлъ русскому писцу зачеркнуть нѣсколько строкъ, того „поимала дрожь великая и ужась напалъ“ на него, какъ это онъ загладитъ великій догматъ премудрый. Еще образнѣе выразилъ этотъ страхъ протопопъ Аввакумъ въ своей автобіографіи. Какъ только вышло въ 1653 г. первое новшество патр. Никона о сокращеніи земныхъ поклоновъ въ великій постъ и о троеперстіи, „мы, рассказываетъ Аввакумъ про себя и своихъ друзей, собравшись, задумались: видимъ, зима хочетъ быть, сердце озябло и ноги задрожали“.

Этотъ страхъ сковывалъ религіозное чувство, затруднялъ развитіе и проявленіе задушевной набожности, сердечной теплоты вѣры. Одну изъ благотворнѣйшихъ, творческихъ способностей человѣка, способность подниматься духомъ подъ дѣйствіемъ формы, обряда, образа, звука, дѣлающую матеріальный міръ вспомогательнымъ средствомъ духовнаго развитія, такое пугливое поклоненіе буквѣ и формѣ превращало въ какое-то волшебство, въ магическую силу, заключенную въ самомъ обрядѣ, буквѣ, образѣ, звукѣ и механически дѣйствующую на духъ помимо воли и сознанія. Люди съ такимъ фетишистскимъ почитаніемъ обрядности даже чисто духовныя представленія понимали только въ чувственной формѣ, въ міръ своихъ вѣрованій вносили привычную грубоватость своихъ житейскихъ хватокъ и ощущеній. Въ связи съ этой матеріализаціей духа, съ этимъ угнетеніемъ его механикой можно объяснять замѣтную у

первыхъ старообрядцевъ черствость религіознаго чувства и, какъ бы сказать, неумѣренную вещественность ихъ религіозныхъ представленій. Епифаній Соловецкій, сподвижникъ Кирилла въ его Виданской пустанѣ, сожженный потомъ въ Пустозерскѣ вмѣстѣ съ Аввакумомъ и другими вождями старообрядства, былъ человѣкъ не безкнижный, хотя родился въ деревнѣ и признавался въ своей автобіографіи, начатой по просьбѣ его духовнаго сына Аввакума, что онъ „граматики и философіи не учился и не желаетъ сего и не ищетъ“. Борьба съ бѣсами въ уединенной кельѣ была тяжкимъ подвигомъ его жизни, который онъ описываетъ особенно старательно. Бѣсъ былъ его личный врагъ, одинаково зримый и осязаемый во снѣ, какъ и на яву. Бѣсы преслѣдовали его днемъ и ночью, давили его, не давали спать, строили ему всякія козни; онъ ихъ ловилъ и билъ безъ милосердія, до истощенія своихъ силъ. Построилъ онъ себѣ келійцу малую о пяти стѣнкахъ для безмолвія, и уходя дня на два на мельницу, отдалъ ее подъ охрану Богородицѣ, сказавъ: „ну, свѣтъ мой Христовъ, и Ты, Богородица, береги келійцу мою и твою“. Возвращается на третій день—анъ стоитъ его келья вся обгорѣлая. Сталъ на мѣстѣ старецъ точно вкопанный, заплакалъ отъ великой печали и принялся вопить: „Пресвятая Владычице моя Богородица! зачѣмъ презрѣла бѣдное мое моленіе и приказа моего не послушала?“ Разъ наяву вскочилъ бѣсъ къ нему въ келью и такъ его стиснулъ, что ни дышать, ни пицать—только смерть. Еле-еле пропищалъ къ Николаю Чудотворцу о помощи. Бѣсъ скрылся. Опять съ укоризной къ Богородицѣ, зачѣмъ не бережетъ его, бѣднаго, и по молитвѣ заснувъ, видитъ: Богородица въ рукахъ мнетъ бѣса, его мучителя, и потомъ отдаетъ его ему, Епифанію, уже мертваго. Епифаній съ радостью беретъ и принимается мучить своего злодѣя, наконецъ, швыряетъ его за окошко; тотъ ожилъ, вскочилъ на ноги, точно пьяный, и шатаясь побрелъ прочь отъ кельи. И этотъ борецъ бѣсовъ, почти не замѣчавшій границы между міромъ зримымъ и созерцаемымъ, училъ: „почитай крестъ Христовъ, яко са-

мого Христа; и поклоняйся ему, яко самому Христу или яко образу Христову“—это было для него все равно.

При такомъ непосредственномъ реализмѣ созерцанія авторитетъ церковной старины и сила привычки сообщали религиозному міросозерцанію, составившемуся изъ предразсудковъ и недоразумѣній, такую убѣжденность, которая трудно поддавалась какому-либо стороннему давленію. Эта пассивная неподвижность особенно рѣзко проявлялась во время испытаній, о чемъ такъ любитъ рассказывать С. Денисовъ въ своемъ старообрядческомъ мартирологѣ. На допросахъ и первостепенная боярыня Морозова, и дворецкія боярина Салтыкова на всѣ убѣжденія, увѣщанія и угрозы отвѣчали почти одно и то же: къ новинамъ Никона никогда не дерзнемъ пристать, ибо отъ благочестивыхъ родителей въ благочестіи воспитались, измлада навыкли св. Писанію, съ пеленокъ обучились Божіимъ законамъ—отъ нихъ не отвержемся, не загладимъ Писанія, коимъ древлеправославно воспитала насъ Церковь, заново переучиваться, новыми водиться законами никогда не рѣшимся, не солжемъ Богу и благочестію, страшась отеческихъ запрещеній и древлецерковной клятвы. Твердость исповѣданія облегчалась простотой исповѣдуемаго символа, не вызывавшаго ни колебаній богословскаго сознанія, ни напряженія религиознаго чувства: истово молиться значитъ право вѣровать, а согрѣшишь—покаешься. Когда власти спрашивали упрямыхъ ослушниковъ, за что же они стоятъ, въ чемъ ихъ старая вѣра, тѣ отвѣчали: стоимъ за древлецерковное благочестіе, за то, чтобы двумя перстами православно креститься, три-составному кресту отцепреданно поклоняться, сугубое аллилуія во псалмоглаголаніи глаголати и прочіе законы и догматы всеговѣйно содержать по старопечатнымъ книгамъ,—и ведомые за городъ на сожженіе среди многолюдной толпы плачущихъ зрителей, они, высоко поднявъ руку съ двухперстнымъ крестнымъ знаменіемъ, громко восклицали: за сіе благочестіе стражду, за древлецерковное православіе умираю и васъ, благочестивые, молю крѣпко стоять въ древ-

немъ благочестіи. Только недоразумѣніями вѣка возможно объяснить, зачѣмъ преувеличивали вину и силу старообрядства столь тяжкими карами. Тѣ же мотивы, но нѣсколько своеобразнѣе и отчетливѣе, выражалъ одинъ старообрядецъ необычнаго происхожденія. Къ числу вязниковскихъ лѣсныхъ подвижниковъ принадлежалъ и Вавила, и лютеранинъ, переселившійся въ Россію еще при царѣ Михаилѣ. По словамъ С. Денисова, онъ прошелъ всѣ науки, много лѣтъ учился въ славной парижской академіи, зналъ много языковъ, обучился изрядно и славянскому. Въ Россіи онъ принялъ православіе, постригся въ монахи, при Никононѣ сталъ за старую вѣру, былъ пойманъ за пропаганду и на увѣщаніе власти отвѣчалъ: „Скажу тебѣ, судья, прямо и ясно: разъ увѣровавъ, разъ обѣщавшись, не сломя своихъ обѣтовъ, не прииму новоправленнаго вашего благочестія, наводящаго на меня отеческія клятвы и Божіе негодованіе, ибо и самое имя новости нетвердость основанія обличаетъ: все новое не есть древнее, если же не древнее, то и преданіемъ называться не можетъ, а есть вымыселъ, человѣческими хитростями изобрѣтенный“. Протестантская діалектика пригодилась для защиты старообрядства.

Никоновы новшества касались только текста и обряда. Правда, они исходили изъ высокой идеи вселенской Церкви, имѣли цѣлью возстановить полное даже наружное церковное согласіе Россіи съ православнымъ Востокомъ. Но эта идея была слишкомъ высока для старообрядчески-настроенныхъ русскихъ людей XVII в. Они привыкли считать вселенской каеолической Церковью православное христіанство давнихъ вѣковъ и признавали себя въ полномъ съ нимъ единомысліи, а подъ вселенской Церковью Никона разумѣли собственно современныхъ грековъ и не придавали особенной цѣны церковному согласію съ ними. Однако эти люди почувствовали, что реформа Никона, посягая на старую форму, вносила въ церковную жизнь и новыя понятія, новое мышленіе, непривычный способъ вѣрованія, который



при старообрядческомъ взглядѣ на неразрывную связь обряда съ вѣроученіемъ колебаль самыя устойчивыя представленія, поддерживавшія старообрядческое религиозное міросозерцаніе. Новый обрядъ—стало быть, новый догмать, т.-е. ересь. Новое крестное знаменіе—стало-быть, они, православная Русь, единственные въ мірѣ истинные христіане, доселѣ ни молиться, ни вѣровать право не умѣли и крещены неправильно, т.-е. должны сызнова всему переучиваться, стало-быть, и русская Церковь, третій и послѣдній Римъ, всеблагодатный Христовъ садъ, говоря словами С. Денисова, износила не всепресладкіе плоды небеснаго сажденія, а терновые прегорькіе овощи злобы и грѣховнаго житія, и сонмы русскихъ угодниковъ и чудотворцевъ, въ нетлѣнныхъ мощахъ почивающихъ, вотще чудотворили, ибо тоже неправо вѣровали и молились, но — „аще быша неправо вѣровали, не быша угодили Богу“. Такъ цѣпью умозаключеній доходили до послѣдняго вывода, что неправда не старая, а „новоправленная“ никонова вѣра и она грозитъ „помрачить древлесвѣтлый русскій Сіонъ тьмою новшественныхъ мраковъ“. Но самый ужасъ ожидаемаго церковнаго крушенія заставлялъ изыскивать и напрягать всѣ оставшіяся средства отпора грозившей опасности, силу вѣрованія и суевѣрія, оскорбленное чувство церковной гордости, національные предрасудки и самодѣльную богословскую діалектику. По раннимъ произведеніямъ старообрядческой письменности разсѣяны яркія черты этой діалектики религиознаго испуга. Старыя книги новолюбцы опорочили и святыхъ, которые по тѣмъ книгамъ служили и Богу угодили, дураками сдѣлали (выраженіе чернеца Савватія). Не осталось священной книги, ни одной церковной службы, ни псалма, ни канона безъ измѣненій, безъ приложеній и отложеній; все,—весь чинъ и уставъ и самое пѣніе церковное—перепортили съ пріѣзжими нехаями по своему плотскому разуму, всѣ свои новоправленные, истѣе же сказать—«новотравленные», книги наполнили своими «неотеризмами», латинскими догматствованіями, поль-

скими припѣваніями, папезскими обычаями, всю православную вѣру испревратили такъ богопротивно своею глупой грамматикой да новыми греческими книгами, растлѣнно печатанными въ латинскихъ странахъ, что какъ будто и нѣтъ уже православія въ русскомъ царствѣ. Новые учителя учать насъ новой и неслыханной вѣрѣ, точно мы мордва или черемиса, Бога не знающая. Придется, пожалуй, намъ креститься вторично, а святыхъ угодниковъ и чудотворцевъ вонъ изъ церкви выкидать. Увы!—какое безчестіе, какой великороссійскій срамъ! При кончинѣ вѣка, проживъ шестьсотъ слишкомъ лѣтъ по крещеніи, Россія не новой вѣрѣ учатся, ихъ архіереи и священники, точно язычники, учатся благословлять и служить по-новому, міряне учатся креститься и молиться, словно варвары иностранные, не знающіе ни Бога, ни закона. И такъ ужъ иноземцы смѣются надъ нами, глядя на наше смятеніе отъ новыхъ ученій, и говорятъ: видно, вы и христіанской-то вѣры по сіе время не знали.

И по этимъ литературнымъ отзвукамъ движенія можно чувствовать степень паники, распространенной старообрядческою проповѣдью по городамъ и селамъ многочисленными процессіями, сопровождавшими на казнь упрямыхъ послушниковъ, и ихъ предсмертными воззваніями къ народу. Испугъ скорѣе всякой эпидеміи заражаетъ массы. Всякій городъ, каждая обитель, село каждое наполнилось смущеніемъ,—пишетъ С. Денисовъ,—прямѣе сказать, всякая душа, сердце всякое прониклось несносною печалью; вездѣ всенародный шумъ и говоръ. Нѣкоторые возбуждали свое воображеніе до болѣзненного ожиданія стихійной катастрофы за отступленіе отъ благочестія. Если я перекрещусь троеперстнымъ знаменіемъ,—говорилъ на допросѣ архіереемъ пошехонскій дворянинъ Токмачевъ,—думаю, что и небо поразитъ меня страшнымъ громомъ, и земля разступится и заживо поглотитъ меня. Людми овладѣвало мужество отчаянія, рѣшимость безъ воли, и они шли на все, какъ люди, разбѣжавшіеся подъ гору и безсильные остановиться

предь пропастью. Эта самоотверженность без самообладанія, наиболѣе обычный видъ фанатизма массъ, всего труднѣе поддается дѣйствию благоразумія. Во время разгрома вязниковскихъ скитовъ уличены были въ противленіи Церкви двѣ монахини и одна мірянка-дѣвица. Сперва ихъ уговаривали лаской — не послушались; стали грозить — тоже безъ успѣха. Не помогли и пытки. Приговорили сжечь несчастныхъ, но предь самымъ срубомъ еще разъ попытались подѣйствовать на нихъ ласковымъ увѣтомъ: «послушайтесь насъ въ одномъ—ходите въ нашу церковь, а креститесь, какъ вамъ угодно, держитесь хоть своего двухперстія, только ходите въ церковь и мы съ радостью оставимъ васъ въ покоѣ». Одна инокиня поколебалась и остановилась, но спутницы взяли ее за руки и повели въ срубъ. Власти не противились. При входѣ въ срубъ у одной свалился съ ноги башмакъ; она сняла и другой и оба выбросила за срубъ со словами: «не подобаешь имъ горѣть здѣсь безъ толку». Однажды въ числѣ приведенныхъ на казнь сожженія 14 человекъ, мужчинъ и женщинъ, оказалась 9-лѣтняя дѣвочка, которая сидѣла и въ тюрьмѣ вмѣстѣ со старшими. Всѣмъ стало жаль ея и архіерейскіе пристава, распорядившіеся казнью, велѣли ее задержать. Срубъ, куда ввели старшихъ, уже горѣлъ. Дѣвочка рвалась къ своимъ, не обращая вниманія на ласки и уговоры окружающихъ: мы де возьмемъ тебя къ себѣ вмѣсто дочери. Державшіе, желая поугагать непослушную, выпустили ее, сказавъ: не слушаешься—такъ ступай въ огонь, только смотри, не закрывай глазъ. Перекрестившись три раза, дѣвочка бросилась въ пламень и сгорѣла, „вседобрый и дивный образъ ревности земнообитателямъ оставивъ“, прибавляетъ въ заключеніе жестокой авторъ *Винограда*.

Вольное мученичество, само напрашивающееся на страданіе, — одинъ изъ заразительныхъ видовъ паническаго изувѣрства. У нашихъ старообрядцевъ XVII в. оно соединялось съ безотчетнымъ, суевѣрнымъ страхомъ передъ церковной новизной, какъ передъ смертнымъ грѣхомъ или

нечистой силой. Въ одномъ разсказѣ протопопа Аввакума ярко выражень этотъ страхъ, создававшій такую воспріимчивую почву для старообрядческой пропаганды и овладѣвавшей даже людьми, хорошенько не понимавшими, въ чемъ дѣло. У Аввакума былъ сынъ духовный, юродивый и подвижникъ, „крѣпкому подвигу“ котораго онъ самъ дивился: молился онъ до „перетуги великой“, въ ночь по тысячѣ земныхъ поклоновъ „отбрасываль“, зиму и лѣто ходилъ босой въ одной рубашкѣ, въ такомъ видѣ зимой 5 лѣтъ безпрестанно мерзъ на морозѣ, такъ что ступни твердѣли и въ избѣ стучали по полу, какъ деревяшки. Но когда было нужно, онъ одѣвался и держалъ себя въ порядкѣ. У него былъ новопечатный Псалтырь, по которому онъ, вѣроятно, правилъ келейное правило, ничего въ немъ не замѣчая дурного. Аввакумъ растолковалъ ему, что такое новыя книги. Въ ужасѣ схватилъ онъ никоніанскую книгу и бросилъ въ печь, проклиная всякую новизну: „зѣло у него во Христа вѣра горяча была“, добавляетъ повѣствователь. Но эта горячность поддерживалась плохою пищею, питалась инерціей, запущенностью религіознаго чувства, закоснѣніемъ, застоялостью религіознаго сознанія. Эти недостатки и были основными мотивами старообрядческаго противленія никоновымъ новшествамъ. И религіозное чувство, конѣчно, развивается, какъ все на свѣтѣ, изъ суетвѣрнаго страха передъ грознымъ божествомъ перерабатываясь въ кроткій страхъ Божій, какъ постоянное благочестивое настроеніе. Наше старообрядство XVII в. остановилось на томъ моментѣ этого развитія, когда богопочитаніе, облеченное въ сложную и строго обязательную систему обрядовъ и правилъ благоповеденія, требовавшихъ прежде всего воздержанія и труда тѣлеснаго, стало въ простонародномъ пониманіи и обиходѣ мастерствомъ, умѣньемъ молиться, чтобы успѣшнѣе вымолить желаемое. Такое утилитарно-техническое и дисциплинарное направленіе религіозности оказывало извѣстное воспитательное дѣйствіе, размягчало невоздѣланное чувство, сдерживало

необузданную волю, даже вызывало надлежащія нравственныя расположенія и стремленія. Побьется человѣкъ головой о землю, по наглядному выраженію протопопа Аввакума объ усердной молитвѣ, отбрасаетъ тысячу поклоновъ,—и придетъ желанное настроеніе, установится надлежащее нравственное равновѣсіе, „а иное и заплачется“, по словамъ того же старообрядца: сядеть утомленный на полу и часа три проплачетъ. Такимъ рассчитаннымъ физическимъ трудомъ вырабатывалось религіозное чувство. Переложенное на количества, оно стало подлежать учету и капитализаціи, даже отчужденію. Одинъ соловецкій подвижникъ, умирая, признался на духу, что келейнаго правила, въ составъ котораго входило положенное еженощное число земныхъ поклоновъ, у него заготовлено на 30 лѣтъ впередъ. При такомъ скопидомствѣ душевнаго спасенія считали возможнымъ благотворительно или въ отплату за услуги класть поклоны за другихъ. При такой выработкѣ религіозное чувство пробуждалось только внѣшними и притомъ привычными возбужденіями, съ которыми оно ассоціировалось, проявлялось минутными вспышками, *по случаю*, а не создавало постояннаго внутренняго настроенія, извѣстнымъ образомъ направляющаго помыслы, влеченія и дѣйствія. Процессъ молитвы вызывалъ потребность молиться, а не наоборотъ. Эта зависимость внутреннихъ движеній отъ внѣшнихъ дѣйствій и образовъ и была самымъ важнымъ психологическимъ моментомъ старообрядства. Въ этомъ моментѣ крылась большая опасность — соблазнъ подумать, что въ самомъ церковномъ обрядѣ заключена та спасающая сила, которая принадлежитъ пробуждаемому имъ религіозному чувству, и что эта сила можетъ и должна проявляться всегда, когда понадобится,—даже при отсутствіи самаго чувства, лишь бы былъ совершенъ обрядъ,—слѣдовательно можетъ дѣйствовать механически. Отъ церковнаго обряда, какъ и отъ всякаго священнодѣйствія, ожидали и требовали усиленнаго напряженія благодати, постояннаго чудотворенія. Богъ—старый чудотворецъ, — писалъ протопопъ

Аввакумъ съ своей обычной развязностью языка,—отъ небытія въ бытіе приводитъ: на то Онъ и Богъ. Религіозно-воспитательная цѣль богослужебнаго порядка и церковнаго обряда — сдѣлать привычными чувства и стремленія, ими возбуждаемыя, превратить счастливыя минутныя настроенія въ постоянную настроенность, въ добрыя привычки и потребности. Достиженіе этой цѣли устраняетъ указанную опасность, превращая зависимость внутреннихъ движеній отъ внѣшнихъ дѣйствій въ простую, съ обѣихъ сторонъ равносильную связь религіозно-нравственныхъ впечатлѣній и движеній.

Старообрядство не избѣгнуло этой опасности. Люди такъ складно уложили свои вѣрованія и чувства въ привычныя обрядовыя рамки, связали свои лучшія нравственныя настроенія съ тѣмъ или другимъ количествомъ поклоновъ, признали эти рамки и количества древлеправославными, отцепеданными, неизмѣнными—и на томъ успокоились. Но вотъ церковная власть передвинула рамки, измѣнила количества,—и люди растерялись, не знали, какъ вѣровать и молиться, и желаемое настроеніе не приходило. Стали кричать: двумя перстами крестясь, чудотворцы спаслись и намъ такъ предали, — хотя чудотворцы ничего такого не предавали и спаслись бы даже вовсе безъ перстовъ. Обрядъ — орудіе благочестія; люди, привыкшіе молиться по формѣ и буквѣ, а не духомъ и истиною, по нравственной рутинности не умѣли сладить съ новыми орудіями. Невозможностью оправдывать неумѣнье—довольно обычная психологическая стратегема слабосилія. Испуганно заговорили; невозможно спасеніе, Церковь обюродила отъ новыхъ „лукавыхъ догматовъ“, лишилась благодати, возлюбивъ богоотметное римское мудрованіе. Расколуучители на допросахъ говорили властямъ: „ненавидить насъ и гонить нынѣшняя ваша Церковь, но древняя святая и православная Церковь и любить всежелательно, и приѣмлетъ всесладостно“. Намъ теперь трудно понять, какъ это люди XVII вѣка, простые міряне, религіозная жизнь которыхъ питалась церковію и

которые съ благоговѣйнымъ страхомъ чтили церковные законы, наперекоръ всякимъ законамъ такъ самовольно и своенравно произносили судъ и осужденіе надъ воспитавшей ихъ Церковью. Но тогда прибѣгали къ средству, которое все объясняло и оправдывало, къ своей любимой эсхатологіи, къ призраку конечнаго отступленія, всеобщаго крушенія. Въ тотъ вѣкъ во всѣхъ людскихъ ошибкахъ и несчастіяхъ былъ виноватъ прежде всего діаволь. Выпросилъ себѣ у Бога свѣтлую Россію сатана,—писалъ протопопъ Аввакумъ,—и конечнѣ воцарился всякимъ нечестіемъ надъ всею вселенной, яко Августъ,—вторилъ ему діаконъ Ѳеодоръ. Почуявъ „духъ антихристовъ“, принялись вопреки Писанію разсчитывать времена и лѣта, которыя Господь положилъ въ своей власти, и по знаменіямъ разсчитали „настатіе антихристово“. Люди, которые до Никона самодовольно твердили, что все благочестіе собралось въ единое русское царство, теперь въ отчаяніи повторяли, что здѣсь „въ едину державу нечестія всѣ три Рима совокупишася“, и пошла по русскимъ городамъ и всямъ шумная проповѣдь, что „настоитъ міра сего князь“, приспѣло время страданія, плача, а не благодущія, подобаеть неослабно страдать и бѣжать отъ зараженной Церкви, чтобы не оскверниться и не погибнуть. Очень хорошо знали, что внѣ корабля Церкви съ его кормчими, іерархіей, невозможно спасеніе, но такъ испугались воображаемаго крушенія, что рѣшились бросить корабль, предпочли заблаговременно кинуться съ палубы въ воду, чтобы утонуть въ водѣ, а не на палубѣ, какъ немного позднѣе, при св. Димитріи ростовскомъ, во времена обязательнаго бродобритія, ревнители своеобразно понимаемаго „образа Божія въ человѣкѣ“ готовы были жертвовать головой, чтобы спасти бороду. Психологія массъ превозмогла церковный канонъ и даже здравый разсудокъ.

Исторически-поучительно, какъ это случилось, что кормчіе просмотрѣли или допустили такое направленіе душъ, ввѣренныхъ ихъ кормилу.

## VII.

Въ началѣ очерка, поставивъ его цѣлью выяснитъ первое впечатлѣніе, произведенное западнымъ вліяніемъ на русское общество, мы пытались описать въ общихъ чертахъ культурный составъ среды, на которую это вліяніе падало. Слѣдя за тѣмъ, какъ это вліяніе дѣйствовало и подъ какимъ угломъ преломлялось въ этой средѣ, мы постепенно пришли къ русскому церковному расколу, который былъ полнымъ отрицаніемъ этого вліянія. Изъ всего изложеннаго выше можно, кажется, заключить, что къ такому результату привели не столько излишества вліянія, сколько недостатки среды, его воспринимавшей.

Первоначально западное вліяніе несло къ намъ не всю западно-европейскую культуру въ полномъ ея составѣ, а только тѣ ея элементы, которые мы тогда хотѣли и могли воспринять, въ которыхъ нуждалось наше государство. Государство прежде всего спѣшило заимствовать оттуда то, что видимо или прямо могло сдѣлать его сильнымъ и богатымъ. Вліяніе началось въ XVI в. простымъ заимствованіемъ съ Запада именно матеріальныхъ средствъ, практически-полезныхъ и душевно-безвредныхъ плодовъ чужой культуры, преимущественно военно-промышленной техники. Послѣ Смуты оно продолжалось попытками самимъ выучиться у иноземцевъ производить нужныя средства, а для того перенять преимущественно прикладныя знанія западной науки, ремесла, мастерства съ фабриками и заводами, строевой уставъ, вооруженіе, также нѣкоторыя свѣдѣнія по географіи, исторіи, политикѣ, надобныя для дипломатическихъ сношеній. Можно сказать, что съ этой минуты механическое заимствованіе плодовъ западной культуры получило характеръ культурнаго *вліянія*, приблизилось если не къ самымъ силамъ или факторамъ, то къ орудіямъ западно-европейской культуры.

Трудно угадать, какъ подѣйствовало бы это вліяніе, если бы оно началось не въ XVI или XVII в., а столѣтіемъ или



двумя ранѣ. Одно можно сказать, что въ половинѣ XVII в. русское церковное общество стало уже далеко не тѣмъ, чѣмъ оно было въ половинѣ XV вѣка, въ эпоху паденія Византіи. Это несчастіе помогло ему признать свою Церковь единственною представительницею, даже послѣднимъ остаткомъ вселенской Церкви. Это вселенское самомнѣніе стало опорой новаго взгляда на отечественную церковную старину, какъ на критерій пониманія христіанской истины. вмѣстѣ съ тѣмъ извѣстныя историческія событія XVI и XVII в. въ западной и московской Руси превратили давнюю богословско-полемическую вражду съ латинствомъ въ національно-религіозный страхъ передъ всѣмъ, что идетъ съ латинскаго Запада. Эти новыя идеи и чувства всего болѣе и настраивали русское общество старообрядчески, возбуждая его противъ западныхъ новшествъ. Замкнутая жизнь вмѣстѣ съ недостаткомъ образовательныхъ средствъ содѣйствовала накопленію въ русскомъ церковномъ быту мѣстныхъ особенностей, а преувеличенный авторитетъ мѣстной церковной старины сообщилъ этимъ особенностямъ неподобающее значеніе неприкосновенной святыни.

Между тѣмъ стремленіе государства сблизиться съ западною Европой для удовлетворенія своихъ нуждъ встрѣтилось съ преобразовательными потребностями русской Церкви. Оба эти дѣла, государственное и церковное, были различны по происхожденію и по цѣлямъ и соприкасались только слѣдствіями перваго изъ нихъ, тѣмъ, что нѣкоторые, увлекаясь западнымъ вліяніемъ, вмѣстѣ съ полезнымъ перенимали и лишнее или преждевременное, что пока не было нужно государству и тревожило Церковь, чужіе нравы и обычаи, увеселенія, вѣрованія. Эти соблазны и религіозныя опасности, какія приносило съ собою западное вліяніе, насторожили вниманіе русскаго церковнаго общества, а въ его руководителяхъ пробудили потребность собраться съ силами, осмотрѣться и подкрѣпиться содѣйствіемъ другихъ православныхъ обществъ и для того ближе сойтись съ единовѣрнымъ Востокомъ, чтобы дружно стать противъ

общаго врага. Такъ въ лучшихъ русскихъ умахъ около половины XVII в. оживилась замиравшая мысль о вселенской Церкви, проявившаяся у Никона страстною и нетерпѣливою преобразовательною дѣятельностью. И самая эта мысль, и обстоятельства ея пробужденія, и способы ея осуществленія вызвали страшную тревогу въ русскомъ церковномъ обществѣ. Идея вселенской Церкви выводила его изъ спокойнаго религіознаго самодовольства, разрушала его церковное самомнѣніе; порывистое и раздраженное гоненіе привычныхъ и освященныхъ родною стариной обрядовъ оскорбляло національное самолюбіе. Обѣ преобразовательныя дѣятельности, и государственная и церковная, начались почти одновременно, видимо обращены были въ одну сторону, на Западъ, и велись по обоюдному согласію государства и Церкви, отчасти даже одинаковыми средствами, тѣми же школьными латинскими мудростями и чрезъ тѣхъ же латинствующихъ грековъ и западноруссовъ. Для людей болѣе мнительныхъ, чѣмъ мыслящихъ, этого было достаточно, чтобы и въ противолатинскихъ церковныхъ новшествахъ заподозрить дѣйствіе латинскаго Запада, направленное къ разрушенію восточнаго православія. Церковныя новшества, какъ новшества, оказались не подѣ силу закоснѣвшему въ обрядѣ религіозному чувству, а какъ латинскія козни, испугали запуганную апокалипсическими страхами совѣсть, и люди, не обладавшіе умственною гибкостью и нравственною силой, не умѣвшіе одуматься и переломить свою религіозную инерцію, свои привычки и предрасудки, не выдержали кризиса и отдѣлились отъ своей Церкви, отвергая всякія новины, всякое общеніе съ Западомъ. Такимъ образомъ расколъ былъ своего рода подборомъ людей, искусомъ совѣстей. Въ этомъ смыслѣ правъ Аввакумъ, сказавъ о старообрядческой смутѣ, что нужны и соблазны, чтобы выдѣлились избранные, т.-е. въ данномъ случаѣ наиболѣе закоснѣлые и неподвижные.

Западное вліяніе не было прямой причиной церковнаго раскола, но пробужденная имъ латинобоязнь послужила

важнымъ коэффициентомъ, усилившимъ народно-психологическое дѣйствіе прямыхъ церковныхъ его причинъ. Эта латинобоязнь дала общепонятное и желанное оправданіе косному и робкому формализму религіознаго чувства, затронутому церковными новшествами, неумѣнью приподнять религіозную мысль до уровня требованій времени, превратила это неумѣнье въ оппозицію, сообщила этой косности энергію, самоувѣренность и обаяніе исповѣдническаго подвига, — словомъ, изъ слабости сдѣлала силу.

Съ другой стороны, расколъ, на характеръ и направленіе котораго такъ подѣйствовало западное вліяніе, оказалъ еще болѣе сильное дѣйствіе на дальнѣйшее направленіе самаго этого вліянія. Церковная смута заставила руководителей русскаго общества глубже вникнуть въ отношеніе Россіи къ западной Европѣ и отчетливѣе поставить вопросъ о западномъ вліяніи. Расколъ выводилъ и государственныя и церковныя новшества изъ одного еретическаго латинскаго источника, грозящаго чистотѣ православія. Теперь старались рѣзче отдѣлать дѣло Церкви отъ дѣла государства и показать, что ни то, ни другое дѣло не имѣетъ никакой связи ни съ латинствомъ, ни съ какимъ-либо другимъ западнымъ исповѣданіемъ. Именно рѣшено было держаться западнаго вліянія, только въ строго очерченныхъ предѣлахъ, тѣснѣе сближаться съ „политичными“ народами безъ различія вѣроисповѣданій, усвоить ихъ науку, „мастерства и хитрости“, но только годныя для государства и не касающіяся вѣры и нравственности. Согласно съ этимъ рѣшеніемъ помирились и даже подружились съ вѣковымъ своимъ врагомъ, съ католической Польшей, перенимали обычаи польскаго двора, учились языкамъ польскому и латинскому, переводили свѣтскія польскія книги, но мастеровъ охотнѣе принимали изъ протестантскихъ странъ и обращались съ ними терпимѣе, чѣмъ съ католиками. Не прошло безслѣдно и составившееся въ XVII в. и такъ охотно воспринятое старообрядцами принципиальное противоположеніе ратнаго западнаго духа благодатному восточному закону. Когда между уче-

никами Епифанія Славинецкаго и Симеона Полоцкаго поднялся споръ о сравнительной пользѣ и безопасности „еллино-греческаго и латинскаго языка и ученія“, изъ этого вышелъ вопросъ не о двухъ культурахъ, не о выборѣ между двумя вліяніями, западнымъ латинскимъ и восточнымъ греческимъ,—это былъ вопросъ уже рѣшенный, — а только о двухъ богословскихъ направленіяхъ, греческомъ свято-отеческомъ и латинскомъ схоластическомъ. Споръ кончился тѣмъ, что уцѣлѣли оба языка, одинъ въ богословіи, другой въ политикѣ: непримиримыя культурныя направленія превратились въ сосѣднія сферы жизни. Скоро и латинскій языкъ отошелъ въ область богословскаго образованія: пришелъ правитель, который на историческій вопросъ, которому изъ обоихъ языковъ господствовать въ политическомъ развитіи русскаго общества, отвѣчалъ: ни тому, ни другому,—и говорилъ по-нѣмецки и по-голландски. При царѣ Θεодорѣ и въ правленіе царевны Софіи польское вліяніе породило новые церковныя соблазны, „въ вѣрѣ колебаніе“ отъ чтенія на польскомъ языкѣ „книгъ римскихъ, люторскихъ и кальвинскихъ“, хлѣбопоклонническую ересь, глубоко взволновавшую московское общество. Но правительство не повернуло назадъ; напротивъ, въ правленіе Софіи, по свидѣтельству современника кн. Куракина, возобновилось обученіе языкамъ латинскому и греческому, „также и политесь возстановлена была съ манеру польскаго и въ экипажахъ, и въ домовномъ строеніи, и въ уборахъ, и въ столахъ“,—но и только. Что касается нравственно-религіозной жизни, то для огражденія истины восточнаго православія отъ „западнаго зломысленнаго мудрованія“ принята была небывалая мѣра: открыто было высшее духовно-учебное заведеніе, которое, служа разсадникомъ богословскаго образованія въ строго-православномъ духѣ, должно было стать и блюстителемъ чистоты православія въ Россіи съ правомъ слѣдить и преслѣдовать всякое отступленіе отъ него или посягательство на его чистоту. Руководителями этой академіи стали греки, а православные ученые изъ Малороссіи, откуда пришли

первые насадители школьной науки въ Москвѣ, безъ удовольвенія совѣмъ не допускались къ учительству въ академіи, хотя бы письменно засвидѣтельствовали правду восточнаго православія. Расколъ своимъ протестомъ противъ западнаго вліянія не вызвалъ реакціи противъ него, не заставилъ устраниваться отъ него, а помогъ дѣлу принять такое направленіе, что прежняя безотчетная брезгливая робость передъ „нѣмцемъ“, вызывавшая правительственный запретъ соприкасаться съ нимъ въ общежитіи, смѣнилась желаніемъ спокойно и обдуманно выяснить точки безопаснаго съ нимъ соприкосновенія: этотъ нѣмецъ становился въ православныхъ глазахъ тѣмъ менѣе опаснымъ и противнымъ, чѣмъ ожесточеннѣе выставляли его таковымъ люди, отдѣлявшіеся отъ православной Церкви. вмѣстѣ съ тѣмъ расколъ побудилъ рѣзче разграничить въ вопросѣ о западномъ вліяніи отношеніе къ нему Церкви и государства и этимъ точнѣе обозначить предѣлы или сферу вліянія. Это должно было успокоить много смущенныхъ совѣстей, которыя колебались между Церковью и расколомъ именно потому, что не понимали хорошенько обоихъ отношеній и опасались излишняго расширенія этой сферы. Между тѣмъ событія подвигали дѣло въ томъ же направленіи. Послѣ московскаго собора 1667 г., соловецкаго „стоянія за старую вѣру“ и московскаго раскольническаго безпорядка 1682 г., придавшихъ старообрядческому движенію характеръ не только церковнаго раскола, но и открытаго государственнаго мятежа, послѣ того какъ малорусскіе ученые громко провозгласили главной причиной раскола невѣжество раскольниковъ, ихъ незнакомство съ наукой, а великорусское церковное общество согласилось съ этимъ объясненіемъ,—судьба западнаго вліянія была обезпечена: въ концѣ вѣка дѣло шло уже не о томъ, быть или не быть этому вліянію, а только о томъ, гдѣ ему быть и куда его не пускать.

В. Ключевскій.

# Понятія души и психической энергіи въ психологіи.

(Окончаніе \*).

## VII.

Когда наука, въ своихъ обобщеніяхъ, имѣетъ дѣло съ очень отвлеченными понятіями и формулами законовъ, то она должна помнить ихъ *предѣлы* въ *двоѣкомъ* отношеніи, а именно не вкладывать въ нихъ больше того содержанія, чѣмъ какое имъ присуще, но и не вычитать изъ нихъ того несомнѣннаго содержанія, какое должно входить въ нихъ на основаніи данныхъ опыта и законовъ мысли. Въ первомъ случаѣ получается то гипостазированіе понятія, т.-е. приписаніе имъ ложной реальности, о которомъ говоритъ проф. Введенскій въ своей статьѣ „Атомизмъ и энергетизмъ“. Во второмъ случаѣ у понятій отнимается свойственное имъ объективное значеніе, и они становятся мертвыми алгебраическими знаками. Надо избѣгать обѣихъ крайностей.

Эти замѣчанія относятся всецѣло и къ понятіямъ энергіи и закона ея сохраненія. Несомнѣнно, что Оствальдъ и другіе энергетисты, приписывая понятію энергіи единствен-

---

\*) См. 37-ую книгу «Вопросовъ философіи».

Откладывая печатаніе окончанія моей статьи, набранной вполнѣ еще весною, я имѣлъ въ виду нѣсколько переработать и дополнить вторую ея часть. По особымъ обстоятельствамъ, я не могъ исполнить пока своего намѣренія. Въ виду появленія нѣкоторыхъ критикъ на мою теорію психической энергіи, я рѣшаюсь поспѣшить печатаніемъ 7-й главы статьи, отложивъ отвѣты критикамъ до болѣе благопріятнаго времени.

Н. Гротъ.

16\*

ную реальность, вкладываютъ въ это понятіе болѣе, чѣмъ оно въ состояніи вмѣстить въ себѣ: энергія понимается въ старомъ значеніи силы дѣйствующей и даже чуть не въ метафизическомъ значеніи единственной реальной с у б с т а н ц і и міра. Энергія, какъ мы ее опредѣляли, есть способность двигателя или дѣятеля къ работѣ, какъ движенію съ преодоленіемъ препятствій, т.-е. движеній и способностей къ работѣ другихъ дѣятелей. Дѣятель или двигатель — отвлеченное понятіе,  $x$  — для обозначенія источника и носителя энергіи, будь это матерія или нѣчто другое, пусть даже какая-либо „субстанція“, разумѣя этотъ терминъ, какъ *эмпирически-предѣльног* понятіе, годное для обозначенія „неизвѣстной реальности“. Энергія, какъ способность къ работѣ, не есть сама по себѣ дѣятель или источникъ дѣйствія, а только *свойство* этого дѣятеля. Но она не есть и само „движеніе“ и сама „работа“ въ ея эмпирическомъ проявленіи, а нѣчто большее,—именно свойство или способность проявлять движенія. Только въ этомъ смыслѣ и можно говорить о *потенциальной* энергіи въ покоящемся дѣятелѣ, только въ этомъ смыслѣ и имѣетъ значеніе *законъ сохранения энергіи*.

Психическую энергію мы понимали какъ способность къ психической работѣ — съ преодоленіемъ препятствій. Препятствіями къ психической работѣ могутъ быть, конечно, только движенія и энергіи физическія (энергіи и движенія нервныхъ тканей — ихъ работа). Слѣдовательно и психическую работу необходимо разсматривать съ механической точки зрѣнія какъ совокупность „движеній“: ничто кромѣ движенія не можетъ преодолевать движенія. Какое движеніе лежитъ въ основаніи психической работы, и движеніе какого дѣятеля (или субстанціи) природы, мы не знаемъ. Мы не обязаны, съ своей точки зрѣнія, доказывать что дѣло идетъ о движеніи „тѣль“ и даже „массъ“, такъ какъ мы примкнули съ самаго начала къ ученію тѣхъ естествоиспытателей, которые замѣняютъ въ формулахъ закона сохранения энергіи понятія „массы“ понятіемъ „единства энергіи“ (Einheit der Energie). Если же дѣло идетъ о дви-

женіи „невѣсомой среды“, то этимъ вопросъ нисколько не разъясняется, такъ какъ законы движенія невѣсомой среды далеко еще недостаточно изслѣдованы и выяснены точной наукой\*). Допустимъ, что въ области психической дѣятельности мы имѣемъ дѣло съ движеніями этой „невѣсомой среды“. Несомнѣнно одно, что элементами психической работы являются движенія. Понятіе движенія не менѣе широко чѣмъ понятіе энергіи: это обобщеніе фактовъ воспріятія. Аристотель былъ совершенно правъ, различая три рода движенія—количественное (*κατὰ μέγεθος* или *αὐξησις* и *φθίσις*—увеличеніе и уменьшеніе), качественное (*κατὰ τὸ ποῖόν* или *κατὰ πάθος*, или *ἀλλοίωσις*—измѣненіе) и движеніе пространственное или мѣстное (*κατὰ τόπον* или *φορά*—переносъ). Послѣднее движеніе—по современной терминологіи—чисто механическое, первое—по преимуществу физическое, второе—психическое. Но Аристотель не зналъ еще законовъ соотношенія и превращенія движеній и ихъ сохраненія (сохраненія энергіи, какъ способностей движенія\*\*). Въ настоящее время наука должна была признать, что количественное движеніе, или измѣненіе, является основой и формою качественныхъ движеній или измѣненій, а механическое движеніе можетъ служить эквивалентомъ количественнаго движенія или измѣненія. Въ этомъ смыслѣ и психическое движеніе, будучи прежде всего (для сознанія) качественнымъ измѣненіемъ,—какъ мы старались показать, подлежитъ въ то же время количественной оцѣнкѣ и должно быть признано выразимымъ въ эквивалентахъ механическаго движенія: иначе оно не могло бы и ст о щ а т ь с я при преодолѣваніи препятствій и

\*) Объясненіе этимъ движеніемъ ээпрной среды явленія тяготѣнія и магнетизма, конечно, не менѣе гипотетично, чѣмъ могло бы быть объясненіе, при его помощи, явленій «психическихъ», какъ проявленій «психической энергіи». Извѣстно, какимъ еще шаткимъ является критерій для различенія, хотя бы кинетическихъ и потенциальныхъ энергіи магнетизма при участіи этой гипотезы (разумѣемъ критерій устойчивости положенія).

\*\*) Поэтому онъ говорилъ (*Phys*, V, I), въ противорѣчій съ самимъ собою, то не всякая *μεταβολή* (измѣненіе) есть *κίνησις*, напр. *ἄνεσις* и *φθορά*.



переходить въ организмъ же въ механическое движеніе органовъ и мышечныхъ тканей.

Но изъ сдѣланнаго выше опредѣленія понятій дѣятеля, энергіи, работы и движенія совершенно ясно, что все сказанное нами о психической энергіи, работѣ и движеніи еще ничего не предрѣшаетъ именно относительно вопроса о томъ дѣятелѣ, который является реальнымъ источникомъ этой энергіи, движенія и работы, какъ и теорія физическихъ энергіи и движеній, какъ мы видѣли, ничего не предрѣшаетъ относительно тѣхъ дѣятелей, которые являются ихъ послѣдними источниками: матерія ли это или не матерія, а сила и т. п., мы не знаемъ. Вотъ эту-то истину и выяснилъ особенно отчетливо современный энергетизмъ. Несомнѣнно, что логика нашей мысли требуетъ предположенія какихъ-то двигателей или дѣятелей, какъ источниковъ и носителей энергіи и работы, и что эти дѣятели и двигатели во всей природѣ однородны, ибо всѣ движенія въ природѣ переходятъ другъ въ друга. Но что такое эти дѣятели—матеріальные атомы или психическія монады\*), мы не знаемъ. Отвлеченное понятіе дѣятеля, какъ начала движенія (*τὸ κίνηον* или *ἀρῆ τῆς κινήσεως*) у древнихъ греческихъ философовъ Платона и Аристотеля было вполне законно, какъ выраженіе глубокой логической потребности человѣческаго ума, искать причины всѣхъ явленій человѣческаго опыта, а слѣдовательно и причинъ движенія и перемѣны. И если оба упомянутые философа считали идеальное (идеи) и духовное (души) въ мірѣ и тѣлахъ источниками движенія, то они были столько же правы, сколько новѣйшіе матеріалисты, признававшіе, что источникъ движенія лежитъ въ матеріи или ея атомахъ. Очевидно оба противоположныя толкованія остаются и теперь *шпотетическими*, ибо самыя понятія „духъ“ и „матерія“ выражаютъ собою не доподлинно извѣстныя намъ реальности, а предѣльные понятія ума, представляющія обобщенія и отвлеченія нѣкоторыхъ и при-

\*) Въ родѣ монадъ Дж. Бруно или Лейбница, или «самодвижущихся атомовъ» Дельбѣфа.

томъ противоположныхъ признаковъ реальностей, открывающихся нашему сознанию и самосознанию. Точной наукѣ, для ея опытнаго изученія дѣйствительности и экспериментации надъ нею, они и не нужны\*), а критика познанія или метафизика, въ Кантовскомъ смыслѣ, можетъ ихъ изслѣдовать на свой страхъ,—и конечно точная наука не можетъ ей въ этомъ препятствоватьъ.

Съ точки зрѣнія „критики познанія“ проблема духа и матеріи остается по прежнему проблемой. Въ физическомъ ученіи объ энергіи есть одинъ загадочный пунктъ, къ которому можетъ прицѣпиться всякая „метафизика духа“, т. е. спиритуалистическая. Этотъ пунктъ—переносъ энергіи изъ одного тѣла въ другое, или изъ одной части „системы“ въ другую, во время работы, при сохраненіи общаго ея количества и мѣры въ системѣ (законъ сохранения энергіи). Допуская уменьшеніе и увеличеніе энергій (способностей къ работѣ) въ отдѣльныхъ частяхъ системы, физика допускаетъ этимъ самымъ переходъ какой-то реальности изъ одного тѣла въ другое, безъ измѣненія внутренней реальности его существованія. Это какъ бы нѣкоторое логическое противорѣчіе или, по выраженію Канта, *антиномія* для ума нашего. Биллиардный шаръ ударилъ другой шаръ, послѣдній покатился, первый откатился: оба остались вполнѣ реальны, какъ элементы дѣйствительности, но оба что-то реальное получили другъ отъ друга и что-то реальное другъ другу отдали,—одинъ больше отдалъ, чѣмъ получилъ, другой больше получилъ, чѣмъ отдалъ; первый, по терминологіи механики, „произвелъ работу“ надъ вторымъ, но общая сумма ихъ энергій не измѣнилась. Вотъ простѣйшій примѣръ передачи и превращенія энергій въ природѣ. Анализируя его логически, можно допустить нѣсколько толкованій: что одна часть матеріи передала другой части какую-то силу и что силы въ природѣ различны отъ матеріи и могутъ переходить изъ одной части матеріи въ другую,—

---

\*\*) Если даже химики готовы отречься отъ понятія вещества или матеріи.

или же, что отъ первой части матеріи что-то ея собственное отдѣлилось и присоединилось ко второй, такъ что первая умалилась, а вторая умножилась, или, наконецъ, что матеріи совсѣмъ нѣтъ, а есть только силы, и что одна сила или центръ силъ, называемая шаромъ № 1, передала часть себя или присоединилась къ другой силѣ или центру силъ, называемой шаромъ № 2. Съ точки зрѣнія наивнаго реализма и научнаго матеріализма или же динамизма всѣ эти толкованія одинаково законны. Съ точки же зрѣнія критики познанія они всѣ одинаково наивны, ибо всѣ эти факты совершились въ сущности только въ нашемъ воспріятіи и представленіи и, разбираясь въ нихъ, мы можемъ логически разложить событіе только на рядъ перемѣнъ въ своихъ воспріятіяхъ и представленіяхъ.

Приводя въ порядокъ и обобщая, по логическимъ же законамъ, эти перемѣны, мы говоримъ: „произошло *явленіе*, называемое *движеніемъ*; въ этомъ явленіи играли роль два какіе-то *элемента* дѣйствительности  $x$  и  $y$ , называемые *тѣлами* (въ данномъ случаѣ шарами); чтобы явленіе это состоялось, необходимо предположить въ обоихъ элементахъ предварительную способность къ движенію, т.-е. энергію (въ данномъ случаѣ потенциальную), а какъ носители и источники этихъ энергій означенные элементы дѣйствительности, или по механикѣ—системы),  $x$  и  $y$ , должны быть названы или сами *дѣятелями*, или въ нихъ должны быть предположены какіе-то дѣятели или *силы*. При этомъ что-то передалось отъ одного элемента въ другой, что мы какъ *явленіе*, нами воспринятое, называемъ *движеніемъ*, а въ смыслѣ научно-механическомъ — *работой*. Вотъ единственный возможный объективный логическій анализъ факта, а чтобы уяснить себѣ, что такое вообще „дѣятели, силы, явленія и элементы дѣйствительности,—тѣла, ихъ энергіи, движенія и даже работа“, мы должны прибѣгнуть къ субъективному опыту, къ анализу состава и элементовъ своей мысли, сознанія.

При этомъ мы совершенно законно можемъ прійти къ слѣдующимъ предположеніямъ:

1. Такъ какъ мы знаемъ непосредственно только одного дѣятеля въ природѣ, наше собственное *я* или *субъектъ*, какъ носителя сознанія и какъ непосредственный источникъ нашей психической энергии и работы, то мы можемъ законно думать, что всякіе дѣятели въ природѣ или всякіе источники энергии суть для себя и внутренно своего рода *я*, или субъекты.

2. До сихъ поръ называли эти дѣятели или субъекты душами, а въ общей ихъ совокупности духомъ, выражая въ этихъ понятіяхъ не что иное, какъ извѣстный узелъ дѣйствія или центры силъ, проявляющихся въ извѣстныхъ *энергіяхъ*, движеніяхъ, работѣ. Мы можемъ и впредь называть ихъ этимъ именемъ, помня только, что дѣло идетъ не о прежнихъ „метафизическихъ“ субстанціяхъ, а только объ извѣстнаго рода логико-алгебраичныхъ знакахъ, для выраженія эмпирически воспринимаемыхъ свойствъ субъектовъ—„быть источниками сознательнаго дѣйствія и носителями необходимыхъ для него энергій“.

3. Такъ какъ субъектъ нашъ сознаетъ, что онъ не весь есть сознательный дѣятель, а еще и не вполне сознаваемое орудіе дѣйствія, то онъ приписываетъ себѣ тѣло, какъ такое орудіе и, въ то же время, среду дѣйствія, а міру—вещество или матерію, и называетъ ее объектомъ своего (психическаго) дѣйствія, своей (психической) работы.

4. Но далѣе онъ сознаетъ также, что и самъ онъ является объектомъ дѣйствія другихъ дѣятелей и воспринимаетъ эти дѣйствія, и потому дѣлитъ себя на дѣйствующій субъектъ или волю, и воспринимающій субъектъ (умъ и сознаніе вообще).

5. Какъ велика сила нашего субъекта, какъ дѣятеля, какъ воли, т. е. какъ носителя потенціальныхъ энергій дѣйствія, мы не знаемъ въ точности, но должны допустить ограниченность суммъ этихъ накопившихся или неразсѣявшихся еще въ насъ потенціальныхъ энергій дѣйствія, этого капитала нашихъ психическихъ энергій, которыми мы и живемъ всю жизнь. Но эта ограниченность об-

щей суммы психическихъ энергій еще не рѣшаетъ отрицательно вопросовъ о свободѣ воли и безсмертіи личнаго сознанія, такъ какъ, будучи продуктами сложной эволюціи природы, человѣческіе организмы могутъ считаться такими значительными запасами потенциальныхъ психическихъ энергій, которые не могутъ быть истощены всею нашею жизнью и не могутъ находить въ средѣ такихъ абсолютныхъ противодѣйствій, которыхъ бы они не могли преодолевать при переходѣ своемъ въ кинетическое состояніе. Въ этомъ смыслѣ воля можетъ быть относительно свободна, а субъектъ, какъ дѣятель, не истощимъ въ своей внутренней потенциальной энергій, которая можетъ быть переведена въ работу не только извнѣ—физическими толчками, но и изнутри—самосознаніемъ\*).

б. Разсѣивается ли всецѣло вся наша психическая энергія во всѣхъ ея потенциальныхъ жизненныхъ запасахъ, при уничтоженіи ея орудія—организма (т. е. въ моментъ его смерти) или нѣтъ? На это пока мы не имѣемъ отвѣта, но можемъ предполагать, что если всякая энергія въ природѣ можетъ передаваться или переходить изъ одного тѣла въ другое, т. е. изъ одной среды дѣйствія въ другую, то возможно, что и психическая энергія, не буду-

---

\*) Выраженную здѣсь кратко точку зрѣнія мы отстаивали подробно въ своей монографіи „Критика понятія свободы воли, въ связи съ понятіемъ причинности“, Москва, 1889, гдѣ рассматривали волю въ человѣкѣ, какъ продуктъ наследственнаго накопленія психическихъ энергій, и старались примирить детерминизмъ дѣйствій съ относительною свободою воли. Намъ возражать, можетъ быть, что при этомъ мы игнорируемъ законъ инерціи, который составляетъ «основу ученія объ энергіяхъ физическихъ и о ихъ сохраненіи». На это отвѣтимъ, что закону сохраненія энергіи логически вовсе не противорѣчить допущеніе «самопочиннаго» перехода потенциальныхъ энергій въ кинетическія—лишь бы общая сумма тѣхъ и другихъ оставалась постоянной. Физика признаетъ, въ связи съ ученіемъ о законѣ сохраненія энергіи, безконечно малыя величины энергіи. Пусть дѣло идетъ о «безконечно малыхъ» величинахъ энергіи, «отодвигающихъ собачку, задерживающую зубчатое колесо механизма»... Для ученія объ относительной свободѣ воли этого достаточно, чтобы взять перевѣсъ надъ ученіемъ объ абсолютной инерціи и пассивности въ природѣ, а для закона сохраненія энергіи «безконечно малая» величины безвредны.

чи совершенно истощена жизнью, не можетъ всецѣло разсѣяться или перейти въ такъ называемыя физическія энергіи распадающихся частицъ тѣла (въ трупѣ), а переходитъ со всѣми ея основными свойствами (сознаніемъ и самосознаніемъ) въ другую среду, наприм., невѣсомую, эфирную, которая, какъ мы видѣли, считается иногда „средою дѣйствія психической энергіи“ даже въ самомъ организмѣ—въ нервной его системѣ.

Душа человѣка, въ прежнемъ значеніи слова, можетъ быть и есть эта эфирная нервная среда, вмѣстѣ съ ея особыми психическими энергіями? Если тепловая энергія переходитъ изъ одного тѣла въ другое, а электрическій токъ или энергія переходитъ по проволокѣ изъ одного аппарата въ другой, то почему (а ргіогі) психическій токъ не можетъ перейти чрезъ эфирную среду въ другія тѣла или пространства? На почвѣ энергетизма ученіе о безсмертіи личнаго сознанія можетъ быть современемъ найдетъ себѣ новое, *научное* оправданіе.

Конечно, все это гипотезы, предположенія, догадки, мечты. Имъ можно противопоставить другія гипотезы, догадки и предположенія. Мы хотѣли только показать, что энергетическая теорія, теорія „психической энергіи“ и подчиненія ея „міровому закону сохраненія энергіи“ сама по себѣ не предрѣшаетъ ни одного метафизическаго вопроса, а только ставитъ ихъ на совершенно новую почву. Весьма вѣроятно и возможно, что современемъ именно на почвѣ закона сохраненія энергіи будетъ оправданъ постулатъ сохраненія извѣстной части энергій сознанія, т. е. этической постулатъ личнаго безсмертія. Если теплота не вся можетъ быть превращена въ энергію механическаго движенія, то тѣмъ болѣе можно допустить, что психическая энергія, энергія сознанія, не вполне превратима въ молекулярныя физическія и химическія энергіи матеріальныхъ элементовъ трупа. Отсюда ясно, что и этика и даже религіозное міросозерцаніе отъ изложенной нами гипотезы нисколько не могутъ пострадать—что нравственная и религіозная фи-

лософія могутъ найти въ психологической энергетикѣ только новые методы и горизонты для изслѣдованія своихъ проблемъ. Вообще повторимъ то, что мы сказали въ концѣ II главы, а именно: что методологическій приемъ изученія психической работы или дѣятельности съ точки зрѣнія энергетической нисколько не уничтожаетъ точки зрѣнія внутреннего опыта и необходимости признанія психическихъ и этическихъ цѣнностей для нашего самознанія, хотя бы и явилась въ послѣдствіи полная возможность выраженія этихъ цѣнностей въ „механическихъ эквивалентахъ“. Энергетика въ психологіи должна явиться, какъ выражаются механики и физики, *полезной рабочей шпонтезой*, нисколько не исключаяющей точки зрѣнія внутреннихъ оцѣнокъ. Вѣдь мы прилагаемъ эти внутреннія, субъективныя оцѣнки и къ предметамъ и явленіямъ физическимъ: наприм., ставимъ свѣтъ солнца выше свѣта луны, хвалимъ телефонъ, какъ лучшій инструментъ для передачи мыслей, чѣмъ телеграфный аппаратъ, электрической свѣтъ предпочитаемъ свѣту горящаго газа, предпочитаемъ золото серебру и алмазъ стеклу и проч. Но это не мѣшаетъ намъ разсматривать всѣ предметы и силы природы съ точки зрѣнія энергетики и законовъ сохраненія вещества и энергіи. Сознаніе вообще имѣетъ два основныхъ критерія для оцѣнки отношеній всѣхъ вещей, а также и себя самого (въ своихъ проявленіяхъ), а именно — внутренній и внѣшній, качественный и количественный \*).

Психологія, какъ наука точная и экспериментальная, конечно пріобрѣтетъ безконечно обширные новые горизонты для своихъ изслѣдованій, если, отбросивъ нѣкоторые старые приемы и отжившія понятія, она пріоб-

---

\*) Ученіе о психической энергіи и ея сохраненіи во времени и въ пространствѣ въ эмпирическомъ субъектѣ и окружающей его средѣ нисколько не противорѣчитъ, поэтому, ученію о *трансцендентальномъ* безвременномъ субъектѣ и о внѣвременной и непространственной оцѣнкѣ психическихъ отношеній. Время и пространство функціи движенія въ матеріальной средѣ. См. нашу статью „О времени“. Вопросы философіи. 1895, кн. XXII—XXV.

щится къ общей работѣ естественныхъ наукъ, т.-е. къ разработкѣ ученія объ энергіяхъ, о ихъ превращеніяхъ и сохраненіи въ природѣ и въ организмахъ. У новой энергетической психологіи будетъ уже то преимущество, что понятіе „психической энергии“ дастъ новое обоснованіе старому ученію о психической активности и о реальномъ дѣйствиі психическихъ силъ на физическую среду, т.-е. понятію воли, какъ творческаго начала и дѣятеля, понятію „идей-силъ“ и т. п. Въ то же время является возможность новыхъ объясненій процессовъ ощущенія, чувствованія, мышленія, творчества,—явленій воли, памяти, иллюзій и т. п.

Мы знаемъ, что наши мысли объ этомъ предметѣ будутъ сначала встрѣчены съ недоувѣріемъ и даже можетъ быть враждебно,—такова была первоначально и судьба ученія о физическихъ энергіяхъ и ихъ сохраненіи. Но мы глубоко увѣрены, что изложенная точка зрѣнія вѣрна и что она рано или поздно восторжествуетъ, какъ всякое ученіе, основанное на фактахъ опыта. Будемъ сами работать и просимъ другихъ безпристрастныхъ изслѣдователей заняться логической и эмпирической провѣркой нашихъ положеній и предположеній.

Н. Я. Гротъ.





## Соотношеніе общественныхъ силъ.

### I.

Пора, давно пора договориться до чего-нибудь въ вопросѣ объ экономическомъ матеріализмѣ,—или, какъ вѣрнѣе слѣдовало бы назвать эту теорію,—объ историческомъ экономизмѣ. Проф. Карѣевъ въ январьской книжкѣ «Новаго Слова» подводитъ итоги своимъ историко-философскимъ взглядамъ и полагаетъ, повидимому, между прочимъ сгруппировать въ этой статьѣ арсеналъ своихъ наиболѣе существенныхъ аргументовъ противъ метода этой теоріи \*). Я не сторонникъ историческаго экономизма, но долженъ сказать, что эти аргументы не способны поколебать означенной теоріи. Мало того, аргументы г. Карѣева рѣшительно даютъ въ руки этой теоріи сильное оружіе и, прежде всего,—право утверждать, что ея противники вносятъ въ науку чуждые послѣдней элементы. Не только экономическій матеріалистъ, но каждый, кому дороги чистые интересы науки, долженъ всею силой возстать противъ такихъ попытокъ. Авторъ старается доказать, что къ личностямъ и общественнымъ явленіямъ, въ которыхъ выражается дѣятельность личностей, возможно имѣть особое отношеніе—этическое, вытекающее изъ идеи долженствованія, изъ нравственнаго идеала, и не имѣющее мѣста при изученіи *вещей* и совершающихся въ нихъ явленій. Это обстоятельство, однако, никѣмъ и никогда не отрицалось, и отъ него никакъ невозможно перейти къ вы-

---

\*) Продолженіе статьи въ февральской книжкѣ касается уже болѣе общихъ вопросовъ построенія социологической науки и потому здѣсь насъ не интересуетъ.

воду, сдѣланному г. Карѣевымъ, именно, что науки, занимающіяся явлениями перваго рода, должны изучать свой предметъ не только въ отношеніи его бытія, какъ науки втораго рода, но еще и въ отношеніи долженствованія, слѣдовательно—съ точки зрѣнія нашего идеала; весь вопросъ именно и состоитъ въ томъ, должно ли такое отношеніе, вообще возможное и даже необходимое, вносить въ область науки. Между тѣмъ авторъ, указавъ, что *наше* отношеніе къ предметамъ естественныхъ и гуманитарныхъ наукъ можетъ быть различно, полагаетъ уже доказаннымъ, что сами эти науки къ своимъ предметамъ могутъ относиться различно. Это — первое заблужденіе автора. Идеаль есть такой же предметъ изслѣдованія въ гуманитарной наукѣ, какъ и всякое другое историческое явленіе, какъ и естественный фактъ въ области естественныхъ наукъ; но тогда онъ есть объектъ, и изученіе его должно вестись тѣмъ же объективнымъ способомъ, какъ и изученіе любого естественнаго факта, т.-е. его должно изучать въ причинной связи съ остальными общественными явлениями,—изучать его происхождение и его воздѣйствіе на другіе общественные факторы. Идеаль есть *сила*, большая или меньшая, смотря потому, какое распространеніе и значеніе имѣетъ онъ среди другихъ общественныхъ силъ. Какъ таковая, т.-е. сила, онъ подлежитъ изученію, но и только. Получить значеніе въ изслѣдованіи какъ *субъективный* факторъ онъ не можетъ, если мы хотимъ сохранить чистоту и необходимость научныхъ выводовъ: онъ не долженъ, какъ *нашъ* идеаль, подсказывать намъ тѣ или другіе выводы, склонять результаты нашего изслѣдованія въ ту или другую сторону. Ничто не мѣшаетъ намъ оцѣнивать общественныя явленія съ точки зрѣнія этого идеала; ничто не мѣшаетъ намъ,—и даже это неизбѣжно,—дѣйствовать подъ руководствомъ этого идеала, стремиться приспособить къ нему дѣйствительность; но нужно помнить, что съ *наукой* ни эта оцѣнка, ни эта дѣятельность смѣшиваемы быть не должны. Итакъ, дѣйствительно къ предмету гуманитарныхъ наукъ мы, т.-е. человѣческая личность въ своемъ полномъ видѣ, въ своей жизненной цѣльности, можемъ имѣть особенное, этическое, отношеніе, котораго не можемъ имѣть къ вещамъ. Но наука, какъ органъ исключительно одной стороны нашей личности—умственной,—такого отношенія имѣть не должна и не можетъ. Несомнѣнно, что въ работу научныхъ дѣятелей,

вслѣдствіе невозможности всецѣло выдѣлить изъ другихъ одну сторону дѣятельности личности, всегда вторгались и будутъ вторгаться посторонніе элементы въ видѣ субъективныхъ настроеній этихъ дѣятелей. Но идеаль науки—выдѣлять эти элементы изъ себя какъ чуждые, чего она достигаетъ, являясь продуктомъ не личнаго, а *общаго* творчества своихъ дѣятелей. Напрасно г. Карѣвъ пытается установить различіе между оцѣнкой вещей, какъ полезныхъ и пріятныхъ, и оцѣнкою явленій, какъ совершенныхъ и должныхъ,—различіе, по которому первая оцѣнка есть случайная и иная для разныхъ лицъ, вторая—есть что-то высшее этой случайности и должна быть поставлена на-ряду съ теоретической оцѣнкой въ смыслѣ своей обязательности для людей одной и той же ступени умственнаго и нравственнаго развитія. Между тѣмъ именно этой-то обязательности нравственнаго идеала даже для такихъ лицъ мы утвердить не можемъ, какъ можемъ утвердить обязательность теоретической истины,—и этимъ самымъ нравственная оцѣнка эта становится на-ряду не съ теоретической, а съ оцѣнкою вещей какъ полезныхъ и пріятныхъ. Различіе въ степени случайности здѣсь только количественное. Но даже и признавая положеніе г. Карѣва о равной обязательности теоретической и нравственной оцѣнки,—мы все-таки не находимъ основанія *сознательно* стремиться къ смѣшенію въ сферѣ науки этихъ двухъ совершенно различныхъ дѣятельностей,—къ смѣшенію, которое можетъ породить только противоестественные продукты, въ которыхъ нельзя будетъ различить, гдѣ кончается знаніе и гдѣ начинаются желаніе и мечта. Ибо если и допустить, что нравственная оцѣнка общеобязательна,—и не только для людей одной умственной и нравственной ступени, но и для всѣхъ безъ исключенія,—тѣмъ не менѣе черезъ это она не перестаетъ быть только нравственной, т.-е. касается все-таки только долженствованія, а не бытія. Это значило бы, что тогда мы могли бы построить стройную дисциплину обязанностей, которую каждый признавалъ бы обязательной для себя,—но это нисколько не давало бы намъ права и возможности судить о настоящемъ и о будущемъ ходѣ дѣйствительныхъ событій съ точки зрѣнія *знанія*. И въ этомъ случаѣ, еслибы мы на основаніи такихъ обязательныхъ нравственныхъ велѣній вздумали судить о законахъ дѣйствительности,—мы строили бы только желательныя для насъ гипотезы, и ничего болѣе. Вотъ еслибы

г. Карѣвъ ссылался не на простую общеобязательность для насъ нравственныхъ идеаловъ, а доказаль бы намъ *тожество* бытія и долженствованія, доказаль бы, что то, что является намъ обязательнымъ и безусловно-должнымъ въ нашемъ поведеніи, то неизбежно должно перейти въ дѣйствительность, — тогда его положеніе являлось бы обоснованнымъ. Но не думаю, чтобы г. Карѣвъ рѣшилъ вступить на такой метафизическій путь.

До сихъ поръ я возражалъ противъ того, что сказано г. Карѣвымъ на первыхъ страницахъ его статьи. Въ дальнѣйшемъ же онъ какъ бы измѣняетъ своей точкѣ зрѣнія. На стр. 79-й онъ говоритъ: «. . . . въ наукахъ гуманитарныхъ и социальныхъ, кромѣ общихъ формулъ, выражающихъ постоянныя отношенія между явленіями, могутъ существовать формулы, въ коихъ выражаются не теоретическія истины объективной реальности, но положенія субъективнаго, идеальнаго, этического характера... Если всѣ науки одинаково изучаютъ явленія и законы, ими управляющіе, то науки гуманитарныя и социальныя могутъ и должны изучать еще и принципы, коими обязанъ руководиться человекъ въ своей личной и общественной жизни и которые *должны* лежать въ основѣ общественныхъ формъ и порядковъ». Здѣсь положеніе ясно. Оставляя въ сторонѣ разъясненный уже вопросъ, какимъ образомъ въ единой наукѣ сольется въ одно цѣлое изслѣдованіе того, что *должно* по нашимъ нравственнымъ понятіямъ, съ тѣмъ, что *есть* въ дѣйствительности и что *должно* быть по нашимъ теоретическимъ выводамъ, укажемъ, что во всякомъ случаѣ здѣсь обязанность изученія этихъ принциповъ возлагается на *науку*. Въ дальнѣйшемъ авторъ различаетъ въ наукѣ собственно-научный и философскій элементы, а еще въ дальнѣйшемъ уже выдѣляетъ этотъ послѣдній элементъ какъ нѣчто особое отъ науки, какъ философію, какъ «*внѣ-научное творчество*». «Уже наука, при всей своей заботѣ о точности, хлопочетъ еще о полнотѣ, стройности и цѣлостности знанія, которыхъ можно достигнуть только путемъ творчества: какъ разъ именно внѣнаучное творчество и ставитъ себѣ задачей эту полноту, стройность, цѣлостность, хотя бы при этомъ и не достигалось точности. Вотъ такое-то творчество и создаетъ область философіи въ ея отличіи отъ науки» (стр. 85). И далѣе:.. «этическое отношеніе къ предметамъ и событіямъ, изучаемымъ науками гуманитарными и социальными, и вытекающій изъ этого

отношенія законный субъективизмъ имѣютъ по существу дѣла характеръ философскій». Итакъ, теперь «субъективное творчество» выдѣляется изъ науки, какъ внѣнаучное, и отдается во власть философіи. Сознаю, что я не могу не видѣть здѣсь непоследовательности. Или гуманитарныя науки, какъ таковыя, допускаютъ въ себѣ субъективныя построенія, или гуманитарныя науки только допускаютъ надъ собою нѣкоторую субъективную надстройку въ видѣ философіи. Въ первомъ случаѣ гуманитарныя науки отличаются отъ естественныхъ своимъ отношеніемъ къ предмету, какъ доказывалось это въ началѣ статьи; во второмъ—не отличаются, какъ это должно вывести изъ второй половины статьи; ибо это иное, этическое, отношеніе свойственно только внѣнаучному элементу. Эти двѣ точки зрѣнія вѣдь не одно и то же,—и смѣшеніе ихъ даетъ поводъ налагать санкцію научности даже на такія положенія, которыя тутъ же признаются внѣнаучными. Чтобы знать, противъ чего возражать, намъ придется смотрѣть, какъ на истинную точку зрѣнія г. Карѣва, на ту, которая развита во второй половинѣ статьи, допустивъ, что ранѣе, говоря о различіи наукъ въ ихъ отношеніи къ предмету, онъ употребилъ слишкомъ широкій терминъ, включающій въ себѣ и философію, какъ понимаетъ ее авторъ. Итакъ, обратимся къ этому пониманію.

Философія работаетъ, по г. Карѣву, только надъ научнымъ матеріаломъ, но имѣетъ ту особенность, что обильно пользуется гипотезами, и притомъ гипотезами иного рода, нежели употребляемая въ наукѣ: послѣднія гипотезы подлежатъ провѣркѣ фактами. научная же и фактическая провѣрка первыхъ невозможна,—въ чемъ и заключается именно внѣнаучность философіи. Итакъ, гипотезы, составляющія сущность философіи, суть гипотезы субъективистическія, хотя и стремящіяся дать намъ познаніе,—но познаніе особаго рода, обоснованное не на фактахъ, а на идеѣ должнаго. Нисколько не отрицая возможности строить такія гипотезы, признавая, что постоянно. вездѣ въ своей дѣятельности, личной или общественной, въ своемъ міровоззрѣніи, мы пользуемся ими неизбежно,—мы тѣмъ не менѣе отлично знаемъ цѣну такому познанію и обращаемся къ нему только тамъ, гдѣ недостаетъ истиннаго познанія. Это познаніе есть именно не что иное, какъ недостатокъ знанія, и возводитъ его въ цѣлый методъ, тогда какъ оно есть только терпимая погрѣшность,

только *asylum ignorantiae*, — болѣе, чѣмъ смѣло. Такая философія есть не болѣе какъ игра индивидуальнаго ума, и хотя г. Карѣевъ пытается обставить ее извѣстными ограниченіями, требуя, чтобы она не находилась въ противорѣчій съ наукою, тѣмъ не менѣе неизбѣжно возникаетъ вопросъ: что же дѣлать съ нею, съ такою философіей, если она вступаетъ въ это противорѣчіе? Вѣдь предметъ ея — все-таки факты, задача ея — установленіе *вѣроятныхъ* отношеній между ними; но вѣроятность есть двоякаго рода: вѣроятность факта на основаніи нашего познанія о немъ и вѣроятность факта на основаніи его желаемости. Что же дѣлать, если первая вѣроятность (научная гипотеза) будетъ говорить намъ совершенно иное, нежели вѣроятность второго рода (гипотеза субъективистическая или, по автору, философская)? Какая вѣроятность, можно спросить, вѣроятнѣе? Судя по всему, что говоритъ авторъ объ отношеніи философіи къ наукѣ, онъ допускаетъ, что въ каждомъ подобномъ случаѣ побѣда должна оставаться за наукою. Но тогда его философія превращается только въ рядъ произвольныхъ, временныхъ построеній, которыя каждый разъ вновь должны очищать мѣсто передъ построеніями науки. Правда, онъ какъ будто отмежевываетъ для философіи область, въ которую наука не пойдетъ за нею; область эта, какъ онъ выражается, *творчество идеаловъ*; но тутъ же онъ оговаривается, что эти идеалы и принципы не должны противорѣчить наукѣ и что они должны относиться къ тѣмъ же явленіямъ, съ какими имѣетъ дѣло и наука. А если такъ, то самостоятельной области философія не имѣетъ, и ея субъективистическія гипотезы постоянно будутъ подвергаться атакѣ научныхъ положеній. Нельзя согласиться со взглядомъ автора, будто бы наукѣ нечего сказать противъ такихъ философскихъ построеній. Это было бы вѣрно, еслибы эти построенія предлагались прямо въ видѣ невинныхъ плодовъ мечтательнаго творчества, — тогда наукѣ не было бы до нихъ дѣла. Нѣтъ, страннымъ образомъ эти построенія, невозможность провѣрки коихъ фактами признается, въ то же время выставляются рядомъ съ научными, какъ нѣчто, претендующее уже и на объективное значеніе. Если этотъ «творческій синтезъ», какъ выражается г. Карѣевъ, не совпадаетъ съ чисто-научными выводами, — наука вправѣ предъ-явить свое отрицательное отношеніе къ нему. Если же г. Карѣевъ полагаетъ, что эти субъективистическія гипотезы сами

уступать и отойдутъ въ сторону, разъ наука овладѣтъ ихъ предметомъ, — этимъ онъ уничтожаетъ всякое значеніе этихъ гипотезъ, какъ научно-философскихъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ тогда было бы ихъ значеніе въ области познанія? Гипотезы научныя, правда, тоже отступаютъ передъ фактами, но ихъ значеніе въ томъ, что онѣ строятся именно въ расчетѣ на эту фактическую провѣрку и, временно систематизируя факты, служатъ подготовкой для научныхъ выводовъ. Такая гипотеза сама носить въ себѣ сомнѣніе, сама взываетъ къ провѣркѣ, сама подготавливаетъ ее и существуетъ ради нея. Субъективистическія же гипотезы, очевидно, претендуютъ на нѣкоторое самостоятельное значеніе. Онѣ стараются согласоваться только съ идеалами, съ фактами же только не быть въ противорѣчій. Поэтому — то онѣ не только не могутъ быть подготовкой для истиннаго научнаго вывода, послѣдній не только не развивается изъ нихъ естественно, какъ изъ научной гипотезы, но и при появленіи такого онѣ прямо противостоятъ ему какъ нѣкоторое особенное познаніе, полученное особеннымъ путемъ. Неизбѣжно принять одно изъ двухъ: или дѣйствительную и самостоятельную цѣнность такого познанія, независимо отъ научнаго, — чего самъ г. Карѣвъ не пожелаетъ, — или полное ничтожество и ненужность этихъ гипотезъ предъ лицомъ науки, органомъ которой онѣ никакимъ образомъ быть не могутъ.

Но авторъ старается утвердить значеніе этихъ гипотезъ еще и иными соображеніями, и здѣсь продолжаетъ впадать въ непрерывныя противорѣчія. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ не есть невыносимое *contradictio in adjecto* — утвержденіе, что философія продолжаетъ дѣло науки за ея предѣлами (стр. 88)? За предѣлами науки нѣтъ ея дѣла, нѣтъ ея предмета. И развѣ опять не противорѣчіе — утвержденіе, что нѣчто такое, что само не есть наука, можетъ вносить стройность и цѣльность въ науку, какъ, по мнѣнію г. Карѣва, призвана философія вносить въ нее эти качества? Очевидно, здѣсь рѣчь идетъ о внѣшней цѣльности и стройности, а не о внутренней. Это — та стройность, какую придавала біологіи идея о жизненной силѣ, которую черпала фізіологія въ гипотезахъ о четырехъ основныхъ жидкостяхъ организма и пр., — словомъ, стройность, которую невѣжество замѣняетъ истинную, *органическую*, стройность знанія. И дѣйствительно, всѣ субъективистическія гипотезы,



которыми мы пользуемся въ теоріи и практикѣ, всегда суть не что иное какъ результатъ бѣльшаго или меньшаго нашего невѣжества, какъ подсовываніе на мѣсто того, чего мы не знаемъ, того, что мы хотимъ. Можетъ быть, это будетъ такъ вѣчно, ибо нѣтъ и не будетъ совершеннаго знанія,—и въ жизни намъ приходится неизбѣжно руководиться такими гипотезами. Но не будемъ же составлять изъ нихъ особаго вида знанія, не будемъ путемъ противорѣчивыхъ комбинацій и компромиссовъ уступать имъ тѣ права, которыми пользуется только наука, и будемъ всячески сопротивляться тому, чтобы подъ этимъ фальшивымъ патентомъ «научности» укрѣпились въ умахъ чисто-субъективные, не обоснованные на фактахъ взгляды; наконецъ, будемъ протестовать и противъ того, чтобы содержаніе философіи, этого вѣнца человѣческаго знанія, сводить къ такому «творчеству идеаловъ». Философія, если позволено будетъ привести здѣсь въ краткихъ словахъ мое собственное ея пониманіе, есть не что иное, какъ основанное на данныхъ отдѣльныхъ наукъ изученіе цѣлаго, — будетъ ли это цѣлое отдѣльнымъ тѣломъ, организмомъ, обществомъ или міромъ. Поскольку въ извѣстномъ цѣльномъ, конкретномъ, мы занимаемся не описаніемъ его, а изучаемъ соотношеніе дѣйствующихъ въ немъ силъ, которыя каждая въ отдѣльности изучены въ особыхъ наукахъ, поскольку находимъ тамъ основные и производные факторы и сводимъ жизнь этого цѣлаго къ нѣкоторымъ основнымъ принципамъ,— постольку мы имѣемъ дѣло съ философійей. Станнымъ покажется, можетъ быть, называть философійей такое изученіе жизни, наприм., извѣстнаго неорганическаго образованія,—но страннымъ только потому, что здѣсь философія является въ своемъ простѣйшемъ видѣ; она усложняется въ философійи организованнаго тѣла, въ философійи общества и, наконецъ, достигаетъ высшаго своего развитія въ философійи міра. Пониманіе общества какъ цѣлаго, выдѣленіе главныхъ дѣйствующихъ въ немъ силъ и установка отношеній между ними, сведеніе его жизни и развитія къ извѣстнымъ основнымъ принципамъ,— есть философія общества,—тогда какъ *соціологія*, какъ наука, есть изученіе отдѣльныхъ силъ, дѣйствующихъ въ обществѣ. То же относится и къ философійи міра. И во всѣхъ этихъ видахъ философія пользуется исключительно научными данными и научными гипотезами. Отъ науки она отличается не методомъ, не предметомъ,

а только своею задачей. Предоставлять же философіи область субъективизма—значить уничтожать все ея значеніе и подставлять на ея мѣсто фальсификацію философіи.

Итакъ, г. Карѣевъ избралъ плохой путь для борьбы съ экономическимъ матеріализмомъ. Защищать *субъективный методъ въ наукѣ* — дѣло безнадежное. Иная рѣчь о субъективномъ въ жизни и дѣятельности; тамъ мы безъ него ни на шагъ во всѣхъ тѣхъ областяхъ, гдѣ наука не дала еще безусловныхъ результатовъ. Бороться съ экономическимъ матеріализмомъ нужно не введеніемъ въ науку постороннихъ ей элементовъ,—черезъ что получается только дискредитированіе самой науки,—а указаніемъ въ самой теоріи экономического матеріализма тѣхъ сторонъ ея, которыми она сама погрѣшаетъ противъ истинной, объективной науки.

## II.

«Матеріализмъ» есть опредѣленіе, относящееся къ способу метафизическаго воззрѣнія. Философія, какъ сказано, изучаетъ соотношеніе силъ въ извѣстномъ цѣльномъ бытіи по тѣмъ же реальнымъ отношеніямъ, по какимъ изучаютъ свой предметъ и науки. Сосуществованіе, послѣдовательность, причинность и т. называемый параллелизмъ — вотъ тѣ моменты, которые изучаются какъ въ наукѣ, такъ и въ философіи. Я не настаиваю на своемъ опредѣленіи философіи, ибо здѣсь оно не имѣетъ существеннаго значенія. Если тотъ способъ изученія или, вѣрнѣе, ту задачу изученія, которую я считаю собственно философскою, отнесутъ къ задачамъ науки же, — это не измѣнитъ общаго хода моего изложенія, ибо и я считаю философію только особымъ видомъ науки. Центръ тяжести лежитъ лишь въ томъ, что должно отличать этотъ способъ изученія явленій по реальнымъ отношеніямъ, свойственный наукѣ и философіи, какъ научной же дисциплинѣ, — отъ изученія явленій по ихъ сущности, какъ изученія метафизическаго. Что обозначаетъ собою такое изученіе явленій по ихъ сущности? Дѣло въ томъ, что научное изученіе разлагаетъ конкретные факты на отдѣльные элементы, рассматриваетъ указанная выше реальныя отношенія этихъ элементовъ, но совершенно не касается качества элементовъ, какъ такового, внѣ этихъ отношеній. Такое качество она рассматриваетъ какъ нѣчто простѣйшее, неразложимое,

какъ специфичность, во всякомъ случаѣ несводимую ни на какую другую. Она отлично видитъ, какъ взаимодействіе элементовъ одной или многихъ специфичностей проявляется подъ видомъ иной специфичности, но черезъ это она не считаетъ одну специфичность разложенною на другую, не считаетъ, что мы *поняли* происхожденіе одной специфичности изъ другой; само причинное послѣдованіе нисколько не носитъ въ себѣ сведенія одной специфичности къ другой такъ, чтобы мы могли совершенно замѣнить въ своемъ представленіи одну другою. Наука такое сведеніе считаетъ невозможнымъ. Но за это дѣло берется метафизика. Ей недостаточно того, что образъ міра разложенъ на составные элементы, установлена реальная связь послѣднихъ въ видѣ сосуществованія, послѣдовательности, причинности, параллелизма,—она спрашиваетъ дальше о томъ, что есть единое сущее, чему остальное служитъ проявленіемъ, спрашиваетъ, напримѣръ, существуетъ ли только идея, а матерія есть ея видимость, или обратно. Уже самая постановка этого вопроса содержитъ въ себѣ противорѣчіе, которое усиливается еще болѣе при попыткахъ его разрѣшенія. Именно, вопросъ этотъ предполагаетъ, очевидно, иное объясненіе одной специфичности изъ другой, нежели причинное; по существу дѣла послѣднее не должно имѣть мѣста въ метафизикѣ, такъ какъ причинное отношеніе можетъ существовать только между фактами, обладающими равными правами на существованіе, равно реальными, существо которыхъ не исчезаетъ при такомъ *причинномъ* объясненіи ихъ, не сводится одно на другое; метафизика мѣтитъ очевидно на что-то большее, чѣмъ такое объясненіе; а между тѣмъ иного объясненія одного явленія изъ другого, какъ установленіе реальной и въ томъ числѣ причинной связи между ними, мысль человѣческая не знаетъ. И вотъ метафизика, поставивъ себѣ задачу выше этихъ отношеній реальности, для разрѣшенія ея невольно обращается къ категоріямъ этой же реальности, и причиннымъ отношеніемъ объясняетъ то, что по самому существу поставленнаго вопроса должно быть выше причинности. На любой метафизической теоріи можно прослѣдить это беспомощное усиліе, мысля реальными отношеніями, стать выше ихъ.

Наука имѣетъ дѣло только съ фактами. Всякое научное объясненіе есть только изложеніе фактовъ и существующихъ между

ними реальныхъ отношеній сосуществованія, послѣдовательности, причинности и параллелизма. Наука не претендуетъ на то, чтобы объяснять «почему», а объясняетъ только «какъ». Самая причинность въ наукѣ не что иное, какъ только постоянная послѣдовательность. Когда она изслѣдуетъ рядъ явленій, происходящихъ въ одной и той же специфичности, напримѣръ — рядъ матеріальныхъ измѣненій, и ставитъ моменты этого ряда въ причинную связь, она вовсе не мечтаетъ проникнуть въ ту «святая святыхъ» явленій, гдѣ стало бы ясно, *почему* одно измѣненіе вытекаетъ изъ другого; она только устанавливаетъ общую, фактическую послѣдовательность этихъ измѣненій; каждый моментъ этого ряда стоитъ по отношенію къ предшествующему все-таки какъ нѣчто самостоятельное, возникновеніе котораго остается только *фактомъ*. Она не признаетъ этого возникновенія даже и тайной, ибо *знаніе* ни въ чемъ другомъ и не можетъ состоять, какъ въ констатированіи данной связи фактовъ. Она не знаетъ ни другого органа познанія, ни другого рода познанія, нежели тѣ, какіе проявляются въ ея дѣятельности. Поэтому-то, если она встрѣчается съ происхожденіемъ явленій одной специфичности изъ явленій другой, она не видитъ въ этомъ случаѣ никакой особенности, какой не было бы въ происхожденіи измѣненій одной и той же специфичности. Какъ тамъ, такъ и здѣсь она не можетъ сдѣлать невозможнаго т.-е., объяснить, *почему* изъ одного факта развивается другой; но какъ тамъ, такъ и здѣсь она отмѣчаетъ этотъ фактъ развитія и, если онъ общій, возводитъ его въ законъ. Объяснивъ *такимъ образомъ* историческое происхожденіе явленій одной специфичности изъ явленій другой, наприм., духовныхъ изъ матеріальныхъ, она вовсе не льститъ себя мыслью, что объяснила одну специфичность изъ другой, что теперь послѣдняя является сущностью, а первая только видимостью; ибо она отлично знаетъ, что всѣ явленія суть только видимость, только наше представленіе, — и вся разница между ними для науки можетъ быть лишь въ томъ, есть ли эта видимость субъективная или объективная, т.-е. личная или выработанная общимъ сознаніемъ; она нисколько черезъ это не становится матеріализмомъ, ибо отлично знаетъ, что матерія столько же продуктъ представленія, какъ и духъ. Встрѣчаясь съ фактомъ параллелизма, она не отдаетъ преимущества той или другой специфичности, явленія которыхъ совер-

шаются одновременно. Она не может приложить сюда не только той точки зрѣнія, по которой одна изъ этихъ специфичностей считается сущностью, другая видимостью, или той, по которой обѣ суть проявленія одной сущности,—но не можетъ приложить и собственной категоріи причинности, ибо отношеніемъ явленій здѣсь оказывается не послѣдовательность, а параллельность; и потому она опять-таки только констатируетъ этотъ фактъ параллелизма, смотря на явленія обѣихъ специфичностей, какъ на равноправныя. Въ этомъ случаѣ причиной послѣдующихъ измѣненій обѣихъ специфичностей она считаетъ предшествующее состояніе ихъ же обѣихъ. Если она встрѣчается съ такимъ фактомъ, что въ этомъ параллелизмѣ на извѣстномъ протяженіи обнаруживается пробѣлъ, напримѣръ, въ томъ же случаѣ отношенія матеріальнаго и духовнаго, она не колеблясь считаетъ явленія той специфичности, которая продолжаетъ существовать въ этомъ пунктѣ, причиною дальнѣйшихъ измѣненій обѣихъ специфичностей. Въ этомъ случаѣ она не относится предвзято ни къ одной изъ нихъ. Она не считаетъ возможнымъ, напримѣръ, чтобы чистыя душевныя явленія, безъ сопутствующихъ имъ матеріальныхъ, служили причиной измѣненія матеріальныхъ; но она признаетъ, что чистыя матеріальныя могутъ вызывать измѣненія духовныхъ; однако это вовсе не потому, чтобы она считала матеріальныя явленія сущностью, а психическія проявленіемъ,—это просто потому, что она нигдѣ никогда не встрѣчаетъ психическихъ явленій безъ сопутствія параллельныхъ имъ матеріальныхъ, и, слѣдовательно, не могла установить и *такой* причинной зависимости; тогда какъ, наоборотъ, она часто встрѣчаетъ чистыя матеріальныя явленія, изъ которыхъ развиваются затѣмъ духовныя,—слѣдовательно, она вправѣ говоритъ о *такой* причинной зависимости. Но и тамъ постольку, поскольку параллелизмъ осуществленъ, она считаетъ безразлично явленія той или другой специфичности причиной дальнѣйшихъ измѣненій въ нихъ обѣихъ, т.-е., собственно говоря, такую причиной являются совокупно измѣненія обѣихъ специфичностей; но такъ какъ измѣненія одной при параллелизмѣ предполагаютъ уже измѣненія другой, то въ этомъ случаѣ, говоря, наприм., о душевномъ вліяніи, само собою разумѣется и параллельное тѣлесное. Такъ, наука вполне признаетъ *причину* нашихъ движеній наши волевыя состоянія, подразумевая при этомъ, конечно, сопутствіе

послѣднимъ извѣстныхъ физическихъ состояній мозга; говоря о воспитаніи ребенка, она признаетъ силу и физическихъ, и духовныхъ воздѣйствій на духовную его жизнь, ибо каждое физическое воздѣйствіе, производя извѣстныя измѣненія въ нервной системѣ, *тѣмъ самымъ*, въ силу параллелизма, производитъ измѣненія и въ душевномъ его строѣ; и съ другой стороны, каждое нравственное воздѣйствіе входитъ въ ребенка не иначе, какъ въ параллельномъ сопутствіи физическихъ измѣненій въ нервной системѣ.

Таково отношеніе науки къ своему предмету. Я не говорю, что оно всегда и вездѣ осуществляется у научныхъ дѣятелей. Однако всѣ отступленія отъ этого научнаго идеала или должны быть отнесены къ метафизическимъ поползновеніямъ и составляютъ личную особенность того или другого дѣятеля, изглаживающуюся въ результатахъ общей научной работы, или суть только кажущіяся, являющіяся слѣдствіемъ неудачнаго выбора выраженной или образности языка.

Итакъ, я сказалъ, что понятіе «матеріализма» характеризуетъ извѣстный родъ метафизическаго воззрѣнія. То же примѣнимо и къ понятію спиритуализма, составляющему прямое противоположеніе матеріализму. Наукѣ съ тѣмъ и другимъ понятіемъ дѣлать нечего. Наука никогда не можетъ быть «монизмомъ». Какъ чисто эмпирическая дисциплина, она признаетъ равноправное *существованіе въ явленіяхъ* каждой специфичности, открываемой ею въ элементахъ бытія; поэтому она есть, если позволено будетъ такъ выразиться, *полнizmъ*, теорія *множественности*. По отношенію къ вопросу о духѣ и матеріи она есть *дуализмъ*. Это значитъ, что она признаетъ право за явленіями каждой изъ этихъ специфичностей входить въ цѣпь причинности. Отсюда слѣдуетъ, что характеръ метафизическихъ воззрѣній научнаго дѣятеля долженъ остаться безъ вліянія на его научную дѣятельность, если она остается *научной*; ибо метафизика и наука не имѣютъ никакихъ точекъ соприкосновенія между собою, точно такъ же, какъ не имѣютъ ихъ вѣра и наука. Будучи самымъ полнымъ матеріалистомъ въ метафизикѣ, т.-е. видя во всѣхъ духовныхъ фактахъ лишь проявленіе матеріальнаго, особую его функцію, въ изслѣдованіи научной причинности придется тѣмъ не менѣе остаться дуалистомъ, т.-е., признавать за этимъ проявленіемъ причинную силу; особенность мышленія матеріалиста въ этомъ случаѣ будетъ состоять лишь въ томъ, что онъ эту причинную

силу будетъ приписывать не самому проявленію, а кроющемуся подъ нимъ матеріальному процессу; но такъ какъ этотъ процессъ и его духовное проявленіе въ данномъ случаѣ неразрывны, то научное заключеніе вправѣ совершенно не считаться съ этой особенностью матеріалистическаго мышленія и приписывать причинную силу какъ той, такъ и другой сторонѣ явленія; реальное отношеніе фактовъ въ томъ и другомъ случаѣ останется то же. Еслибы такой научный дѣятель пытался примирить свои метафизическую и научную точки зрѣнія такимъ образомъ, что ставилъ бы одну специфичность (самую специфичность, а не явленія ея) въ причинную зависимость отъ другой, — онъ былъ бы непослѣдовательнымъ метафизикомъ (какова и есть метафизика вообще), онъ переносилъ бы научную категорію въ сферу метафизики; еслибы онъ, наоборотъ, перенесъ въ научную область метафизическія отношенія специфичностей, пытался бы одну разложить на другую, — онъ науку сдѣлалъ бы метафизикою. Ему остается, слѣдовательно, не приводить въ соприкосновеніе эти двѣ несоединимыя сферы, и въ области науки не пытаться быть монистомъ, такъ какъ наука этого не допускаетъ. Монизмъ въ наукѣ есть метафизика въ наукѣ, есть разрушеніе науки. Поясню еще разъ. *Метафизическій* монизмъ наука терпитъ, ибо онъ остается безъ всякаго вліянія на научное изслѣдованіе; но *научнаго* монизма наука не признаетъ, онъ есть *contradictio in adjecto*. метафизическое мышленіе подъ вѣвѣской научнаго.

Общій результатъ тотъ, что, признавая за духовными явленіями причинную силу, именно силу вызывать измѣненія какъ въ духѣ, такъ и въ матеріи, — наука нисколько не думаетъ спорить съ метафизическимъ воззрѣніемъ, по которому духовное есть только проявленіе матеріальной сущности; ибо разъ оно есть только проявленіе, то, говоря о немъ, мы тѣмъ самымъ говоримъ и о содержащейся подъ нимъ сущности. И съ другой стороны, признавая за матеріальными явленіями такую же силу производить измѣненія какъ въ матеріи, такъ и въ духѣ, — наука нисколько не пытается отрицать спиритуалистическаго воззрѣнія, по которому матеріальное есть только проявленіе духовнаго, ибо именно потому, что оно есть проявленіе извѣстной духовной сущности, матеріальное и получаетъ причинную силу. Мышленіе науки есть эмпирической дуализмъ, не затрогиваемый ни тою, ни другою метафизическою системою.

## III.

Итакъ, чѣмъ же хочетъ быть экономическій матеріализмъ? Полагаю, я не ошибусь, если признаю его *научною теоріей*, если отнесу всѣ его попытки представить себя какъ *монизмъ*, всѣ его попытки говорить о единомъ истинномъ, протекающемъ въ основѣ всѣхъ общественныхъ явленій, — къ области недоразумѣнія или неточной фразировки. Занявъ такую метафизическую позицію, экономическій матеріализмъ былъ бы неприступенъ для научной атаки, но онъ былъ бы и безвреденъ для науки, ровно ничего не измѣняя въ выводахъ и результатахъ послѣдней. Но экономическій матеріализмъ хочетъ вліять на научные выводы, хочетъ указать путь научному изслѣдованію и практической дѣятельности, — и въ этомъ смыслѣ онъ не можетъ быть ничѣмъ инымъ какъ научною теоріей, имѣющей дѣло съ научною причинностью, а не съ метафизическимъ отношеніемъ сущности и видимости, или, точнѣе, онъ есть философская теорія, поскольку подъ философіей мы разумѣемъ то же изученіе явленій по реальнымъ отношеніямъ. Такимъ образомъ, эта теорія должна оставить всякія претензіи опереться на соображенія метафизическаго характера, на свое родство съ метафизическимъ матеріализмомъ. Какъ научная или научно-философская, она должна быть дуализмомъ, должна признать равноправное значеніе въ исторической жизни специфичностей духовной и матеріальной. Пусть приверженецъ экономическаго матеріализма будетъ въ то же время метафизикомъ-матеріалистомъ, пусть онъ признаетъ, что подъ всѣми духовными общественными явленіями протекаетъ матеріальная ихъ основа, единственное дѣйствительное бытіе. Но, рассуждая какъ научный дѣятель, онъ долженъ будетъ признать причинную силу равно за всѣми проявленіями этого единого начала, слѣдовательно — за духовными, какъ и за матеріальными, и именно потому, что духовное есть вѣдь, по его мнѣнію, ничто иное, какъ матеріальное. Онъ долженъ признать въ жизни общества причинную силу за всѣми душевными настроеніями, стремленіями, идеалами, потому что въ существѣ всѣ эти настроенія, стремленія, идеалы суть ничто иное, какъ матеріальныя измѣненія нервной системы. Онъ долженъ признать такую же причинную силу за всѣми политическими проявленіями, также за волею отдѣльныхъ лич-



ностей, ибо всѣ эти проявленія суть на дѣлѣ опять-таки только матеріальныя измѣненія—единое сущее по его теоріи. Равнымъ образомъ можно быть метафизикомъ - идеалистомъ, оставаясь экономическимъ матеріалистомъ; пусть всѣ матеріальныя явленія суть только проявленія идеи, пусть только идея имѣетъ причинную, движущую силу, но именно потому, что матеріальное есть идейное,—потому и оно получаетъ такую же причинную силу.

Итакъ, экономическій матеріализмъ, какъ научная теорія, долженъ ставить себѣ не такой вопросъ: что есть сущность явленій?—а иной: какому изъ проявляющихся въ общественной жизни факторовъ принадлежитъ большее направляющее значеніе, большая движущая сила, большее участіе въ причинной цѣпи? Этотъ вопросъ будетъ совершенно научнымъ, аналогичнымъ тому, какой ставить себѣ, напримѣръ, физиологъ, изучая взаимное отношеніе различныхъ функций въ организмѣ и давая однимъ первенствующую, другимъ—подчиненную роль. Будемъ разсуждать съ точки зрѣнія метафизика-матеріалиста. Всѣ факторы общественной жизни по сущности суть матеріальныя; но они имѣютъ различную видимость, смотря по различнымъ свойствамъ протекающаго подъ ними матеріальнаго процесса; мы встрѣчаемъ въ общественной жизни наиболѣе грубыя матеріальныя явленія, какъ условія окружающей природы и пр., болѣе тонкія, какъ процессы приспособленія организмовъ къ этой средѣ, ассимиляція ими ея элементовъ, питаніе организмовъ, которое есть извѣстный родъ взаимодействія организмовъ съ этою средою; далѣе, есть еще болѣе тонкіе матеріальныя процессы, совершающіеся въ самомъ организмѣ, взаимодействіе его соковъ, тканевыхъ элементовъ и пр.; есть, наконецъ, тончайшія матеріальныя измѣненія въ нервной системѣ, которыя достигаютъ видимости, вовсе не присущей болѣе грубымъ матеріальнымъ явленіямъ,—видимости духовныхъ явленій. Далѣе, образуются цѣлыя ассоціаціи личностей, извѣстныя учрежденія, общественныя органы и пр.,—но что все это такое, какъ не извѣстная психическая связь отдѣльныхъ личностей между собою,—связь, подъ которою протекаетъ жизнь единаго начала, матеріальной субстанціи, матеріальныхъ измѣненій въ нервной системѣ этихъ личностей? Итакъ, мы имѣемъ различныя проявленія этого единаго начала, обязанныя различнымъ процессамъ въ этой самой основной субстанціи.

Вполнѣ научно будетъ спросить, какое изъ этихъ проявленій или какой видъ матеріальнаго процесса, лежащаго подъ этими проявленіями, имѣетъ въ общественной жизни тамъ или здѣсь, или всюду и всегда наибольшую причинную силу. Принадлежитъ ли она главнымъ образомъ грубымъ матеріальнымъ условіямъ внѣшней среды, физиологіи ли человѣка. дѣятельности нервной системы въ ея высшемъ развитіи, проявляющейся какъ душевная дѣятельность отдѣльнаго человѣка, организованной ли дѣятельности нервныхъ системъ личностей, связанныхъ въ извѣстныя ассоціаціи, учрежденія и пр.? На этотъ именно вопросъ и отвѣчаетъ экономическій матеріализмъ, какъ научная теорія.

Но совершенно тѣ же вопросы можетъ поставить себѣ и метафизикъ-спиритуалистъ или идеалистъ, если онъ хочетъ подвергнуть соотношеніе общественныхъ силъ научному изслѣдованію. И для него мы имѣемъ различныя проявленія духовнаго или идейнаго начала въ различныхъ, сначала грубо-матеріальныхъ формахъ, затѣмъ въ животныхъ, нервныхъ и душевныхъ процессахъ. И онъ долженъ быть здѣсь дуалистомъ,—и спрашивать себя о томъ, какое изъ этихъ отдѣльныхъ проявленій имѣетъ въ общественной жизни въ томъ или другомъ случаѣ наибольшую силу, а не о томъ, какое начало имѣетъ исключительную силу по своей специфичности.

Отвѣтъ на этотъ вопросъ можетъ быть данъ тоже только на дуалистической научной почвѣ и можетъ быть полученъ только путемъ научнаго изслѣдованія фактовъ.

Поскольку экономическій матеріализмъ долженъ быть научною теоріей, постольку и выпавшее на его долю названіе не можетъ быть признано удачнымъ. Въ общемъ эта теорія есть теорія историческаго развитія, принимающая за главную движущую силу въ этомъ развитіи сначала чисто-природныя условія и отношенія къ природѣ въ добываніи пищи и удовлетвореніи другихъ матеріальныхъ потребностей, затѣмъ, по мѣрѣ развитія общества,—слагающіяся уже внутри его подъ вліяніемъ развитія производительныхъ силъ экономическія отношенія въ производствѣ предметовъ потребленія. Значитъ, главною дѣйствующею силой въ исторической жизни эта теорія признаетъ экономическій факторъ, почему она и заслуживала бы названія «историческаго экономизма».

## IV.

Такимъ образомъ. первое предложеніе, которое должно быть сдѣлано противникамъ историческаго экономизма—отказаться отъ внесенія субъективизма въ науку; первое предложеніе его защитникамъ—точно опредѣлить себя, какъ научную теорію, и отказаться отъ всякихъ метафизическихъ ссылокъ, дѣлались ли онѣ сознательно или только по недоразумѣнію. Только на почвѣ чисто-научнаго изслѣдованія возможно соглашеніе.

Пусть не припишутъ мнѣ мысли, отъ которой я далекъ. Я не думаю упрекать первую сторону въ томъ, что она вообще уклонилась отъ чистоты научнаго изслѣдованія, вторую—въ томъ, что она вполне опирается на метафизическое основаніе. Я знаю, что большинство работъ того и другого направленія построены научнымъ образомъ. Но я думаю, что у перваго направленія есть такіе слабо обоснованные въ научномъ отношеніи пункты, въ которыхъ легко и незамѣтно совершается переходъ за предѣлы объективизма, у второго—такіе, гдѣ научная теорія не прочь искать поддержки въ метафизическомъ основаніи. Эти-то пункты и составляютъ *locus minoris resistentiae* каждаго направленія, они-то вызываютъ главныя нападки со стороны противниковъ, которые въ жару спора готовы видѣть въ этихъ слабыхъ пунктахъ чуть не всю сущность враждебнаго направленія. Благодаря этому, споръ сходитъ съ своей научной почвы, гдѣ оба направленія могли бы работать совмѣстно. Вотъ я и хотѣлъ бы обратить вниманіе на необходимость устраненія такихъ ненормальныхъ экскурсій въ не-научную сторону, и въ особенности не могу не протестовать противъ возведенія такой аномаліи въ руководящій принципъ общественной науки, какъ это сдѣлано г. Карѣвымъ. У экономическихъ матеріалистовъ мы не находимъ такого возведенія въ принципъ случайныхъ не-научныхъ уклоненій; но эти уклоненія существуютъ, и причина лежитъ въ упомянутомъ *locus minoris resistentiae* этой теоріи. Именно, въ этой теоріи нужно различать двѣ точки зрѣнія, которыя обычно смѣшиваются или сливаются другъ съ другомъ, но которыя не суть ни одна и та же, ни логическое послѣдствіе одна другой. Первая точка зрѣнія состоитъ въ убѣжденіи, что, по крайней мѣрѣ, для извѣстныхъ періодовъ, *сознательное воздѣйствіе* лицъ и общества на выработку какъ собственно производственныхъ формъ, такъ

и вообще социальныхъ отношеній, отсутствуетъ; такіе сознательные идеалы сами являются слѣдствіемъ извѣстныхъ производственныхъ формъ, вырабатываются въ цѣляхъ этихъ же формъ и приводятъ къ результатамъ, которые нужны именно для того или иного развитія этихъ формъ, а совсѣмъ не къ тѣмъ, которые имѣлись въ виду; это и понятно, ибо лица и общества имѣютъ обыкновенно вовсе не соответствующія дѣйствительности представленія о существующихъ общественныхъ и, въ частности, экономическихъ отношеніяхъ. Лишь тогда, когда въ представленіи массъ и личностей явится точное отраженіе дѣйствительнаго,—тогда будетъ возможно воздѣйствіе идеаловъ на дѣйствительность, ибо эти идеалы будутъ тогда точно согласованы съ ходомъ самой дѣйствительности, такъ что тутъ будетъ не столько воздѣйствіе, сколько согласованіе. Къ этой точкѣ зрѣнія, съ нѣкоторыми ограниченіями, можно присоединиться, и собранные въ этомъ направленіи факты съ достаточною силой подтверждаютъ ее. Но къ ней обычно присоединяется другая, гораздо менѣе обоснованная. Эта другая точка зрѣнія утверждаетъ, что не только происхожденіе всѣхъ политическихъ, правовыхъ и идейныхъ формъ имѣетъ начало въ производственныхъ отношеніяхъ,—что опять-таки въ значительной степени вѣрно,—но и дальнѣйшее развитіе ихъ, въ каждой точкѣ этого развитія, происходитъ не подъ вліяніемъ ихъ собственнаго предшествующаго состоянія и даже не взаимодѣйствіемъ этого состоянія съ производственными отношеніями,—а опять-таки исключительно подъ вліяніемъ послѣднихъ, всецѣло его опредѣляющихъ. Этимъ, слѣдовательно, отрицается причинная сила такихъ факторовъ (политическихъ, правовыхъ, идейныхъ) не только въ томъ смыслѣ, что результаты ихъ дѣйствія не тѣ, какіе сознательно въ каждомъ случаѣ имѣются въ виду, но и въ томъ, что эти факторы не могутъ имѣть *никакого* причиннаго вліянія на дальнѣйшій ходъ событій; кромѣ того, въ которомъ выражается всецѣло вліяніе вызвавшихъ ихъ производственныхъ нормъ. Это еще не есть, конечно, метафизическое отрицаніе дѣйствительнаго бытія этихъ факторовъ, но мы видимъ, какъ близко это ограниченіе ихъ причинной силы подошло къ полному ея отрицанію. Для экономического матеріализма такое ограниченіе совершенно послѣдовательно; ибо если онъ допустить возможность на извѣстномъ пунктѣ самостоятельнаго роста

какого-либо изъ этихъ факторовъ, или, по крайней мѣрѣ, такого роста, который только въ прошломъ былъ опредѣленъ производственными нормами, теперь же начинаетъ жить рядомъ съ ними и независимо отъ нихъ, или взаимодействуя съ ними какъ самостоятельное начало, а не только какъ выраженіе *одновременно съ нимъ существующихъ* производственныхъ нормъ,— необходимо нужно будетъ допустить возможность того, что такой факторъ, выросши въ значительную самостоятельную силу, самъ станетъ вліять и опредѣлять производственныя нормы и другія общественныя отношенія. Поэтому-то экономическій материализмъ и стремится ограничить причинную силу такихъ факторовъ до *minimum'a*. Однако ясно, что, оставаясь на чисто-научной почвѣ, онъ не можетъ свести ее къ нулю,—а безъ этого его теорія всегда остается уязвимою; кромѣ того, и самое ограниченіе причинной силы этихъ факторовъ до *minimum'a* встрѣчаетъ противодѣйствіе съ чисто-научной точки зрѣнія, не можетъ быть подтверждено фактами и противорѣчитъ большинству наблюдающихся наукой явленій взаимодействія. Вотъ почему именно въ этомъ пунктѣ экономическій материализмъ и чувствуетъ потребность искать опоры въ чемъ-то другомъ и не прочь, хотя и въ неясной формѣ, сдѣлать ссылку на механическое, т.-е. чисто матеріальное пониманіе причинности. Укажемъ хотя бы на г. Бельтова, который полагаетъ, что экономическій материализмъ не можетъ найти *механическаго* объясненія исторіи лишь по временной своей слабости для рѣшенія этого вопроса («Монистическій взглядъ на исторію», стр. 281), и слѣдовательно, такое объясненіе признаетъ идеальною цѣлью теоріи. Точно также и противники этой теоріи не-прочь если не отождествлять ее съ философскимъ (собственно метафизическимъ) материализмомъ, то во всякомъ случаѣ видѣть между этими теоріями близкое родство (Гольцевъ: «Объ экономическомъ материализмѣ», «Русская Мысль» 1896 г., апрѣль, стр. 130). Всѣ такія экскурсіи въ область метафизики, какъ сказано, я считаю нежелательными въ интересахъ самого экономическаго материализма, какъ научной теоріи.

Обратимся же теперь собственно къ научной сторонѣ этой теоріи. Не трудно видѣть, въ чемъ состояла основная ошибка ея творца. Онъ, который неутомимо боролся противъ догматизма и склонности къ «вѣчнымъ» категоріямъ, который старался вся-

кое экономическое явление провести черезъ его эволюціонныя фазы и понять такимъ образомъ это явление въ его идеѣ, въ его исторической цѣлокупности, — онъ не провелъ своего взгляда въ полной послѣдовательности и въ фактѣ господства производственныхъ нормъ надъ общественной жизнью не усмотрѣлъ тоже историческаго явленія, которое можетъ развиваться и исчезать, какъ и все другое въ исторіи. Поскольку онъ говорилъ о томъ, что совершилось, онъ былъ правъ въ значительной мѣрѣ. Но онъ повторилъ ошибку Смитовой школы. Та — буржуазное производство, изученное ею, приняла за вѣчную норму. Марксъ указалъ его историческій характеръ, но зато господство экономическаго фактора въ общественной жизни принялъ за вѣчную норму. По крайней мѣрѣ, мы не встрѣчаемъ у него оговорокъ по этому поводу. Обширность задачи, принятой имъ на себя, вполнѣ оправдываетъ его въ этой ошибкѣ. Но мы можемъ смотрѣть на дѣло шире и естественно не допускаемъ, чтобы въ столь сложной области явленій, какова общественная жизнь въ ея историческомъ развитіи, можно было допустить исключительное преобладаніе одного фактора. А priori мы уже предполагаемъ, что въ разныя эпохи и при различныхъ условіяхъ на первый планъ долженъ выдвигаться то тотъ, то другой факторъ изъ всѣхъ, активно участвующихъ въ общественной жизни. Это априорное допущеніе рѣшительно подтверждается и историческими фактами.

Исслѣдуемъ предметъ ближе. Общество есть истинный организмъ, поскольку подъ организмомъ должно разумѣть такую сложную конкретность, въ которой отдѣльныя слагающія вошли въ прочную комбинацію, выдѣлившуюся тѣмъ самымъ изъ окружающей среды и получившую способность взаимодействовать съ послѣднею какъ цѣлое, способность вырабатывать въ себѣ извѣстную равнодѣйствующую. Такое опредѣленіе организма будетъ шире общепринятаго, въ которомъ организмъ неправильно опредѣляется только какъ биологическій. Общественный организмъ не есть биологическій, онъ не только сложнѣе послѣдняго, но и носитъ въ себѣ такія черты, которыхъ не можетъ быть въ биологическомъ, ибо его основные элементы суть не тѣ, какіе въ послѣднемъ. Поэтому переносить законы биологическаго организма на общественный совершенно неумѣстно и ошибочно. Но еще болѣе неумѣстно изъ боязни такого перенесенія отри-

пать характеръ организма за обществомъ. Существуютъ различные виды организмовъ; одинъ изъ этихъ видовъ есть общественный организмъ \*).

Развитіе различныхъ видовъ организма частью идетъ въ каждомъ случаѣ своеобразнымъ путемъ, частью имѣетъ общія для всѣхъ видовъ черты. Эти общія черты, насколько даетъ возможность прослѣдить ихъ научный опытъ, можно сгруппировать слѣдующимъ образомъ. Постепенно усиливается связь между собою послѣднихъ элементовъ организма (каковы бы эти элементы ни были),—и функція каждаго изъ нихъ болѣе и болѣе связывается съ функціей организма какъ цѣлаго, болѣе и болѣе воздѣйствуетъ на эту общую функцію и сама подчиняется ея воздѣйствію. Внутренніе процессы въ организмѣ, т.-е. взаимодействие его элементовъ, усложняются и утончаются во всѣхъ направленіяхъ, перестаютъ быть простымъ продолженіемъ и повтореніемъ процессовъ внѣшней среды и продолженіемъ процессовъ отношенія съ этой внѣшней средой, а становятся болѣе и болѣе самостоятельными, болѣе и болѣе доминирующими надъ этими послѣдними. Приобрѣтается все большая независимость отъ внѣшней среды, большая и большая способность извлекать изъ нея питательный матеріалъ, въ извѣстной мѣрѣ независимо отъ тѣхъ свойствъ, въ которыхъ онъ ею предлагается. Сложность внутреннихъ процессовъ побѣждаетъ простоту внѣшнихъ и тѣхъ, которые совершаются на границѣ организма и внѣшней среды. Каждый организмъ есть самъ произведеніе внѣшней среды, ея извѣстное видоизмѣненіе, — въ ней онъ зародился, изъ нея получаетъ матеріалы для питанія и роста. Поэтому онъ не можетъ стать совершенно независимымъ отъ этой среды. Но относительная независимость тѣмъ не менѣе постепенно увеличивается. Часть элементовъ этой среды постоянно вводится въ организмъ и уподобляется имъ,—но при постепенномъ развитіи организма этотъ процессъ, который сначала всецѣло происходилъ по законамъ внѣшней среды и подъ ея давленіемъ, теперь становится все болѣе проникнутымъ самодѣятельностью организма; элементы среды при усвоеніи ихъ организмомъ испы-

\*) Вундтъ считаетъ его *психическимъ* организмомъ; но мы не знаемъ чисто-психическихъ организмовъ, и въ обществѣ находятся въ живой комбинаціи не одни психическіе, но и матеріальные элементы.

тываютъ большее и большее воздѣйствіе со стороны специфическихъ свойствъ послѣдняго, переработка ихъ становится все болѣе активной въ томъ смыслѣ, что организмъ налагаетъ на нее печать своихъ внутреннихъ, особенныхъ функций, теперь уже совершенно не похожихъ на функціи внѣшней среды. Для такого *уподобленія* внѣшняго питательнаго матеріала элементы организма входятъ между собою въ спеціальныя отношенія, вырабатываютъ въ себѣ спеціальныя функціи. По мѣрѣ того, какъ такимъ образомъ организмъ становится все болѣе независимымъ отъ сосуществующихъ ему свойствъ внѣшней среды,—внутри его между элементами осуществляются особенныя дѣятельности, совершенно уже удаленныя отъ процесса грубаго питанія прямо отъ внѣшней среды, развиваются въ немъ тонкіе матеріальные процессы, посредствомъ которыхъ это господство организма надъ внѣшнею средой и надъ условіями пассивнаго обмена матеріи съ этою средой все болѣе усиливается. Организмъ, хотя *въ прошломъ* и выросшій изъ внѣшней среды, получаетъ такія тонкія матеріальныя орудія для борьбы съ *настоящими* условіями этой среды, въ которыхъ мы не видимъ даже прямой связи съ этимъ ихъ назначеніемъ и которыя кажутся какъ бы органами особенныхъ спеціальныхъ функціи,—а между тѣмъ и они выросли исключительно въ цѣляхъ самосохраненія организма. Но теперь это самосохраненіе не сводится къ пассивному воспріятію изъ природы элементовъ питанія, а есть совершенно своеобразное проявленіе сложной и тонкой жизнедѣятельности организма. Первоначальная простая функція питанія развивается въ тысячи сложнѣйшихъ функціи, и эти послѣднія, хотя составляютъ результатъ развитія одной простѣйшей, начинаютъ теперь, тѣмъ не менѣе, доминировать надъ нею и направлять ее по тѣмъ путямъ, которые диктуются ими.

Провѣримъ теперь всѣ эти черты на развитіи общественнаго организма. Человѣческое общество, какъ и всякій другой организмъ, состоитъ, во-первыхъ, изъ извѣстныхъ элементовъ. клѣточекъ,—въ данномъ случаѣ организованныхъ и сознательныхъ личностей; во-вторыхъ, изъ извѣстной неорганизованной среды, которая заполняетъ промежутки между этими клѣточками и доставляетъ матеріаль для питанія ихъ. Эта среда не есть чисто внѣшній, чуждый организму дѣятель, а есть нѣчто уже извлеченное изъ внѣшней, окружающей организмъ среды и



въ извѣстной степени уже приспособленное организмомъ къ его потребностямъ. Воспринятый изъ внѣшней природы матеріаль въходитъ внутрь общественнаго организма, не превращаясь еще въ живую матерію клѣточекъ, и располагается между послѣдними, а не внутри ихъ. Этой *внутренней*, какъ ее можно назвать въ отличіе отъ окружающей природы, *средой* является для общественнаго организма его экономическое богатство, — продуктъ природы, но уже переработанный дѣятельностью клѣточекъ — личностей. Наконецъ, *внѣшняя* среда, природа, является третьимъ дѣятелемъ въ жизни организма. Дѣятельность клѣточекъ-личностей, въ сложномъ ихъ взаимодействіи между собою, извлекаетъ питательный матеріаль изъ внѣшней среды, помещаетъ его, послѣ извѣстной переработки, во внутреннюю среду и оттуда уже извлекаются каждой клѣточкой необходимыя для нея непосредственно питательныя вещества, превращающіяся въ живое тѣло клѣточки — личности. Всѣ эти три дѣятеля суть матеріальные, и въ ихъ взаимодействіи, какъ матеріальныхъ, мы находимъ полное осуществленіе причинной, естественной дѣятельности, исключаяющей всякую телеологию. Здѣсь нѣтъ перерывовъ. Матеріальное изъ внѣшняго міра вводится сначала въ междуклѣточные пространства, затѣмъ внутрь самыхъ клѣточекъ, гдѣ этотъ процессъ продолжается далѣе, выражаясь въ различномъ измѣненіи самихъ клѣточекъ и въ различныхъ матеріальныхъ же взаимодействіяхъ клѣточекъ между собою. Это и есть все содержаніе общественной жизни, представленное какъ матеріальное. При этомъ мы должны различать, во-первыхъ, прямое взаимодействіе клѣточекъ общества съ внѣшнею средой, — наиболѣе грубыя матеріальныя функціи, состоящія, съ одной стороны, въ воздѣйствіи среды на клѣточки, съ другой — въ воздѣйствіи клѣточекъ на среду и во введеніи ея элементовъ внутрь общественнаго организма; во-вторыхъ, взаимодействіе клѣточекъ съ внутреннею средой, т.-е. извѣстное *распределеніе* ея между клѣточками; въ-третьихъ, наконецъ, взаимодействіе клѣточекъ между собою, — слѣдовательно, прямое, безъ участія среды, или посредственное, при участіи послѣдней, ихъ вліяніе другъ на друга, распространеніе тѣхъ или другихъ измѣненій и движеній съ одной на другую, переработка ихъ внутренняго строенія не подъ вліяніемъ простаго питанія, а подъ вліяніемъ взаимныхъ функцій. Взаимодействіе клѣточекъ съ внѣшней сре-

дой, поскольку оно приводитъ къ превращенію предметовъ природы въ экономическое богатство общества, можетъ быть названо процессомъ *внѣшняго питанія*; взаимодействіе живыхъ клѣточекъ-личностей съ такими уже приобретенными экономическими богатствами въ смыслѣ распредѣленія послѣднихъ между собою—процессомъ *внутренняго питанія*; наконецъ, спеціальныя измѣненія въ этихъ клѣточкахъ подъ вліяніемъ ихъ взаимодействія между собою или вызывающія это взаимодействіе,—процессомъ *спеціализованнаго питанія*, ибо, хотя при этомъ въ сущности происходятъ процессы усвоенія и переработки матеріи и различныхъ видовъ физической энергіи, аналогичныя питанію вообще, однако связанныя съ этимъ измѣненія въ строеніи и дѣятельности клѣточекъ принимаютъ столь спеціальныя формы, что послѣднія выступаютъ на первый планъ какъ таковыя.

Хотя мы и сказали, что въ этихъ процессахъ осуществляется все содержаніе общественной жизни, тѣмъ не менѣе можетъ быть замѣчено, что цѣпь процессовъ, совершающихся въ тѣлѣ общества, исчислена нами не полно. Именно, послѣ того какъ элементы внѣшней среды извлечены изъ природы, переработаны и распредѣлены между клѣточками-личностями, — они должны быть еще *потреблены* этими клѣточками, т.-е., питательный матеріалъ долженъ войти внутрь каждой клѣточки, для того чтобы послѣ того въ клѣточкахъ могли происходить и развиваться явленія спеціальнаго питанія, т.-е., тонкое матеріальное взаимодействіе ихъ между собою; такимъ образомъ, почва для этого взаимодействія должна создаваться путемъ питанія каждой отдѣльной клѣточки изъ внутренней среды. Но дѣло въ томъ, что не все, совершающееся въ тѣлѣ общества, есть процессъ общественный. Личное питаніе клѣточки есть процессъ чисто биологическій,—почему и исключается изъ цѣпи общественныхъ явленій, какъ исключаются изъ цѣпи биологическихъ явленій процессы чисто-физическіе и химическіе, въ ходѣ которыхъ не проявляется участіе биологическаго организма. На этомъ же основаніи и въ тѣхъ процессахъ, которые перечислены какъ общественныя, къ таковымъ относится лишь та ихъ сторона, которая является результатомъ общественной, а не личной дѣятельности. Такъ, на примѣръ, самый процессъ внѣшняго питанія не разсматривается какъ общественный, поскольку личность

не пользуется при немъ никакими физическими и психическими средствами, выработанными подъ вліяніемъ общественной функціи.

Тѣмъ не менѣе *продукты* этого личнаго питанія, въ смыслѣ выработанныхъ чисто-біологически извѣстныхъ матеріальныхъ и психическихъ свойствъ клѣточекъ-личностей, не будучи сами общественными продуктами, тѣмъ не менѣе дополняютъ ту причинную связь событій, которая проявляется въ цѣльной жизни общества. Во-первыхъ, въ самомъ началѣ общественныя отношенія вырабатываются изъ этихъ біологическихъ продуктовъ; во-вторыхъ, и въ дальнѣйшей жизни общества, общественныя функціи развиваются не исключительно однѣ изъ другихъ, — функція внутренняго питанія изъ внѣшняго, функція специализованнаго питанія изъ внутренняго, — а все-таки еще при значительномъ участіи продуктовъ этого біологическаго элемента. При этомъ біологическіе продукты или дѣйствуютъ прямо какъ таковые, вліяя уже на существующія общественныя координаціи, или сами предварительно слагаются въ простѣйшія общественныя координаціи и воздѣйствуютъ на остальную общественную жизнь уже въ этомъ видѣ. Чѣмъ далѣе развивается общественная жизнь, тѣмъ меньшее и меньшее воздѣйствіе оказываютъ на нее эти біологическіе продукты, ибо количество ихъ уменьшается, такъ какъ постепенно большинство личныхъ функцій пріобрѣтаютъ общественный характеръ.

Въ общественномъ организмѣ совершается такое же развитіе въ направленіи самоопредѣленія, какъ и въ другихъ видахъ организмовъ. И это развитіе самоопредѣленія состоитъ именно, съ одной стороны, въ постоянномъ ослабленіи воздѣйствія чисто-біологическаго фактора на общественную жизнь, съ другой — въ постепенномъ выдвиганіи на первый планъ въ числѣ направляющихъ факторовъ все болѣе и болѣе совершенныхъ общественныхъ функцій. На первой ступени общественной жизни, только-что возвысившейся надъ чисто-біологическимъ существованіемъ, когда еще только нѣкоторыя изъ біологическихъ функцій пріобрѣли общественный характеръ, — надъ этими еще слабыми зачатками общественности всецѣло господствуютъ какъ оставшіяся еще біологическія функціи клѣточекъ-личностей, такъ и функція внѣшняго питанія, поскольку она стала общественною. На этой ступени функціи внутренняго и специа-

лизованнаго питанія не создали еще своихъ продуктовъ, которые могли бы равноправно выступить въ дѣйствіе рядомъ съ тѣми агентами, которые участвуютъ во внѣшнемъ питаніи; изъ послѣднихъ же главными являются условія внѣшней природы. Эти послѣднія, совмѣстно съ собственно-біологическими свойствами личностей-клеточекъ, и суть здѣсь основной факторъ, обуславливающий то направленіе, въ какомъ складываются добываніе обществомъ средствъ существованія, а затѣмъ и остальные общественныя дѣятельности. Итакъ, біологическія и природныя условія направляютъ въ это время общественную жизнь. Но въ это же время, рядомъ съ функціею внѣшняго питанія, существуютъ, хотя и въ зачаточной формѣ, и функціи внутренняго и специализованнаго питанія. Именно, уже въ это время зараждается извѣстный общественный способъ распредѣленія добываемаго богатства и вызывается извѣстная общественно-координированная мозговая работа, направленная на улучшеніе и облегченіе способовъ добыванія средствъ существованія, связанная съ ихъ распредѣленіемъ, а равнымъ образомъ развившаяся изъ тѣхъ зачатковъ психической (мозговой) жизни, которые связаны съ условіями чисто-біологическаго существованія. Но въ это время та и другая функція мало еще опредѣляются самимъ общественнымъ организмомъ. Функція распредѣленія происходитъ частію подъ вліяніемъ самаго способа добыванія средствъ отъ природы, частію подъ вліяніемъ біологическихъ факторовъ, каковыми здѣсь являются факторъ насилія и половой факторъ. Эти же послѣдніе частью сами начинаютъ обобществляться, при чемъ изъ перваго развиваются военныя организаціи, изъ втораго родственныя и затѣмъ гражданственныя связи, — и въ такомъ видѣ еще болѣе воздѣйствуютъ на общественную функцію распредѣленія. Функція специализованнаго питанія, т.-е., извѣстныя психическія общественныя координаціи, тоже развивается тогда изъ простѣйшихъ, біологическихъ зачатковъ психизма, въ видѣ первобытныхъ чувствованій и представленій, возникшихъ при простомъ взаимодействіи съ природой, при дѣйствіи указанныхъ біологическихъ факторовъ насилія и полового, причемъ самое обобществленіе послѣднихъ было связано именно съ извѣстнымъ развитіемъ общественной психической координаціи. Изъ всѣхъ этихъ элементовъ вырастаютъ примитивныя вѣрованія, слагающіяся затѣмъ въ религіозныя установленія, народныя

идейныя и нравственныя воззрѣнія, обычныя и правовыя нормы, политическія учрежденія.

Оставляя, пока въ сторонѣ эту высшую общественную функцію, функцію спеціальнаго питанія, мы видимъ, что функція внутренняго питанія.—общественное распредѣленіе добываемыхъ отъ природы средствъ существованія,—въ это время не имѣетъ еще собственнаго самостоятельнаго развитія и подчиняется главнымъ образомъ влиянію біологическихъ факторовъ въ извѣстной степени ихъ обобществованія, — въ видѣ военныхъ насилій, захватовъ земельной территоріи, происходящихъ при содѣйствіи тѣхъ еще мало-развитыхъ политическихъ и иныхъ установленій, которыя на этой ступени сами являются еще прямымъ продуктомъ этихъ біологическихъ факторовъ. *Создается извѣстное распредѣленіе владѣнія*, которое теперь само начинаетъ служить исходною точкой для распредѣленія доходовъ общества.

Теперь мы имѣемъ, слѣдовательно, на-лицо уже иныя условія общественнаго существованія. Разъ образовалось извѣстное распредѣленіе наличныхъ богатствъ, въ особенности земельной территоріи, — эти нормы владѣнія выступаютъ уже новымъ факторомъ въ дѣлѣ добыванія и распредѣленія продуктовъ. Съ другой стороны, образование къ этому времени значительнаго количества уже накопившихся богатствъ въ видѣ этихъ продуктовъ, приспособленныхъ къ дальнѣйшему производству, и, рядомъ съ этимъ, выработка извѣстныхъ способовъ добыванія средствъ отъ природы, имѣетъ результатомъ то, что не одни только природныя условія опредѣляютъ теперь возможность и степень этого добыванія, но оно подчиняется именно этой степени развитія производительныхъ силъ, выраженной въ наличности матеріальныхъ средствъ общества и извѣстной направленной къ этому добыванію общественной нервной организаціи.

Теперь, очевидно, получаетъ въ общественной жизни доминирующее влияніе функція внутренняго питанія. По мѣрѣ того какъ исчезаютъ изъ общественной жизни грубыя проявленія чисто-біологическаго начала, утверждаются нормы владѣнія,—эта функція пріобрѣтаетъ подъ собою прочное основаніе, которое даетъ ей возможность совершаться въ извѣстной законмѣрности и непрерывности, вырабатывать собственные продукты и, отлагая ихъ въ видѣ извѣстнаго новаго распредѣленія богатствъ въ обществѣ, обеспечивать себѣ дальнѣйшій возрастающій ходъ.

Въ это время функція специализованнаго питанія развивается еще въ тѣсной зависимости отъ функціи внутренняго.

Но мало-по-малу растетъ и ея сила. Выработавшіеся ея продукты въ видѣ извѣстной общественной координаціи мозговыхъ системъ клѣточекъ - личностей возрастаютъ количественно и совершенствуются качественно, все болѣе и болѣе организуясь въ цѣльныя и стойкія системы. Проявляющаяся въ этихъ системахъ взаимодѣятельность клѣточекъ-личностей сначала является какъ общественная координація бессознательныхъ нервныхъ состояній личностей, — далѣе, какъ бессознательная координація сознательныхъ нервныхъ состояній личностей, наконецъ — какъ сознательная координація сознательныхъ состояній, гдѣ общество достигаетъ вершины своего самосознанія. Какъ такія координаціи той или другой степени, мы различаемъ религіозныя, нравственныя, правовыя, обычныя, политическія, чисто-идейныя и пр. образованія, изъ которыхъ одни являются чисто нервно-психическими, другія соединены съ извѣстной организаціей внѣшнихъ продуктовъ. Въ значительно развитыхъ обществахъ они составляютъ въ высокой степени организованную систему матеріальныхъ элементовъ и физическихъ или физиологическихъ энергій нервной системы, — систему, которая все болѣе и болѣе приближается къ органической цѣльности и стройности. И такъ какъ вся эта система въ существѣ своемъ и матеріальная, то ни одному изъ участвующихъ въ ней элементовъ и факторовъ не можетъ быть отказано въ причинномъ воздѣйствіи на общественную жизнь. Споръ можетъ идти только о размѣрахъ и силѣ этого воздѣйствія, — и во всякомъ случаѣ должно признать за неоспоримый фактъ, что размѣръ и сила этого фактора — специализованнаго питанія и его продуктовъ — непрерывно растутъ въ историческомъ развитіи общества. Чтобы удержать свою позицію, экономическому материализму нужно утверждать, что жизнь этого организованнаго матеріальнаго комплекса не только выросла изъ экономическаго фактора, но и теперь ни въ одномъ пунктѣ не обладаетъ причинною силой; ибо, допустивъ наличность послѣдней, пришлось бы допустить извѣстную степень самоопредѣленія и даже воздѣйствія со стороны этого фактора на экономическія отношенія; а при постоянномъ ростѣ этого фактора неизбежно было бы признать, что это воздѣйствіе стремится къ достиженію значительной силы. Такое отрицаніе причинности сплошь на всѣхъ

пунктахъ развитія этого фактора было бы, однако. по изложенному выше, совершенно несостоятельнымъ. Приходится избирать средній путь, стараясь согласить невозможное, — и, признавая причинную силу за всѣми проявленіями этого специализованнаго питанія, за исторически сложившимися чувствованіями, идеалами, нравственными воззрѣніями, политическими, правовыми и иными учрежденіями, — доказывать въ то же время, что сами они суть лишь прямая послѣдствія экономическихъ отношеній и потому въ сущности не оказываютъ *самостоятельнаго* вліянія на общественную жизнь. Но внутреннее противорѣчіе такого положенія вскрывается очень легко: или рѣчь идетъ о томъ, что всѣ эти проявленія *исторически* произошли отъ экономического фактора, — тогда нисколько не устраняется для нихъ возможность и даже необходимость въ *каждый данный моментъ* являться въ роли самостоятельнаго агента; или, если хотятъ сказать, что именно въ *каждый данный моментъ* они всецѣло обусловлены экономическимъ факторомъ, — этимъ окончательно упраздняется ихъ причинная сила. Нужно выбирать одно изъ двухъ, — середина здѣсь можетъ быть достигнута не иначе, какъ соединеніемъ двухъ противорѣчивыхъ утвержденій.

## V.

Въ такомъ видѣ представляется намъ теорія развитія общества. Постепенно, въ ходѣ исторіи, простѣйшіе факторы вырабатываютъ изъ себя болѣе сложные, — и послѣдніе, если не отрицаютъ первыхъ, которые все-таки суть ихъ историческій корень, выступаютъ рядомъ съ ними въ качествѣ самостоятельныхъ агентовъ различной силы. Преобладаніе простѣйшихъ факторовъ на первыхъ ступеняхъ исторіи несомнѣнно, но и тамъ оно не исключительно; въ дальнѣйшемъ высшія общественныя функціи выступаютъ все съ болѣею силой, и исключительное господство біологическаго и экономического факторовъ становится все болѣе невозможнымъ. Наоборотъ, сами эти факторы должны испытывать измѣненія подъ вліяніемъ развившихся другихъ сторонъ общественной жизни.

Діалектическая теорія развитія, по которой каждая существующая общественная норма развиваетъ въ себѣ извѣстные элементы, въ дальнѣйшемъ отрицающіе ее же и ведущіе къ созданію

новой,—въ общемъ вѣрна, но только имѣетъ приложеніе не къ отдѣльной общественной функціи, а къ цѣльному организму, да и то взятому въ отвлеченіи, а не въ конкретномъ взаимодействіи съ другими организмами. Отдѣльная же функція никогда не развивается изъ себя, по своимъ собственнымъ законамъ, но всегда при взаимномъ вліяніи, часто въ подчиненіи другимъ функціямъ. Только организмъ есть цѣлое. въ извѣстной мѣрѣ замкнутое въ себѣ, только онъ можетъ, да и то съ извѣстными ограниченіями, самоопредѣляться въ своемъ развитіи. Ничего нельзя сказать противъ изслѣдованія въ отвлеченномъ, идеальномъ представленіи саморазвитія функціи. Но нельзя не бороться съ перенесеніемъ такого идеальнаго закона развитія въ дѣйствительную жизнь. Подобное идеальное саморазвитіе экономической функціи и представлено экономическимъ матеріализмомъ. Для извѣстныхъ періодовъ общественной жизни это идеальное развитіе было въ нѣкоторой степени самою дѣйствительностью. Именно, на извѣстныхъ ступеняхъ этой жизни экономическая функція является настолько преобладающей, что почти въ состояніи осуществить свое саморазвитіе. Тамъ весь общественный организмъ пока реализуется въ этой функціи,—и ея саморазвитіе и самоопредѣленіе, за исключеніями, упомянутыми ранѣе, есть саморазвитіе и самоопредѣленіе общества. И до сего времени экономическая функція не потеряла своего преобладающаго значенія, чѣмъ и объясняется то, что нѣкоторые законы такого саморазвитія, указанные Марксомъ, находятъ себѣ выраженіе и въ современной дѣйствительности. Однако только нѣкоторые, но далеко не всѣ. Съ самаго своего возникновенія экономическая функція стала встрѣчать соперничающихъ агентовъ,—и роль и значеніе этихъ агентовъ росли и росли въ общественной жизни. И теперь, можетъ быть, мы присутствуемъ при томъ критическомъ моментѣ, когда роль доминирующей функціи можетъ перейти отъ экономическаго къ другому фактору.

Иллюстрировать эту ошибку историческаго экономизма удобно на нижеслѣдующемъ примѣрѣ. По этой теоріи, идеи, специально направленные противъ существующаго экономическаго строя, не могутъ укрѣпиться и получить активной силы до тѣхъ поръ, пока въ самомъ этомъ строѣ не станутъ возникать такіа противорѣчія, которыя будутъ расшатывать его и питать такимъ образомъ направленные противъ него идеи. Другими словами, со-



знаніе извѣстнымъ классомъ своихъ интересовъ въ противопоставленіи интересамъ другихъ классовъ и воля его къ осуществленію этихъ интересовъ могутъ явиться активнымъ двигателемъ лишь тогда, когда это противорѣчіе интересовъ въ дѣйствительности начинаетъ разрушать установившіяся производственныя отношенія. Итакъ, данная экономическая норма разрушается и переходитъ въ другую не потому, что въ этомъ направленіи идутъ идеи извѣстнаго класса, страдающаго при этой нормѣ,— а эти идеи идутъ въ эту сторону потому, что развилось противорѣчіе внутри самой этой нормы. Но, признавая самоопредѣленіе только за цѣльнымъ общественнымъ организмомъ, а не за отдѣльной его функціей, мы не можемъ пойти въ этомъ пунктѣ за историческимъ экономизмомъ и, находя въ обществѣ наличность такихъ активныхъ силъ, которыя не совпадаютъ съ экономической, мы не можемъ отрицать возможности того, что эти силы, безъ всякаго образованія внутренняго противорѣчія въ производственныхъ отношеніяхъ, могутъ пробить въ послѣднихъ значительную брешь и отклонить ихъ отъ ихъ самоопредѣляющагося развитія. Въ каждомъ частномъ случаѣ мы только потребуемъ измѣренія этихъ силъ,— и результатъ этого измѣренія дастъ намъ отвѣтъ на то, въ какомъ направленіи должно двигаться общественное развитіе. Въ общественномъ организмѣ дѣйствительно нарастаютъ условія, ведущія къ разрушенію господствующихъ нормъ. Но эти условія вырастаютъ изъ организма какъ цѣлаго, изъ живого и конкретнаго, изъ взаимодѣйствія всѣхъ его силъ, роль каждой изъ которыхъ должна быть оценена, но никакъ не должна быть отрицаема на основаніи только *характера* самой силы. Активное самосознаніе и воля извѣстнаго класса въ направленіи его интересовъ могутъ проявиться въ активномъ дѣйствіи и въ причинной силѣ не только тогда, когда уже зародились противорѣчія въ извѣстной производственной нормѣ, но и тогда, когда зародилось противорѣчіе этой нормы съ остальными силами общественнаго организма,— противорѣчіе внутреннее только для цѣлага организма, но внѣшнее для этой экономической нормы. И это внѣшнее ей противорѣчіе можетъ тѣмъ не менѣе разрушить ее, ибо интересы организма, его самосохраненіе, дѣйствуютъ сильнѣе, нежели стремленіе къ самоопредѣляющемуся развитію каждой изъ его функцій.

Не останавливаясь на томъ фактѣ, что теорія развитія, пред-

ложенная экономическимъ матеріализмомъ, не получила достаточнаго индуктивнаго обоснованія въ трудахъ ея творца и послѣдователей его, формулируемъ высказаннныя нами положенія. Прежде всего, она не есть теорія метафизическая, единственно въ качествѣ которой она могла бы претендовать на безусловный характеръ; какъ научная же формула, она, во-первыхъ, содержитъ внутри себя извѣстныя противорѣчія, не соотвѣтствующія нашему мышленію реальной причинности; во-вторыхъ, не выдерживаетъ критики, исходящей изъ законовъ общаго типа развитія организмовъ,—ибо нигдѣ въ такомъ развитіи мы не видимъ самодовлѣющаго и самоопредѣляющагося развитія единой функціи, а, наоборотъ, такое самоопредѣленіе свойственно только цѣльному организму; общественный организмъ, какъ и всякій другой, по мѣрѣ своего развитія, все болѣе и болѣе долженъ опредѣляться своими высшими функціями; таковыми въ общественномъ организмѣ являются процессы нервной системы клѣточекъ—личностей, по мѣрѣ того какъ эти процессы входятъ во взаимодействіе и организуются въ извѣстное цѣлое; а такъ какъ возможность такого взаимодействія и начало такой организаціи даны уже въ первыхъ періодахъ общественнаго существованія, то мы должны признать, что зачатки общественнаго самосознанія существуютъ уже въ то время и постепенно растутъ болѣе и болѣе, проявляясь въ религіозныхъ, нравственныхъ и научныхъ идеяхъ, становящихся общимъ достояніемъ, въ юридическихъ нормахъ, политическихъ и иныхъ учрежденіяхъ, и что значеніе каждой отдѣльной идеи и каждаго факта изъ сферы этихъ функцій должно измѣряться именно степенью реакціи на него со стороны общественной нервной системы,—какъ можно назвать совокупность нервныхъ системъ индивидуумовъ, проведенную въ извѣстную общественную организацію,—и, съ другой стороны, крѣпостью и совершенствомъ этой организаціи, этого органа высшихъ общественныхъ функцій.

## VI.

Итакъ, по той теоріи, которая подлежитъ здѣсь нашей критикѣ, экономическая функція есть опредѣляющая въ общественной жизни. Но въ этой экономической функціи теорія различаетъ общественныя отношенія производства, общественныя отно-

шенія распредѣленія и процессъ развитія производительныхъ силъ. По Марксу, отношенія распредѣленія служатъ только выраженіемъ отношеній производства и историческое развитіе первыхъ соотвѣтствуетъ историческому развитію послѣднихъ, такъ что каждая форма распредѣленія исчезаетъ съ исчезновеніемъ той формы производства, которой она соотвѣтствуетъ и изъ которой возникла. Формы же производства развиваются исторически такимъ образомъ, что на извѣстной степени зрѣлости опредѣленной исторической формы наступаетъ противорѣчіе между развившимся въ ней состояніемъ производительныхъ силъ, т.-е. матеріальными условіями труда, и между данными въ ней общественными условіями производства и распредѣленія. Въ результатѣ является смѣна этой отжившей формы иною, высшею, внутри которой въ свою очередь продолжаютъ развиваться матеріальныя основы труда и его общественныя формы до новаго противорѣчія между собою. Развитіе этихъ противорѣчій детально изслѣдовано Марксомъ по отношенію къ капиталистическому производству,—и противъ факта такихъ коллизій между развитіемъ производительныхъ силъ и общественными производственными отношеніями, коллизій, подтачивающихъ и разрушающихъ данную форму производства,—сказать ничего нельзя. «Истинные предѣлы капиталистическаго производства даны самимъ капиталомъ, именно,—тѣмъ, что капиталъ и его самовозрастаніе являются необходимымъ и конечнымъ пунктомъ, мотивомъ и цѣлью производства; что производство есть только производство для капитала, а не обратно, средства производства суть простыя средства для образованія и расширенія жизненнаго процесса общества производителей. Предѣлы, въ которыхъ единственно и могутъ существовать сохраненіе и нарастаніе капитала, основывающіяся на экспроприаціи и обѣднѣннн массы производителей,—эти предѣлы поэтому вступаютъ постоянно въ противорѣчіе со способами производства, которые долженъ примѣнять капиталъ для своей цѣли и которые направлены къ неограниченному увеличенію производства, къ производству какъ самоцѣли, къ безусловленному (unbedingt) развитію общественной производительной силы труда. Средство—необусловленное развитіе общественной производительной силы—вступаетъ въ постоянно усиливающееся столкновеніе съ ограничленною цѣлью, съ увеличеніемъ наличнаго капитала. Если поэтому капиталистическое

производство есть историческое средство для развитія матеріальной производительной силы и для созданія соотвѣтствующаго ей мірового рынка,—оно въ то же время представляетъ собою противорѣчіе между этой своей исторической задачей и соотвѣтствующими ему общественными отношеніями производства» (Марх: «Das Kapital». В. III, 232). Ничего нельзя сказать противъ такой формулировки, если ея толкованіе не перейдетъ границъ содержащихся подъ нею фактовъ. Аналогичныя отношенія мы видимъ и въ другихъ сферахъ общественной жизни. Такъ, можно сказать, что извѣстныя литературныя формы являются *историческимъ средствомъ* для развитія идей; можно сказать, что это развитіе идей *вступаетъ въ постоянно усилывающееся столкновение съ ограничленною цѣлью*, которою задаются тѣ или другія конкретныя литературныя формы, перерастаетъ и разрушаетъ ихъ. Въ томъ и другомъ случаѣ научное толкованіе этихъ формулъ, отвлекаясь отъ ихъ телеологической внѣшности, будетъ таково, что какъ развитіе производительныхъ силъ, такъ и развитіе идей не существуютъ какъ отдѣльныя, изолированныя явленія, а лишь абстрагируются нами отъ той живой, конкретной формы, въ которой они совершаются; что каждый моментъ этого развитія находится въ непосредственной связи съ остальными общественными силами и направляется ихъ совокупностью; что эти конкретныя проявленія такого развитія *непремѣнно* являются *ограниченными* сравнительно съ тѣмъ общимъ абстрактнымъ представленіемъ, какое мы имѣемъ о развитіи этихъ явленій *вообще*. Между тѣмъ, внѣшній видъ такихъ формулъ несомнѣнно способствуетъ тому, чтобы въ умахъ, склонныхъ къ гипостазированію понятій, возникли представленія метафизическаго и телеологическаго характера. Какъ развитіе идей, такъ и развитіе производительныхъ силъ могутъ быть при этомъ представлены въ видѣ какого-то самодовлѣющаго, изолированнаго процесса, развивающагося только изъ себя. Въ то время какъ на дѣлѣ извѣстное состояніе идей является результатомъ, съ одной стороны, ихъ предшествующаго состоянія, съ другой—воздѣйствія на нихъ со стороны окружающаго жизненнаго общественнаго процесса, — можетъ представиться такому склонному къ гипостазированію уму, что есть какой-то особый самобытный процессъ такого развитія, въ которомъ каждое состояніе идей опредѣляется *только* предшествующимъ состояніемъ этого же процесса. Въ то время какъ на дѣлѣ со-

стояніе производительныхъ силъ въ данный моментъ есть результатъ не только предшествовавшего ихъ состоянія, но и воздѣйствія на него самой данной формы производства (что и отмѣчается у Маркса), а также воздѣйствій и остальныхъ общественныхъ силъ, умственныхъ и нравственныхъ факторовъ,—такому уму можетъ представиться, что это развитіе производительныхъ силъ есть нѣчто роковое, совершающееся внутри общественнаго процесса только по собственнымъ законамъ и не подчиняющееся общему ходу общественнаго развитія, а только воздѣйствующее на него. Отсюда недалеко до заключенія, что въ томъ противорѣчьи, которое на извѣстной степени развитія производственной формы проявляется между состояніемъ производительныхъ силъ и производственными отношеніями, перевѣсъ всегда оказывается на сторонѣ первыхъ,—откуда выводъ, что историческое развитіе производственныхъ отношеній всецѣло опредѣляется развитіемъ производительныхъ силъ, что оно всегда идетъ въ сторону этого развитія, что имъ и только ради него обусловлена вся смѣна производственныхъ отношеній. Мы видимъ, что передъ нами является та же формула, но уже въ иномъ толкованіи, переходящемъ за предѣлы тѣхъ фактовъ, на изслѣдованіи которыхъ она была построена,—и нельзя сказать, чтобы въ этомъ толкованіи не былъ виновенъ самъ Марксъ. А такъ какъ, вдобавокъ, состояніе производительныхъ силъ понимается теоріей узко,—въ смыслѣ только матеріальныхъ средствъ производства, а не въ смыслѣ извѣстной организациі общественной нервной системы въ связи съ этими средствами,—то тутъ передъ нами и является пунктъ, на основаніи котораго теоріи даютъ имя матеріалистической: ибо въ этомъ пунктѣ она пришла къ крайнему выводу, что все развитіе экономической, а слѣдовательно и общественной жизни вообще опредѣляется состояніемъ *матеріальныхъ* производительныхъ силъ.

На дѣлѣ же какъ само развитіе производительныхъ силъ, такъ и развитіе производственныхъ формъ, какъ обособленные процессы, суть чистая абстракція. Только нашею мыслью они выдѣляются изъ той живой связи общественныхъ явленій, гдѣ они осуществлены въ конкретномъ видѣ. Совершенно непонятнымъ реалистическому мышленію является тотъ фактъ, что все развитіе производственныхъ нормъ опредѣляется достиженіемъ высшей степени производительной силы. Реалистическое мышле-

ніе привыкло объяснять явленія изъ причины, а не изъ цѣли. Каждый разъ развитіе производительныхъ силъ представляется ему въ сопутствіи и во взаимодействіи массы общественныхъ явленій, — и оно ищетъ въ нихъ тѣхъ, которыя въ данномъ случаѣ опредѣляютъ это развитіе. Оно ищетъ и находитъ эти опредѣляющіе моменты, съ одной стороны, конечно, въ самомъ состояніи производительныхъ силъ, понимаемомъ въ указанномъ широкомъ смыслѣ; но оно ищетъ и находитъ ихъ и въ другихъ явленіяхъ общественной жизни — и прежде всего находитъ ихъ въ особенностяхъ *распредѣленія владѣнія* въ данномъ обществѣ. Мы видѣли, что это распредѣленіе владѣнія въ первомъ періодѣ общественной жизни создается условіями, ничего общаго съ общественными производственными отношеніями не имѣющими, условіями характера біологическаго, или хотя и общественнаго, но выросшими прямо изъ первыхъ; мы видѣли, что во второмъ періодѣ это распредѣленіе владѣнія видоизмѣняется въ извѣстной степени самими формами производства; но во всякомъ случаѣ производительныя силы общества являются при существованіи такого владѣнія уже не свободными силами, служащими обществу какъ цѣлому, а силами, завербованными на свою службу извѣстными общественными классами. Поэтому и развитіе производительныхъ силъ совершается подъ давленіемъ интересовъ этихъ классовъ, что, однако, вовсе не исключаетъ возможности, на извѣстной ступени развитія, ихъ коллизіи съ данными формами производства: это означало бы только, что самыя эти формы перестали, при измѣнившихся условіяхъ, соответствовать интересамъ владѣющихъ классовъ. Такимъ образомъ, не какое-то безусловное развитіе производительныхъ силъ влечетъ за собою измѣненіе производственныхъ формъ, а каждый разъ ихъ *конкретное* развитіе, направляемое интересами владѣющихъ классовъ. Въ дальнѣйшемъ же ходѣ исторіи, по мѣрѣ большей и большей организациіи общественныхъ силъ, по мѣрѣ того, какъ общество становится болѣе и болѣе живымъ цѣлымъ, — наступаетъ постепенное освобожденіе производительныхъ силъ, — освобожденіе, которое есть въ то же время поступленіе ихъ на службу общества, какъ цѣлаго.

---

Подведемъ итоги всему сказанному. Развитіе производительныхъ силъ общества есть развитіе способовъ внѣшняго его пи-

танія, иначе говоря—способовъ добыванія отъ природы средствъ существованія. Такое развитіе, очевидно, происходитъ постоянно на всемъ пространствѣ исторической жизни. Но совершается оно не самопроизвольно, какъ это представляется въ отвлеченіи, а всегда подъ дѣйствіемъ извѣстныхъ постороннихъ силъ. На первыхъ порахъ общественной жизни пользованіе тѣми результатами, какіе даетъ это развитіе, а слѣдовательно и самое направленіе развитія, всецѣло или почти всецѣло происходитъ подъ вліяніемъ біологическихъ факторовъ—внѣшняго насилія и смягчающихъ его дѣйствіе половыхъ отношеній. Этими факторами и ихъ первыми общественными видоизмѣненіями обуславливаются тогда не только распредѣленіе средствъ существованія, но и первыя отношенія гражданственности, зачатки будущихъ политическихъ, правовыхъ и религіозныхъ установленій, которыя въ свою очередь воздѣйствуютъ на это распредѣленіе. Этимъ господствомъ біологическихъ силъ надъ слабо еще организованными общественными функціями и характеризуется этотъ первый періодъ, который можно назвать общественно-біологическимъ. Къ нему, по понятнымъ причинамъ, трудно приложимы тѣ законы историческаго развитія производственныхъ отношеній, которые проявляются въ дальнѣйшей исторической жизни. Но зато въ этомъ первомъ періодѣ кладутся основы того распредѣленія владѣнія, которое надолго опредѣлитъ складъ дальнѣйшихъ экономическихъ отношеній.

Во второмъ періодѣ функція внутренняго питанія, распредѣленіе, болѣе организуется, становится менѣе случайнымъ и менѣе подчиненнымъ новымъ вторженіямъ біологическаго начала; но зато въ основѣ ея все-таки лежатъ продукты перваго періода въ видѣ извѣстнаго распредѣленія владѣнія, въ особенности земельной собственности. Однако, по мѣрѣ развитія общественной жизни и по мѣрѣ того, какъ біологическіе факторы отступаютъ на задній планъ, результаты развитія производительныхъ силъ начинаютъ болѣе и болѣе подчиняться самой функціи распредѣленія, и она откладываетъ болѣе и болѣе самостоятельныхъ продуктовъ, въ видѣ уже новаго распредѣленія владѣнія, хотя и выросшаго такимъ образомъ при ея посредствѣ изъ того, какое было передано первымъ періодомъ, но уже отличнаго отъ него. Но не нужно забывать, что этотъ переворотъ произошелъ все-таки на почвѣ владѣнія, созданнаго первымъ

періодомъ, что безъ такого владѣнія развитіе производительныхъ силъ не было бы узурпировано въ свою пользу новымъ возникшимъ классомъ. Итакъ, второй періодъ мы можемъ охарактеризовать тѣмъ, что результаты развитія производительныхъ силъ направляются функціей внутренняго питанія, которая въ свою очередь теперь основана частію на нормахъ владѣнія, завѣщанныхъ отъ перваго періода, частію на новыхъ нормахъ, выработанныхъ самою этою функціей за періодъ своего существованія. Именно въ этомъ періодѣ, который должно назвать общественно-экономическимъ, находитъ свое приложеніе теорія Маркса о смѣнѣ производственныхъ формъ подъ вліяніемъ противорѣчія между развитіемъ производительныхъ силъ и производственными отношеніями. Но и здѣсь мы должны смотрѣть на такое явленіе какъ на возможное, но не какъ на необходимое; ибо, во-первыхъ, какъ было сказано, развитіе производительныхъ силъ не представляется здѣсь безусловнымъ и самобытнымъ, а само находится подъ давленіемъ той же производственной формы; во-вторыхъ, производственныя формы и здѣсь не находятся только подъ вліяніемъ фактора развитія производительныхъ силъ, а въ значительной мѣрѣ подчиняются еще вліяніямъ какъ остатковъ біологическаго періода, такъ и новыхъ силъ, постепенно формирующихся въ обществѣ. Поэтому извѣстная производственная форма можетъ исчезнуть не только вслѣдствіе развившихся *внутри ея* противорѣчій съ развитіемъ производительныхъ силъ, но и вслѣдствіе развившихся *внутри общества* противорѣчій между этой формой и другими общественными факторами, наприм., извѣстной идейной организаціей общества.

Развитіе этихъ силъ характеризуетъ собою новый періодъ, идущій на смѣну первымъ двумъ и отчасти уже наступившій,—періодъ, когда продукты специализованнаго общественнаго питанія достигаютъ такой силы, что сами становятся опредѣляющимъ моментомъ въ направленіи производительныхъ силъ. Это есть періодъ освобожденія этихъ силъ. Политическія учрежденія, правовыя и нравственныя нормы, идеи и иные продукты специализованнаго питанія, въ первомъ періодѣ возникавшіе главнымъ образомъ подъ давленіемъ біологическихъ, во второмъ—экономическихъ силъ,—теперь достигаютъ самостоятельнаго значенія, слагаются въ могущественныя координаціи нервно-мозговыхъ элементовъ, способныя взаимодействовать между собою, а равно



оказывать вліяніе и на функцію внутренняго питанія, на распредѣленіе дохода. Назвать этотъ періодъ должно общественно-органическимъ, ибо въ немъ общество достигаетъ цѣльности и полноты организма и всѣ функціи тѣсно взаимодействуютъ между собой. Утилизациа развитія производительныхъ силъ поступаетъ теперь подъ контроль идейной организации общества, которая стремится ослабить, а затѣмъ и вовсе уничтожить силы, на разныхъ ступеняхъ исторической жизни отдававшія результаты этого развитія въ пользованіе отдѣльныхъ классовъ.

Ясно, слѣдовательно, что не ходъ развитія производительныхъ силъ былъ причиною того, что общество должно было пережить описанныя эпохи ненормальнаго внутренняго питанія, а тѣ остатки еще біологическаго періода, тѣ продукты жизни человѣчества, которые отложились въ немъ отъ того періода, когда собственно общественныя отношенія были еще слабы, чтобы побѣдить этотъ «біологическій» духъ, вслѣдствіе чего эти его остатки клиномъ врѣзались въ исторію общества, господствовали въ ней на первыхъ порахъ, сильны еще и теперь, и долго, можетъ быть, не исчезнутъ окончательно.

**Ф. Софроновъ.**

# Экономическій матеріализмъ и критическая философія.

## I.

Въ статьѣ «Свобода и историческая необходимость» \*), а также въ своихъ ранѣе вышедшихъ «Критическихъ замѣткахъ» одинъ изъ молодыхъ русскихъ писателей, П. Б. Струве, поднимаетъ еще разъ старый, но вѣчно юный вопросъ—о свободѣ воли. Вопросъ этотъ ставится имъ очень широко, въ связи съ цѣлымъ рядомъ другихъ вопросовъ—о роли личности въ исторіи и о значеніи въ ней «идей». Кромѣ того, рѣшеніе автора претендуетъ на извѣстную оригинальность. П. Б. Струве пытается обосновать выводы исторической школы, извѣстной подъ именемъ «экономическаго матеріализма», на прочномъ фундаментѣ нѣмецкой «критической философіи».

Излюбленнымъ авторитетомъ, на котораго постоянно ссылается г. Струве, является Алоизъ Риль, авторъ большого труда «Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft». Въ одномъ мѣстѣ своей книги г. Струве самъ заявляетъ, что философское обоснованіе защищаемыхъ имъ взглядовъ въ «значительной степени опирается на этотъ трудъ Рила».

Цѣль настоящей статьи—показать, напротивъ, что «экономическій матеріализмъ» въ томъ видѣ, какъ исповѣдуетъ его г. Струве, не только не можетъ быть обоснованъ на нѣмецкой критической философіи и въ частности на философіи Рила, но даже стоитъ въ прямомъ противорѣчій съ нею.

---

\*) „Вопросы философіи и психологіи“, годъ VIII, кн. 36 (1).

Начнемъ съ вопроса о роли въ исторіи идей. Г-ну Струве нужно доказать, что силами, движущими исторію, въ конечномъ счетѣ являются не идеи, а факторы матеріальные, именно экономическіе. Первая, отрицательная или критическая, часть этого положенія можетъ быть доказана безъ всякаго труда. Въ самомъ дѣлѣ, «всякій, даже не учившійся въ семинаріи» можетъ теперь весьма свободно и безъ запинки разсуждать приблизительно такъ: идеи людей не есть что-то самодовлѣющее или создающееся изъ ничего; онѣ складываются подъ вліяніемъ различныхъ впечатлѣній, идущихъ отъ дѣйствительности; очевидно, стало быть, что прежде объясненія хода исторіи изъ развитія идей нужно объяснить «идеи» изъ хода исторіи. Идеи, сами находясь въ зависимости отъ внѣшнихъ условій, отъ окружающихъ человѣка обстоятельствъ, очевидно, при изслѣдованіи механизма историческаго процесса не могутъ быть выдвигаемы въ качествѣ послѣдняго принципа объясненія. Наоборотъ, онѣ сами должны быть объясняемы изъ болѣе первоначальныхъ фактовъ.

Но насколько сильна и даже неоспорима эта первая, отрицательная часть тезиса г. Струве, настолько же слаба и несостоятельна его вторая, положительная часть. Своей критикой самъ г. Струве вырылъ могилу своей догматикѣ. Въ самомъ дѣлѣ, перейдемъ къ фактору экономическому, къ техническому развитію производительныхъ силъ, которыя, по выраженію К. Маркса, главы матеріалистической школы, являются «тѣми дрожжами, которыя приводятъ въ броженіе современное общество». Нѣтъ сомнѣнія, что и это техническое развитіе не есть фактъ первичный, не требующій генетическаго объясненія. Напротивъ, оно, въ свою очередь, зависитъ, во-первыхъ, отъ уровня научныхъ знаній, такъ какъ производительныя силы страны есть нечто иное какъ практическое приложеніе теоретическихъ познаній къ борьбѣ съ природой; во-вторыхъ, на техническое развитіе производительныхъ силъ вліяетъ даже тотъ фактъ, насколько соотвѣтствуютъ потребностямъ страны старыя формы производства, неспособныя вмѣстить и утилизировать прогрессъ техники. Примѣры, подтверждающіе это, можно найти у самого родоначальника новой исторической школы, Маркса, въ I-мъ томѣ его «Капитала». Подобно тому, какъ великіе люди, черзчуръ опередившіе свой вѣкъ, иногда умираютъ, совершенно непоняты своими современниками, — такъ безслѣдно пропали и первыя ласточ-

ки великой технической революции, открывшей капиталистическую эру въ промышленности. Старый социальный порядокъ былъ еще настолько проченъ, что не поддавался преобразующему вліянію новыхъ изобрѣтеній и даже самъ оказалъ сильное задерживающее вліяніе на ростъ производительныхъ силъ (точно такъ же, какъ теперь обостреніе промышленной конкуренціи ускоряетъ этотъ ростъ). Еще въ 1630 г. вновь изобрѣтенная ткацкая машина была запрещена постановленіемъ магистрата въ г. Данцигѣ. Въ 1685 г. подобная же машина была сожжена рукою палача въ Гамбургѣ. Самого изобрѣтателя машины въ Данцигѣ, по приказанію магистрата, утопили, какъ вреднаго для общества злодѣя. Императорскіе эдикты 19 февраля 1685 г. и 9-го февр. 1719 г. къ удовольствію большинства населенія, запретили употребленіе вновь изобрѣтенныхъ машинъ въ предѣлахъ цѣлой Германіи.

Такимъ образомъ, и ростъ производительныхъ силъ страны нельзя считать за *primus movens* историческаго процесса на тѣхъ же точно основаніяхъ, на какихъ нельзя считать за него и развитіе идей. Основными движущими силами исторіи не могутъ быть силы, создающіяся въ самомъ историческомъ процессѣ. Онѣ должны быть, напротивъ, внѣшними для историческаго процесса и независимыми отъ него. Только въ такомъ случаѣ этотъ процессъ можетъ быть всецѣло ихъ произведеніемъ, только въ такомъ случаѣ всѣ историческія перемѣны могутъ быть поняты, какъ ихъ функціи.

Въ томъ смыслѣ, въ какомъ ростъ техники будетъ явленіемъ производнымъ и вторичнымъ, будетъ производнымъ и вторичнымъ историческимъ явленіемъ и ростъ идей. И въ томъ же смыслѣ, въ какомъ развившіяся производительныя силы являются дрожжами, приводящими въ броженіе установившіяся социальныя отношенія,—такими же дрожжами, такими же движущими силами нужно признать идеи.

Г. Струве, съ этимъ, конечно, не согласится. Онъ въ своемъ міросозерцаніи отводитъ росту идей совершенно исключительное мѣсто по его подчиненному значенію и въ подтвержденіе своихъ взглядовъ ссылается на авторитетъ критической философіи.

Выставивъ положеніе, что «экономическій материализмъ *подчиняетъ* (sic) идею факту, сознаніе и долженствованіе—бытію», г. Струве цитируетъ Рилля. «Современный критическій реализмъ

долженъ признатьъ, что жизнь, бытіе предшествуетъ сознанию, которое, въ борьбѣ организмовъ за существованіе, есть то орудіе, посредствомъ котораго они регулируютъ свои отношенія къ мѣняющимся условіямъ среды» (Riehl, II, 2, 161). «Сознаніе представляя для познающаго субъекта самое близкое, непосредственно данное ему явленіе, какъ бытіе, наоборотъ, есть самое послѣднее и высшее, а потому и *наибольше обусловленное* (am meisten vermittelte) явленіе» (Riehl, *ibid.*).

Что касается этой цитаты, то на нее можно сдѣлать два замѣчанія: частнаго и общаго характера.

Первое замѣчаніе касается техники перевода. Переводъ г-на Струве болѣе чѣмъ неудаченъ: онъ тенденціозно извращаетъ смыслъ подлинника. Никакой философъ критической школы, конечно, не сталъ бы приписывать идеямъ, сознанию, какую-ту *особенно большую* обусловленность и зависимость отъ внѣшнихъ причинъ. Развѣ можно съ философской точки зрѣнія различать какія-нибудь степени причинной обусловленности явленій? Конечно—нѣтъ, ибо если существуютъ факты, болѣе или менѣе обусловленные, то, значитъ, могутъ существовать факты, очень мало обусловленные и даже, пожалуй, вовсе не обусловленные никакими причинами...

«Am meisten vermittelte» (Erscheinung) означаетъ просто «наиболѣе *посредствуемое*» явленіе, т.-е. явленіе, отдѣленное отъ начала извѣстной намъ причинной цѣпи міровой эволюціи цѣлымъ рядомъ посредствующихъ звеньевъ \*). Какъ видите, Риль въ этомъ мѣстѣ вовсе и не думаетъ, подобно г. Струве, «*подчинять* идеи фактамъ». Неправильный, тенденціозный переводъ г. Струве способенъ только ввести въ заблужденіе читателя, незнакомаго съ нѣмецкимъ языкомъ. Такой читатель и въ самомъ дѣлѣ можетъ подумать, что сознаніе, идеи — какой-то особенно пассивный, особенно зависимый и подчиненный продуктъ эволюціи въ глазахъ Рилья и др. сторонниковъ философскаго критицизма.

Второе наше замѣчаніе носитъ болѣе общій характеръ. Мы думаемъ, что цитаты изъ какихъ-либо постороннихъ авторовъ могутъ имѣть двоякое назначеніе. Во-первыхъ, можно ис-

\*) Vermitteln—буквально значитъ быть посредникомъ, посредствовать. Vermittelt—буквально—„опосредствованный“. Этимъ неуклюжимъ терминомъ и передаетъ выраженіе Рилья русскій переводчикъ его труда, г. Е. Коршъ (См. „Теорія науки и метафизика“).

кать въ чужой книгѣ просто хорошей формулировки своей мысли. если пишущій затрудняется самъ придумать подходящія выраженія. Въ этихъ случаяхъ можно смѣло брать цитаты, откуда угодно, хотя бы взятая фраза была единственнымъ пунктомъ, въ которомъ пишущій сходится во взглядахъ съ цитируемымъ авторомъ. Во-вторыхъ, можно искать точки опоры для своихъ взглядовъ въ цѣлой теоріи, пользующейся извѣстнымъ авторитетомъ. Въ этомъ случаѣ цитирующій обязанъ добросовѣстно отмѣчать пункты своего разногласія съ цитируемымъ и даже обратить самое серьезное вниманіе на доказательство того, что разногласіе это—плодъ непослѣдовательности цитируемаго, а не цитирующаго. Но уже ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ замалчивать этихъ разногласій и представлять дѣло такъ, какъ будто ихъ совсѣмъ не существуетъ.

Цитаты изъ Рилья въ книгѣ г. Струве, очевидно, имѣютъ второго рода назначеніе, и потому мы не колеблемся поставить ему въ серьезный упрекъ, что онѣ подобраны съ крайней односторонностью. Если кто-нибудь по цитатамъ г. Струве станетъ составлять себѣ представленіе о философіи Рилья, то это представленіе будетъ абсолютно извращеннымъ и какъ разъ обратнымъ истинѣ.

Въ доказательство изложимъ взгляды Рилья сначала на роль сознанія въ механической системѣ міра, потомъ въ исторіи. Во избѣжаніе всякихъ упрековъ въ невѣрной передачѣ будемъ говорить подлинными словами А. Рилья.

Во-первыхъ, Риль вовсе не считаетъ причинную обусловленность сознанія препятствіемъ къ его активной роли. «Если, — спрашиваетъ онъ, — психическіе аффекты суть *дѣйствія* реальныхъ процессовъ, лежащихъ въ основѣ извѣстныхъ физиологическихъ явленій, — въ какомъ же смыслѣ можно однако смотрѣть на нихъ опять все-таки какъ на причины?» — и отвѣчаетъ: «*Всякое дѣйствіе предшествовавшей причины становится причиной послѣдующаго дѣйствія*» \*). Придерживаясь монистическаго воззрѣнія, Риль высказывается противъ односторонняго взгляда матеріалистовъ, будто сознаніе—пассивный продуктъ физиологическихъ процессовъ и потому, съ научной точки зрѣнія,

\*) «Теорія науки и метафизика съ точки зрѣнія философскаго критицизма», пер. Корша, стр. 235.

совершенно несущественно для причиннаго изслѣдованія. «Согласитесь вы, что центральная иннервация есть причина движенія руки,—тогда вы согласились уже и съ тѣмъ, что тождественный съ этой иннервацией импульсъ воли есть *вынословный моментъ* этого движенія, т.-е. *входитъ въ совокупность его причинъ*» (ibid. стр. 235). «Представленіе и воля *существенно* участвуютъ въ процессѣ, который внѣшнимъ чувствамъ предстаетъ въ качествѣ движенія» (ibid. стр. 216). «Сознаніе—не только продуктъ, но и *существенный факторъ* прогрессивнаго развитія въ животной природѣ» (ibid. стр. 211).

Г. Струве показываетъ читателямъ только одну сторону философіи Рия. Мы раскрываемъ другую сторону... Еще болѣе яркія мѣста можно привести изъ конца книги нѣмецкаго философа. «Исторія,—говоритъ онъ,— *подвластна идеямъ*, т.-е. направленіямъ чувства и формамъ вѣры, причемъ подъ вѣрою слѣдуетъ разумѣть не одну религіозную, но также и политическую, социальную, этическую вѣру. Надобно знать эти идеи, *опредѣляющія ходъ историческихъ событій*, если хочешь понимать самыя событія» (ibid. стр. 424). Нѣтъ сомнѣнія, что человекъ, незнакомый съ общимъ духомъ философіи Рия, благодаря этой цитатѣ, могъ бы даже принять его за одного изъ тѣхъ, кто считаетъ идеи за *primum agens* социального развитія. Такъ рѣшительно отгѣнено въ этомъ мѣстѣ активное вліяніе идей...

Приведенныя мѣста рисуютъ Рия совсѣмъ въ другомъ свѣтѣ, чѣмъ это выходило по тенденціознымъ цитатамъ г. Струве. И неудивительно. Общій духъ критической философіи таковъ, что основать на ней узкую теорію г. Струве слишкомъ трудно.

Постараемся нѣсколько развить тѣ общеполитическія основанія, на которыхъ основываются убѣжденіе въ активной роли идей и протестъ противъ низведенія ихъ на степень простыхъ «симптомовъ» измѣненій, подготовляющихся въ нѣдрахъ общества. Изложимъ наши основанія возможно болѣе ясно и просто, такъ какъ, еще по словамъ Бокля, даже самыя сложныя философскія истины могутъ быть изложены всегда весьма просто и понятно: для этого достаточно лишь того, чтобы самъ пишущій имѣлъ вполне ясное, незапутанное представленіе о тѣхъ истинахъ, которыя желаетъ изложить.

Экономическіе матеріалисты говорятъ: «идеи—не опредѣляющее, а опредѣляемое». У Рия же мы нашли положеніе, которое можно

противопоставить положенію экономическихъ матеріалистовъ: «всякое дѣйствіе предшествующей причины становится причиной послѣдующаго дѣйствія». Въ самомъ дѣлѣ, если въ причинной цѣпи фактовъ мы остановимъ свое вниманіе на какомъ-нибудь одномъ ея звенѣ, то его мы можемъ разсматривать съ двухъ точекъ зрѣнія. Во-первыхъ, мы можемъ обратить свое вниманіе на его отношеніе къ предшествующимъ звеньямъ причинной цѣпи; тогда разсматриваемый фактъ будетъ для насъ всецѣло пассивнымъ продуктомъ, произведеніемъ предшествующихъ причинъ; онъ такъ же всецѣло опредѣляется ими, какъ арифметическое произведеніе—величинами множимаго и множителя. Во-вторыхъ, эту правильную, но одностороннюю точку зрѣнія мы можемъ дополнить другой. Тотъ же самый фактъ, который ранѣе мы разсматривали по отношенію къ предшествующимъ звеньямъ причинной цѣпи,—теперь, наоборотъ, мы можемъ разсматривать по отношенію къ послѣдующимъ звеньямъ. Тогда онъ тотчасъ же приметъ для насъ другой, противоположный первому видъ. Ранѣе онъ фигурировалъ передъ нами исключительно какъ результатъ, какъ пассивный продуктъ; теперь—какъ опредѣляющая сила, какъ факторъ, какъ дѣятель. Онъ повертывается къ намъ столь же исключительно своей активной стороною, какъ раньше—пассивной. Мы здѣсь имѣемъ дѣло съ важной философской теоремой объ относительности понятій *причины* и *слѣдствія*.

«Въ понятіи причинности, — говоритъ одинъ изъ талантливейшихъ представителей философскаго критицизма, Фр. Альб. Ланге, —необыкновенно важно, по своимъ послѣдствіямъ, устранить *одно изъ побочныхъ антропоморфическихъ представлений*: то, которое придаетъ причинѣ (Ursache), какъ активному, производящему элементу, бѣольшую цѣну и значеніе, чѣмъ слѣдствію» («Исторія матеріализма», т. II, стр. 55 русск. пер.).

Именно отъ этого «побочнаго антропоморфическаго представленія» и не избавился г. Струве. Увидавъ, что философскій критицизмъ признаетъ *сознаніе* явленіемъ наиболѣе опосредствованнымъ, онъ рѣшилъ, что на это положеніе смѣло могутъ опереться всѣ, кто за сознаніемъ признаетъ лишь подчиненное, автоматическое значеніе. Обусловленность для него уже *подчиненіе, пассивность*; слѣдствію онъ приписываетъ меньшее значеніе, меньшую существенность, чѣмъ причинѣ. Очевидно, г. Струве недостаточно проникся духомъ философскаго критицизма и, въ



частности, недостаточно знакомъ съ его анализомъ идеи причинности. Примѣры этого мы, впрочемъ, увидимъ и дальше.

Такъ какъ г. Струве—экономическій материалистъ, то мы съ особеннымъ удовольствіемъ сошлемся въ интересующемъ насъ вопросѣ на такой авторитетъ, который для него долженъ имѣть особенное значеніе, именно на авторитетъ Фр. Энгельса. Этотъ послѣдній въ своей книгѣ о Фейербахѣ говоритъ, что только «для метафизика» \*) причина и слѣдствіе находятся между собою въ полной противоположности. На первый взглядъ подсобный способъ разсужденія является вполнѣ основательнымъ: это есть такъ называемый способъ сужденія здраваго разсудка. Этотъ здравый разсудокъ является весьма почтеннымъ товарищемъ до тѣхъ поръ, пока онъ ограничивается соотвѣтственнымъ ему угломъ. Но лишь только онъ рѣшается выплыть въ открытое море, какъ его встрѣчаютъ самыя разнообразныя приключенія... Понятія причины и слѣдствія имѣютъ значеніе лишь въ примѣненіи ихъ къ отдѣльнымъ фактамъ; но лишь только мы станемъ изслѣдовать эти факты въ ихъ общей связи съ остальнымъ міромъ, то причина и слѣдствіе сольются тогда во всеобщей связи, въ которой причина и слѣдствіе мѣняють свои мѣста: то, что раньше было причиной, въ свою очередь является слѣдствіемъ, и наоборотъ».

Вотъ страница, написанная вполнѣ въ духѣ философскаго критицизма; но именно поэтому она и не вполнѣ вяжется со всею остальною теоріей той школы, къ которой принадлежитъ г. Струве. «Понятія причины и слѣдствія имѣютъ значеніе лишь въ примѣненіи къ отдѣльнымъ фактамъ»; отсюда видно, что во многихъ частныхъ случаяхъ можно сводить идеи на матеріальныя условія, среди которыхъ онѣ выросли, но для всего историческаго процесса закрѣпить за идеями вторичное, а за матеріальными отношеніями первичное значеніе—ненаучно, нефилософски. «Во всеобщей связи причина и слѣдствіе сливаются»; отсюда видно, что задача социологіи—выясненіе законовъ, управляющихъ совмѣстнымъ и одновременнымъ развитіемъ всѣхъ сторонъ единаго процесса социальной жизни, а не сведеніе на одну изъ этихъ сторонъ всѣхъ другихъ.

---

\*) Известно, что для Энгельса слово «метафизикъ» равносильно слову «лже-философъ».

Пусть, съ точки зрѣнія біологіи, сознание есть нечто иное какъ простое орудіе въ борьбѣ за существованіе, выработавшееся въ силу матеріальной необходимости. Но для человѣка и его исторіи сознание—нѣчто большее, чѣмъ орудіе: это—сила. Тотъ же самый Риль, который съ біологической точки зрѣнія опредѣляетъ сознание какъ простой механизмъ, регулирующий отношенія человѣка къ мѣняющимся условіямъ среды,—безъ всякаго сомнѣнія скажетъ, что «исторія подвластна идеямъ». И такъ скажетъ не онъ одинъ, но и любой представитель критической философіи. Приведемъ для примѣра хотя бы Ф. Паульсена. Цитируя слова Гегеля, что идеи суть движущія силы исторіи, онъ исполнѣ съ нимъ соглашается на томъ основаніи, что «идеи о томъ, что должно наступить, составляютъ движущія силы въ стремленіяхъ и чувствахъ людей» («Введеніе въ философію», стр. 328 русск. пер.). Если для г. Струве эти авторитеты недостаточны, то мы обратимся къ тому самому мыслителю, котораго онъ считаетъ своимъ учителемъ, К. Марксу. Въ его «Капиталѣ» мы, между прочимъ, читаемъ: «По отношенію къ другимъ предметамъ внѣшняго міра, человѣкъ, выступая самъ, какъ сила природы, не только обусловливаетъ свою дѣятельностью нѣкоторое измѣненіе», но и «осуществляетъ *свою цѣль*, которая съ *принудительною силою закона* опредѣляетъ способъ его дѣятельности и которой онъ долженъ непрерывно подчинять свою волю».

Въ нашу задачу вовсе не входитъ изслѣдовать размѣры и условія активной роли идей въ исторіи. Но приступите къ изложенію какихъ угодно историческихъ событій, и вы волей-неволей будете принуждены относиться къ сознанию и сознательности не только какъ къ симптомамъ историческихъ переиѣнъ, но и какъ къ силамъ, отъ которыхъ самый ходъ и характеръ этихъ переиѣнъ находятся въ зависимости. Такъ, въ предисловіи къ тому же первому тому «Капитала» г. Струве можетъ найти слѣдующее мѣсто: «Процессъ преобразованія (соціальныхъ отношеній) очевиденъ до крайности. Въ какихъ формахъ отразится онъ на континентѣ — это *вполнѣ зависитъ отъ степени сознательности* самихъ работниковъ».

Если теорія «экономическаго матеріализма» желаетъ вытѣснить другія соціологическія теоріи и захватить ихъ позиціи, то она прежде всего должна отрѣшиться отъ взгляда на идеи исключительно какъ на симптомы событій, взгляда, повергающаго ее

въ бездну внутреннихъ противорѣчій. Затѣмъ она должна искать источниковъ историческихъ перемѣнъ не въ какой-нибудь одной сторонѣ процесса социальнаго развитія, а въ общемъ взаимодействіи потребностей людей (факторъ субъективный) и внѣшнихъ условій ихъ удовлетворенія (факторъ объективный).

Пишущій эти строки, будучи горячимъ и искреннимъ почитателемъ Маркса, долженъ однако признать, что со времени смерти послѣдняго развитіе той социологической теоріи, элементы которой даны въ его сочиненіяхъ, не подвинулось ни на шагъ. Особенно же у насъ въ Россіи тѣ люди, которые настойчиво претендуютъ на званіе его послѣдователей, въ литературѣ и наукѣ не дали намъ ничего, кромѣ ярой полемики *ad majorem magistri gloriam*. Съ опрометчивостью и усердіемъ неофитовъ они только старались повергнуть къ ногамъ учителя всѣ литературныя и научныя репутаціи. Поклоненіе неофитовъ— это смоковница, обреченная на бесплодіе. Они безсильно топчутся около нѣсколькихъ мѣстъ въ сочиненіяхъ Маркса, гласящихъ, что экономическое развитіе общества есть фундаментъ, а умственное—надстройка. Фигуральное выраженіе, простое картинное уподобленіе, брошенное имъ вскользь, мимоходомъ, и допускающее неограниченное количество толкованій, возводится услужливыми поклонниками въ рангъ социологической теоремы. По-истинѣ, этимъ дѣлается ему слишкомъ «много чести и вмѣстѣ съ тѣмъ безчестія». Пора вспомнить, что «образныя выраженія вообще, какова бы ни была ихъ цѣнность въ поэзіи и въ риторикѣ, не могутъ быть безопасно употребляемы въ наукѣ и философіи» (Г. Спенсеръ, «Недостаточность естеств. подбора», стр. 13). Не будучи пророкомъ, я беру на себя однако смѣлость предсказать, что социологическое направленіе, ведущее свою генеалогію отъ Маркса, до тѣхъ поръ не сдвинется съ мѣста, пока совершенно не отброситъ въ сторону этой соблазнительно-простой и ясной формулы объ историческомъ фундаментѣ и надстройкахъ, формулы, которая для многихъ является суррогатомъ истиннаго углубленія въ механизмъ историческаго процесса.

Понятіе «надстройки» весьма растяжимо и допускаетъ тысячи различныхъ толкованій. Возьмемъ для примѣра какую-нибудь научную теорію, наприм., теорію Дарвина. Она, конечно, не могла появиться на свѣтъ въ любое время, наприм., лѣтъ на двѣсти раньше времени своего дѣйствительнаго появленія. Прежде

всего, въ то время еще не было достаточнаго количества фактовъ для тѣхъ выводовъ, которые сдѣлалъ Дарвинъ. Поэтому безъ затрудненій можно сказать, что появленіе научныхъ теорій находится въ зависимости отъ накопленія фактовъ, что теоріи суть лишь надстройки надъ фактами. Но развѣ я тѣмъ самымъ ужь исключаю всякую возможность воздѣйствія научныхъ теорій на процессъ накопленія фактического матеріала? Совсе нѣтъ. Я прекрасно знаю, что самое накопленіе фактовъ приняло другое направленіе съ появленіемъ теоріи Дарвина.

На этомъ можно бы и кончить относительно роли идей въ исторіи. Но сначала отвѣтимъ на одно возраженіе, которое часто дѣлается защитниками г. Струве. «Правда,—говоритъ оно,—г. Струве увлекается, хватаетъ черезъ край. Но вѣдь для того, чтобы выпрямить искривленную палку, волей-неволей приходится перегибать ее въ противоположную сторону. Наши «субъективные социологи» говорятъ только объ активной роли идей; естественно, что у г. Струве мы встрѣчаемъ противоположную исключительность:—онъ подчеркиваетъ только ихъ зависимый, пассивный, производный характеръ».

Какъ бы мы ни смотрѣли на русскихъ «субъективныхъ социологовъ», однако приписывать имъ непониманіе причинной зависимости идей отъ внѣшнихъ условій уже черезчуръ странно. Достаточно привести хоть одну цитату изъ того писателя, котораго единомышленникъ г-на Струве, Н. Бельтовъ, насмѣшливо называетъ «ангеломъ субъективной школы». Въ 70-хъ еще годахъ послѣдній писалъ: «Что явленія умственной жизни тѣсно связаны съ фактами общественныхъ отношеній, — это никѣмъ, кажется, не отрицается. Но обыкновенно эту связь представляютъ себѣ такъ, что извѣстныя вѣрованія, успѣхи философіи, науки, литературы производятъ давленіе на общественную жизнь. На самомъ же дѣлѣ это давленіе ничтожно сравнительно съ тѣмъ толчкомъ, который дается умственной жизни формами общежитія» (Сочиненія Н. К. Михайловскаго, т. V, стр. 328).

## II.

Приходимъ теперь къ вопросу о свободѣ и необходимости въ исторіи.

По нашему мнѣнію, центральное слабое мѣсто всей социальной

философіи г. Струве заключается въ томъ, что онъ неправильно уяснилъ себѣ философскій смыслъ *закономѣрности* и *причинности*. Этотъ именно недостатокъ помѣшалъ ему оцѣнить какъ слѣдуетъ роль идей въ исторіи, и этотъ же недостатокъ мѣшаетъ ему въ рѣшеніи вопроса о роли личности въ исторіи.

Г. Струве совершенно не представляетъ себѣ, какъ можно говорить о роли личности, если исторія управляется законами. Признавая *закономѣрность*, онъ тѣмъ самымъ предрѣшаетъ вопросъ о подчиненности личнаго начала. Впрочемъ, надо сказать, что въ этомъ пунктѣ взгляды г. Струве представляются не достаточно ясными. Съ одной стороны, онъ оговаривается, что «детерминизмъ не есть еще фатализмъ», а съ другой—говоритъ, что «соціологія игнорируетъ личность, какъ соціологически-ничтожную величину», что личность въ механизмѣ историческаго процесса «не при чемъ», что она «*quantité négligeable*», что къ ней можно примѣнить слова Мефистофеля: «*du glaubst zu schieben, und du wirst geschoben*». Г. Струве далѣе дѣлаетъ смѣлое противоположеніе: «личность творитъ исторію, говорятъ народники; то міросозерцаніе, которое развивалось нами выше, утверждаетъ противное» \*), т.-е. исторія творитъ человѣка.

Этотъ взглядъ, по которому «исторія» превращается во что-то внѣшнее для человѣка и господствующее надъ нимъ, напоминаетъ нѣсколько старый фатализмъ Дрэпера, который также говорилъ, что «не люди движутъ событіями, а событія людьми»... Къ этому Дрэперъ еще прибавлялъ, что «исторія убѣждаетъ насъ въ непреодолимомъ господствѣ закона и въ ничтожествѣ человѣческихъ усилій».

А. Риль всѣми силами борется противъ такого взгляда. «Какъ можетъ человѣку казаться чуждымъ, насланнымъ внѣшнею судьбой такой порядокъ, котораго часть онъ составляетъ всѣмъ своимъ существомъ?»—спрашиваетъ онъ (Риль, стр. 288). «Къ тому порядку вещей, который предопредѣленъ и на *закономѣрность* котораго должно смотрѣть какъ на выраженіе коренныхъ свойствъ и соотношеній вещей между собою, принадлежитъ вѣдь и человѣкъ съ его разумомъ и волею, и при предразсчитанности всякаго будущаго измѣненія рассчитано также на человѣка и на его разумное дѣйствованіе» (Риль, *ibid.*). «Законы

\*) Струве: „Крит. зам.“, стр. 285.

природы даны ему не извнѣ, наложены не со стороны; онъ самъ — воплощеніе естественной законѣрности на высшей ступени достигнутой до сихъ поръ развитіемъ на этой планетѣ» (Риль стр. 289 рус. пер.)

Только принимая этотъ взглядъ, можно избѣжать извращенія детерминизма въ фатализмъ. А г. Струве, какъ убѣдится читатель изъ нижеслѣдующаго, съ этимъ взглядомъ согласиться не можетъ. Иначе въ своей статьѣ «Свобода воли и историческая необходимость» онъ не сталъ бы полемизировать противъ С. Н. Булгакова.

Изложимъ здѣсь этотъ полемическій эпизодъ. Нѣмецкій ученый Штамлеръ, упрекая экономическій матеріализмъ въ фаталистической окраскѣ, говоритъ, что логически несообразно выкидывать его въ качествѣ партійнаго знамени. «Нельзя основать партію, которая хотѣла бы сознательно содѣйствовать точно вычисленному лунному затмѣнію». Считаясь съ этимъ упрекомъ, одинъ изъ русскихъ сторонниковъ экономическаго матеріализма (считающій однако необходимымъ его реформу при свѣтѣ философскаго критицизма), упомянутый выше г. Булгаковъ, высказываетъ нѣсколько мыслей совершенно въ духѣ Рилия. «Не можетъ быть болѣе неудачнаго примѣра, — говоритъ онъ — какъ сопоставленіе законѣрности человѣческихъ дѣйствій съ законѣрностью движенія луны. Законъ затмѣнія луны есть нѣчто внѣшнее, чуждое, постороннее, къ чему человѣческое сознаніе должно относиться какъ къ объекту; между тѣмъ наше собственное я есть субъектъ, который въ своемъ непосредственномъ сознаніи полагаетъ самъ себя какъ первопричину, активно вмѣшивающуюся во внѣшній міръ». Съ этимъ г. Струве не согласенъ; по его мнѣнію, это значитъ, «прогнавъ свободу съ передняго крыльца, самымъ любезнымъ образомъ открыть ей черный ходъ: операція отнюдь не философская». Это замѣчаніе, направленное противъ г. Булгакова, косвенно относится и къ Рилію.

Впрочемъ, у насъ есть болѣе прямое доказательство разногласія въ этомъ пунктѣ съ Рилемъ у г. Струве. Послѣдній, продолжая возражать г. Булгакову, находитъ, что примѣръ Штамлера, напротивъ, чрезвычайно удаченъ, ибо «отождествленіе законѣрности внѣшней (физической) съ внутреннею (психической) есть величайшее торжество теоретическаго разума». Обращаемся къ Рилію. Тотъ, приведя утвержденіе Канта, что сво-

бода личности совершенно незащитима, такъ какъ «человѣчскія дѣйствія такъ же точно опредѣлены общими естественными законами, какъ и всякое другое событiе»,—находитъ выраженiя Канта «слишкомъ крутыми». «Тутъ,—продолжаетъ онъ,—специфическiе законы воли, въ особенности тѣ, которые должны выводиться для нея изъ общественнаго порядка, просто смѣшиваются съ общими естественными законами, изъ которыхъ они происходятъ только уже сильно опосредствованнымъ путемъ» (Риль, стр. 258). Далѣе, съ этой точки зрѣнiя Риль критикуетъ «всеобщий естественный законъ развитiя» Спенсера, изъ котораго какъ будто выходитъ, что общество должно развиваться независимо отъ желанiй людей, и еще разъ повторяетъ: «однако же чисто-естественное и нравственное составляютъ вовсе не такой сплошной рядъ, чтобы законы перваго можно было безъ дальнихъ справокъ переносить на явленiя втораго» (Риль, стр. 136).

Продолжимъ еще наши цитаты, чтобы яснѣе и понятнѣе раскрыть сущность философской теорiи законмѣрности по Рилю.

«Что вновь всегда ведетъ къ смѣшенiю детерминизма съ фатализмомъ,—чрезвычайно мѣтко замѣчаетъ Риль,—это извѣстный, очень распространенный взглядъ на естественную законмѣрность, который можно назвать *ипостазированной* или *объективированiемъ* законовъ природы. При нашихъ объясненiяхъ естественныхъ процессовъ мы предпосылаемъ фактамъ—законы, которымъ эти факты подчиняются и которые (законы) выведены изъ тѣхъ же самыхъ фактовъ, какъ заключенiя. Въ этомъ приѣмѣ лежитъ источникъ нѣкотораго рода иллюзiи, при которой намъ кажется, что законы и дѣйствительно предшествуютъ законмѣрно совершающимся событiямъ, что они обладаютъ какой-то самостоятельностью, какимъ-то первенствомъ передъ фактами» (Риль, стр. 292). «Законы процессовъ отдѣляемъ мы отъ самыхъ процессовъ, и вмѣсто того, чтобы видѣть въ первыхъ только выраженiе постоянства свойствъ вещей и вслѣдствiе того — *единообразiя ихъ проявленiя при одинаковыхъ условiяхъ*, мы представляемъ себѣ, что законы даютъ вещамъ предписанiя и вынуждаютъ весь ходъ явленiй держаться опредѣленныхъ путей» (ibid., 292—293).

Собственно говоря, положенiя эти не новы. Риль только своеобразно и очень умѣло примѣняетъ ихъ къ вопросу о детерминизмѣ и свободѣ воли. Но уже позитивисты Контъ, Льюисъ,

Милль — прекрасно охарактеризовали иллюзіи, вытекающія изъ неправильнаго пониманія законѣрности природы и въ частности—законѣрности воли.

Возьмемъ Льюиса. Въ его «Вопросахъ о жизни и духѣ» \*) мы находимъ слѣдующія мѣста: «мы знаемъ, что законамъ не только первоначально приписывали объективное существованіе въ явленіяхъ, но и объективное существованіе независимо отъ явленій; и это древнее заблужденіе до сихъ поръ еще сохраняетъ свою силу. Вслѣдствіе одной изъ тѣхъ иллюзій, въ которую легко впадаетъ философія, предполагаютъ, что законъ природы занимаетъ въ отношеніи къ объектамъ положеніе, аналогичное съ положеніемъ законодательнаго акта къ общественной жизни. Законы составляютъ родъ мудрой правительственной системы, которая держитъ природу въ порядкѣ...» («Знаніе» 1874 года, № 10). «Законы природы не суть объективныя существа, а субъективныя отвлеченія,—формулы, въ которыхъ разнообразныя явленія сводятся къ единству и теряютъ свое разнообразіе...» Законъ природы «есть не дѣятель, отдѣльный отъ явленій, не сила, опредѣляющая ихъ, а просто идеальное суммирование ихъ положеній» (ibid.).

Законы занимаютъ такое же положеніе по отношенію къ *процессамъ* измѣненій, происходящихъ въ природѣ, въ какомъ находятся относительно *предметовъ, объектовъ* природы,—родовыя понятія. Когда мы составляемъ общее родовое понятіе, мы сравниваемъ различные сходные экземпляры предметовъ, соединяемъ ихъ въ одну общую группу, отвлекаемся отъ ихъ разнообразія и мыслимъ только общія для нихъ черты. Когда мы составляемъ себѣ понятіе объ извѣстномъ законѣ природы, мы точно такъ же сравниваемъ между собою сходные процессы измѣненій и стараемся мысленно схватить общія черты, общія свойства этихъ процессовъ. Такъ, отвлекаясь отъ различій въ паденіи тѣлъ, мы подмѣчаемъ обратную пропорціональность силы тяготѣнія квадратамъ разстоянія. И вотъ мы имѣемъ общую формулу или законъ тяготѣнія. Содержаніе всякаго закона состоитъ въ общихъ постоянныхъ свойствахъ однородныхъ процессовъ. Законѣрность, такимъ образомъ, вовсе не равняется «подначальности» явленія,

\*) Не имѣя въ настоящую минуту подъ руками этой книги, цитирую по статьѣ его „Предѣлы знанія“, составляющей отрывокъ изъ нея.



чему-то внѣшнему; нѣтъ, это просто свойство самого явленія, такъ сказать, *ею* законная собственность. Закономѣрность есть лишь постоянство свойствъ вещи и проистекающее отсюда единообразіе ихъ проявленія при одинаковыхъ условіяхъ, разнообразіе ихъ проявленія—при неодинаковыхъ. «Законы» столь же «управляютъ» тѣми явленіями, къ которымъ относятся, какъ и флюгеръ «управляетъ» вѣтромъ, движенія котораго онъ призванъ показывать.

Отсюда ясно, почему закономѣрность историческихъ явленій и закономѣрность процессовъ природы для насъ не одно и то же, хотя и тѣ, и другія явленія «принадлежатъ къ одному и тому же каузальному строю вещей». Закономѣрность природы есть чуждая намъ закономѣрность; мы можемъ считаться съ ней, какъ съ внѣшней для насъ силой; но закономѣрность исторіи есть прежде всего и ближе всего закономѣрность нашихъ чувствъ, нашего ума, нашей воли; это закономѣрность жизнедѣятельности нашего собственнаго существа. Выясните людямъ только эту простую истину, и тотъ фактъ, что исторія совершается законосообразно, не возмутитъ болѣе ихъ нравственнаго чувства, не столкнется враждебно съ ихъ сознаниемъ собственной нравственной свободы. Но если вы, только абстрагируя и абстрагируя, будете подводить все къ одному знаменателю и непосредственно подчинять исторію человѣчества общимъ міровымъ силамъ съ ихъ внѣшними для людей законами; если вы систематически будете обходить тѣ промежуточные звенья, которыми общіе, всеобъемлющіе законы природы комбинируются и преобразуются въ своеобразную закономѣрность жизнедѣятельности человѣка,— вы сдѣлаете несомнѣнную философскую ошибку: ошибку, во-первыхъ, потому, что дѣлаете скачокъ отъ самаго общаго къ частному и превращаете въ сплошной рядъ физическое и нравственное—два крайнихъ звена длинной цѣпи; во-вторыхъ, вы дѣлаете ошибку Аристотеля, утверждавшаго, что цѣлое первѣе части и общее первѣе частнаго. На самомъ дѣлѣ мы здѣсь имѣемъ дѣло съ антиноміей и не ошибемся, если вашему тезису противопоставимъ обратный тезисъ: частное первѣе общаго. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ конкретнѣе законъ, тѣмъ въ болѣе непосредственной связи находится онъ съ фактами; тѣмъ онъ «дѣйственнѣе», а чѣмъ общѣе законъ, тѣмъ онъ абстрактнѣе, отвлеченнѣе, *производнѣе*. Разъ вы станете на эту точку зрѣнія,

то ни общая закономерность природы, ни болѣе конкретная закономерность историческаго процесса не содержитъ еще сама по себѣ ни грана подчиненія, зависимости, фатализма для челоѣческой личности...

Вина фаталиста въ томъ, что процессъ исторіи, подкладкой котораго является процессъ психической жизнедѣятельности челоѣчества, онъ разрываетъ и дуализируетъ. Онъ разъединяетъ людей и событія, волю и закономерность; онъ даже противопоставляетъ ихъ другъ другу. «Фаталистъ,—справедливо замѣчаетъ Риль,—отрѣшаетъ волю отъ природы; онъ думаетъ, что порядокъ въ чредѣ событій выполнялся бы безъ его воли точно такъ же, какъ выполняется съ нею. Онъ стоитъ на томъ, что для него и для его воли порядокъ этотъ такъ же самъ по себѣ вѣншенъ, какъ еслибъ онъ самъ съ своей волей вовсе къ нему и не принадлежалъ. Фаталистъ мыслить въ сущности такъ же дуалистично, какъ и индетерминистъ. Подобно этому, онъ отрѣшаетъ свою волю отъ естественнаго, закономернаго порядка вещей; разница только въ томъ, что волю свою онъ покорно подчиняетъ этому порядку, тогда какъ индетерминистъ хотѣлъ бы изъять, освободить ее изъ-подъ него совсѣмъ. Противъ обоихъ мнѣній обращается детерминизмъ съ тѣмъ ученіемъ, что у воли *есть причины, но есть также и слѣдствія*, что она составляетъ часть, и притомъ *существенную* часть всеобщей винословной (причинной) связи вещей» (Риль, *ibid.*, стр. 291).

Такъ разрѣшается съ точки зрѣнія критической философіи вопросъ о роли личности въ исторіи \*) (понимая подъ словомъ «личность» общественный атомъ, челоѣка, какъ представителя рода). Но вѣдь точно такъ же рѣшали этотъ вопросъ и наши «субъективные социологи».

У Н.К. Михайловскаго мы читаемъ: «Огромное большинство людей вѣрять въ исключительное положеніе челоѣка въ природѣ, въ то, что для него писаны совершенно особые законы и не писаны законы, дѣйствующіе въ остальной природѣ. Значительное большинство людей науки и образованныхъ людей вообще давно уже эмансипировалось отъ этого дуализма. Но при этомъ произошло маленькое недоразумѣніе... Ученіе, включающее челоѣ-

\*) Тотъ же вопросъ (вѣчно юный, хотя и древній, какъ міръ) о свободѣ воли, только перенесенный на болѣе реальную, конкретную почву.

ка въ великую міровую цѣпь причинъ и слѣдствій, способствовало разсѣянію надменныхъ предразсудковъ относительно мѣста человѣка въ природѣ; но, односторонне проведенное, оно можетъ повлечь—и иногда дѣйствительно влечетъ за собой—многія печальныя послѣдствія. Превращая человѣка въ пассивный механизмъ, односторонность эта можетъ способствовать оправданію всякой гнусности и пошлости, историческому фатализму, ослабленію чувства отвѣтственности, ослабленію энергии дѣятельности и личной инициативы \*)). «Часто говорятъ о естественномъ ходѣ вещей, какъ регуляторѣ человѣческихъ дѣлъ». Однако при этомъ «единственный смыслъ, который можетъ быть приданъ выраженію «естественный ходъ вещей», состоитъ въ невмѣшательствѣ человѣка. Дано извѣстное сочетаніе силъ; если мы не будемъ вмѣшиваться въ дальнѣйшее развитіе этой комбинаціи, то это и будетъ естественный ходъ вещей. Но въ такомъ случаѣ надо признать, что естественный ходъ вещей существуетъ только тогда и тамъ, когда и гдѣ нѣтъ человѣка. Но это толкованіе ведетъ къ дуализму,—тому же самому дуализму, который желаютъ изгнать сторонники естественнаго хода вещей \*\*). Зачѣмъ изгнать человѣка изъ области естества—и куда? «Разумъ, воля и чувство человѣка, стремящіеся стать верховными активными дѣятелями природы, подобно всѣмъ другимъ сложнымъ факторамъ, представляютъ собою просто извѣстное сочетаніе основныхъ силъ природы. Человѣкъ приноситъ съ собою въ міръ новую силу, которая, какъ и всѣ другія сложныя силы, представляетъ извѣстное сочетаніе основныхъ силъ природы, и, подобно другимъ силамъ, стремится охватить всю природу» \*\*\*). А такъ какъ въ этой борьбѣ человѣчество шествуетъ побѣдоносно, то исторія имѣетъ тенденцію становиться все болѣе и болѣе исторіей торжества «идеаловъ человѣчества» надъ «естественнымъ ходомъ вещей».

Вотъ что говорятъ субъективные социологи словами: «личность творитъ исторію». Въ этомъ нѣтъ ничего такого, противъ чего слѣдовало бы спорить. Подобно этому и Каутскій выразился однажды, что «человѣкъ — не безсильная кукла». Но г. Струве

\*) Н. К. Михайловскій, новое собраніе сочиненій, т. I, стр. 322 и 385.

\*\*) Ibid. стр. 329—330.

\*\*\*) Ibid. 330—331.

настолько враждебно настроенъ противъ соціологовъ этической школы, что навлекаетъ на себя обвиненіе въ фатализмѣ, заявивъ, что его міросозерцаніе въ этомъ пунктѣ какъ разъ противоположно теоріи субъективистовъ.

И, однако, и г. Струве не фаталистъ. У него же мы читаемъ: «Въ томъ указаніи, что люди сознательно преслѣдуютъ извѣстныя цѣли, что въ силу этого они не могутъ на практикѣ смотрѣть на себя иначе, какъ на дѣятелей прогресса, что такимъ образомъ извѣстная доктрина *laissez faire, laissez passer*, съ которой въ лицѣ Спенсера сражается Уордъ, не имѣетъ подъ собой никакой теоретической почвы,—во всемъ этомъ нѣтъ ничего новаго. Въ «*Misère de la philosophie*» мы читаемъ, что опредѣленные соціальныя условія являются такими же продуктами людей, какъ сукно, полотно и т. п.». Въ чемъ же дѣло? Да просто въ томъ, что г. Струве недостаточно понялъ анализъ законмѣрности и причинности, которыя для него тѣсно ассоціировались съ понятіемъ стихійности, безсознательности, мертваго механизма... Это особенно ясно изъ одного мѣста его книги. На стр. 285 «Критическихъ замѣтокъ» мы читаемъ: «Процессъ экономическаго развитія представляетъ собой коллективное творчество, въ конечномъ счетѣ носящее *такой же стихійный, а потому и законмѣрный характеръ*, какъ и всѣ другія измѣненія въ окружающемъ насъ мірѣ».

Поставить законмѣрность явленій въ зависимость отъ стихійнаго ихъ характера значить мыслить дуалистично, отрѣшая волю отъ естественнаго хода вещей, считая сознательное, мотивированное, свободное дѣяніе чуждымъ и противорѣчащимъ законмѣрности. Это метафизическое въ худшемъ смыслѣ слова воззрѣніе у г. Струве тѣсно связывается съ отождествленіемъ законмѣрности физической, внѣшней, съ законмѣрностью психической, внутренней, противъ котораго раньше мы спорили. Это отождествленіе и заставляетъ г. Струве видѣть въ историческомъ процессѣ такой же мертвый механизмъ, какъ и въ процессахъ физической природы.

Одинъ изъ философскихъ единомышленниковъ нашего автора, г. Бельтовъ, дѣлаетъ совершенно справедливое замѣчаніе, что, «когда русскіе соціологи ополчаются на защиту *личности, идеаловъ* и прочихъ хорошихъ вещей, они воюютъ именно съ утопическимъ, неяснымъ, неполнымъ и потому несостоятельнымъ

ученіемъ о естественномъ ходѣ вещей» («Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію», стр. 38). Но уже дальше онъ совершенно неправильно полагаетъ, что эта война — пустой и напрасный трудъ; въ частности также неправильно полагаетъ онъ, будто русскіе социологи, «сначала приписавъ марксистамъ утопическій взглядъ на законосообразность общественныхъ явленій, а потомъ побивая этотъ взглядъ съ болѣе или менѣе сомнительнымъ успѣхомъ», къ тому же при этомъ просто несправедливо навязываютъ марксистамъ «свои собственные приемы мысли».

Справедливость прежде всего. Къ сожалѣнію, нельзя сомнѣваться, что многіе марксисты до сихъ поръ не сѣумѣли еще охватить въ полномъ объемѣ философскій смыслъ положенія о законмѣрности всего сущаго, очистивши его отъ всѣхъ побочныхъ наслоеній и главнымъ образомъ отъ шелухи метафизическаго фатализма. Примѣръ этого мы уже видѣли на г. Струве. Причины такого печальнаго явленія довольно понятны. Дѣло въ томъ, что въ соотвѣтствующихъ пунктахъ терминологія самого Маркса не очищена отъ метафизическихъ наслоеній. Русскіе социологи, не стѣсняемые этой терминологіей, систематически разрабатывали вопросъ объ активномъ участіи личности въ историческомъ процессѣ и достигли въ этой работѣ немаловажныхъ результатовъ. А разрабатывать усиленно именно эту сторону социологической проблемы ихъ заставляла сама жизнь, изобиловавшая квіетизмомъ, инертностью и нравственной дряблостью. Критика окружающей дѣйствительности прежде всего и больше всего заставляла разоблачать фикцію мнимо-благотворной «работы времени» и «естественнаго хода вещей», требовать активного вмѣшательства въ жизнь лицъ, сознательно относящихся къ окружающему. И въ концѣ — концовъ марксизмъ, который долженъ былъ внести въ общественное сознаніе идею массоваго, коллективнаго социальнаго творчества, потопивъ въ немъ творчество индивидуальное, оказался на этомъ пунктѣ отставшимъ и выступилъ совсѣмъ въ малопрігодномъ боевомъ одѣяніи, въ которомъ клочки метафизики причудливо смѣшивались съ прочною тканью трезваго историческаго реализма. Единственная причина этого страннаго явленія — простое полемическое увлеченіе, стремленіе во что бы то ни стало найти больше пунктовъ разногласія съ противниками — «субъективистами».

Но какъ бы мы ни сочувствовали основной демократической тенденціи марксизма, слѣдуетъ признать философскую неразработанность и необоснованность его, какъ цѣльной социологической теоріи. Въ виду этого, крайне симпатична попытка нѣкоторыхъ представителей этого направленія пересмотрѣть свои основныя положенія при свѣтѣ философскаго критицизма. Сочувствуя самимъ этимъ попыткамъ, я однако считаю себя вправѣ быть вполне недовольнымъ тѣми результатами ихъ, которые мы пока имѣемъ. Существенной ошибкой многихъ марксистовъ я считаю ихъ стремленіе во что бы то ни стало противопоставить себя группѣ русскихъ «субъективныхъ» социологовъ, вмѣсто того, чтобы примкнуть къ нѣкоторымъ ихъ идеямъ и развивать ихъ дальше. И я полагаю, что пересмотръ доктрины экономического матеріализма и ея реорганизация должны начаться съ отрѣшенія отъ всѣхъ малѣйшихъ признаковъ историческаго фатализма.

Я упомянулъ, что у Маркса встрѣчаются также мѣста, содержащія неправильное, нефилософское, «утопическое» опредѣленіе законмѣрности. Послѣ такого заявленія на мнѣ, разумѣется, лежитъ и *opus probandi*.

Постараюсь быть краткимъ. Въ чемъ, по мнѣнію марксистовъ, заключается неясность, метафизичность пониманія естественной законмѣрности у многихъ социологовъ? «Заключается она,—говоритъ Бельтовъ,—въ противопоставленіи закона желанію измѣнить его дѣйствіе. Разъ явилось у человѣчества подобное желаніе, оно само составляетъ фактъ изъ исторіи его развитія, и законъ долженъ охватить этотъ фактъ, а не приходитъ съ нимъ въ столкновеніе. Пока мы допускаемъ возможность такого столкновенія, мы еще не уяснили себѣ самаго понятія о законѣ: или покинемъ точку зрѣнія законосообразности и станемъ на точку зрѣнія *желательнаго*, или совершенно упустимъ желанія людей данной эпохи изъ нашего поля зрѣнія и тѣмъ придадимъ «закону» какой-то мистическій оттѣнокъ, превратимъ его въ какой-то фатумъ» («Къ вопр. о разв.» etc., стр. 38). Этими словами г. Бельтовъ самъ произнесъ приговоръ надъ тѣмъ знаменитымъ мѣстомъ изъ Марксова «Капитала», которое является самымъ излюбленнымъ у марксистовъ метафизическаго пошиба, марксистовъ-доктринеровъ: «Еслибы общество и напало на слѣдъ естественнаго закона, который управляетъ его движеніемъ, то оно не мо-

жетъ ни перескочить черезъ естественныя фазы своего развитія, ни отдѣлаться отъ нихъ декретами». Анализируя это мѣсто, мы найдемъ здѣсь и «противопоставленіе закона желанію измѣнить его дѣйствіе», и порицаемое Льюисомъ и Рилемъ приписываніе «закону» какого-то первенства передъ фактами и господства надъ ними. Всякій философъ критической школы безповоротно осудилъ бы это мѣсто. У Ф. А. Ланге есть даже тирада, которая какъ будто специально подготовлена на этотъ случай. «Къ сожалѣнію, — читаемъ мы въ его «Исторіи матеріализма», — мы привыкли разсматривать такъ-называемый законъ развитія философіи (читай—общества), какъ своеобразную, почти мистически дѣйствующую силу. Эта движущая сила народнаго развитія дѣйствуетъ подобно «жизненной силѣ» организмовъ. — Правда, она существуетъ, — но только какъ результатъ всѣхъ частныхъ естественныхъ силъ; ея предположеніе часто облегчаетъ разсматриванье; но оно скрываетъ незнаніе и ведетъ къ ошибкамъ, если ее ставить дополнительно, какъ основаніе объясненія, рядомъ съ тѣми элементами, съ совокупностью которыхъ она составляетъ одно и то же» («Ист. мат.», т. I, стр. 127).

Отъ себя лично я долженъ еще добавить, что и г. Бельтовъ, и самъ Марксъ въ приведенныхъ мѣстахъ впадаютъ въ нѣкоторое философское недоразумѣніе. Они говорятъ, въ сущности, вовсе не о «законѣ» развитія, а объ его схемѣ, объ его тенденціи, направленіи и общемъ планѣ «Закономъ» они называютъ нечто иное какъ конкретное историческое предвидѣніе. Законъ въ истинно философскомъ значеніи этого слова, какъ извѣстно, есть нечто иное, какъ постоянное отношеніе между явленіями, по которому одно явленіе всякій разъ, какъ мы его наблюдаемъ, при извѣстныхъ условіяхъ или сопутствуетъ другому явленію, или предшествуетъ ему, или слѣдуетъ за нимъ. Что же касается общаго плана развитія, то воображать его предопредѣленнымъ какимъ бы то ни было специальнымъ закономъ — метафизично. Поэтому тысячу разъ правъ былъ Марксъ, когда послѣ соответствующихъ замѣчаній Н. К. Михайловскаго онъ обратился къ послѣднему съ письмомъ, въ которомъ разъяснилъ породившую недоразумѣнія неясность, объявивъ, что «Капиталъ» содержитъ только очеркъ развитія капиталистическаго строя въ Европѣ, а вовсе не какую нибудь обязательную, фатальную схему развитія, которая съ силою закона проявлялась бы всюду на практикѣ и

такимъ образомъ обладала бы нѣкотораго рода супраисторическимъ бытіемъ. Этого мало. Въ гениальномъ трудѣ Маркса разбросаны, безусловно, зачатки телеологической теоріи прогресса, противъ которой враждебно настроены марксисты-доктринеры. Такъ, фабричное законодательство Марксъ называетъ въ одномъ мѣстѣ «Капитала» *«первымъ сознательнымъ и цѣлесообразнымъ воздѣйствіемъ общества на самопроизвольныя формы его процесса производства»* \*), а, говоря о профессиональномъ и общемъ образованіи рабочихъ, вынуждаемомъ техническими условіями, онъ называетъ эти виды образованія для рабочихъ *«преобразовательными ферментами»*, становящимися въ противорѣчіе съ общимъ строемъ экономическихъ отношеній \*\*).

Это еще не все. Марксъ оставилъ послѣ себя черновой набросокъ плана цѣлаго сочиненія о Фейербахѣ, — сочиненія, которое, еслибы оно было написано, было бы мостомъ между «экономическимъ матеріализмомъ» и телеологической или динамической социологіей. Въ этомъ сочиненіи Марксъ предполагалъ развить цѣлый рядъ мыслей объ активномъ, телеологическомъ воздѣйствіи личности на историческій процессъ. Для «субъективныхъ социологовъ», вѣроятно, явится пріятной неожиданностью, что самый первый тезисъ предполагавшагося сочиненія содержитъ въ себѣ обвиненіе *«созерцательнаго матеріализма»* въ томъ, что онъ «разсматривалъ дѣйствительность, предметный, воспринимаемый внѣшними чувствами міръ *лишь въ формѣ объекта* или въ формѣ созерцанія, а не въ формѣ конкретной человѣческой дѣятельности, не въ формѣ практики, *не субъективно (sic)*». Третій тезисъ того же плана гласитъ: «Материалистическое ученіе о томъ, что люди представляютъ собою продуктъ обстоятельствъ и воспитанія, и что, слѣдовательно, измѣнившіеся люди являются продуктомъ измѣнившихся обстоятельствъ и другого воспитанія, — забываетъ, что обстоятельства измѣняются именно людьми..» Въ этомъ направленіи и слѣдуетъ развивать далѣе марксистамъ теорію Маркса.

### III.

Непосредственно къ разобраннмъ ранѣе вопросамъ примыкаетъ далѣе вопросъ о *телеологическомъ прогрессѣ*. Г. Струве оспари-

\*) Что не мѣшаетъ ему, съ другой стороны, разсматривать самое фабричное законодательство какъ продуктъ капиталистической эволюціи.

\*\*) „Кап.“, т. I, 423 и 430.



ваетъ существенность разграниченія историческихъ процессовъ на генетическіе и телеологическіе, въ виду того, что и тѣ, и другіе одинаково подлежатъ «каузальному истолкованію». Телеологическая точка зрѣнія, по мнѣнію г. Струве, въ наукѣ недопустима; законное поле ея дѣйствія—не теорія, а практика, не объясненіе, а творчество.

Въ подтвержденіе своего взгляда г. Струве цитируетъ опять Рила: «цѣль — вовсе не принципъ объясненія какого бы то ни было событія во внѣшней природѣ, хотя бы это событіе было даже цѣлесообразнымъ дѣйствіемъ, т.-е. актомъ воли живого существа» («Теорія науки и метафизика» Рила, стр. 421, «Der philosophische Kriticismus» etc., 354).

Г-ну Струве, вѣроятно, очень долго пришлось перелистывать Рила, чтобы, наконецъ, найти это мѣсто, повидимому вполне совпадающее съ критическими замѣчаніями г. Струве на теорію теологическаго прогресса. Я рѣшительно не могу себѣ представить, чтобы онъ при этомъ ни разу не наткнулся на цѣлый рядъ совершенно противоположныхъ по духу мѣстъ.

Сначала процитируемъ эти мѣста, а потомъ постараемся объяснить это кажущееся противорѣчіе въ трудѣ Рила.

Начиная со стр. 382, послѣдній довольно подробно развиваетъ слѣдующій рядъ мыслей. Вообще говоря, относительно причинности нѣтъ разницы между внутреннимъ и внѣшнимъ, между физической природой и психической. И тамъ, и здѣсь одинаково господствуетъ единообразіе проявленій основныхъ свойствъ при одинаковыхъ условіяхъ. И тамъ, и здѣсь наблюдается поэтому полная законмѣрность и стройность. Однако же, специально для каждой изъ двухъ областей физической и психической—понятіе законмѣрности можно специализировать, придавъ ему болѣе опредѣленный, конкретный характеръ. Въ этомъ болѣе узкомъ смыслѣ причинность, законмѣрность внѣшней природы будетъ фигурировать передъ нами, какъ механическая причинность. Это ближайшее опредѣленіе причинности въ физической природѣ со всѣми ея внѣшними процессами, однако, является неподходящимъ и неприложимымъ къ послѣдовательности внутреннихъ состояній. Преемственная смѣна одного состоянія другимъ хотя и сопровождается извѣстнымъ чувствомъ своеобразной, глубокой связи ихъ между собою, но эта связь носить совершенно особый, специфическій характеръ. Самыя душевныя состоянія настолько раз-

личны, что не могутъ быть сведены къ одному знаменателю. Правда, крайне разнообразны и физическія явленія; но благодаря ихъ общей и основной формѣ—протяженной, доступной измѣренію величинѣ—всѣ они сводятся на одно основное понятіе матеріи и движенія. Причинность внѣшнихъ явленій обладаетъ совершенно особымъ постоянствомъ—постоянствомъ энергіи или движенія (законъ неуничтожаемости силы). Это равенство, это постоянство есть отличительная черта механической причинности. Что касается до смѣны психическихъ состояній, то она не можетъ быть введена во что-либо подобное или даже аналогичное закону сохраненія энергіи. Лишь поскольку сопрягаются цѣлевые представленія, мы имѣемъ нѣчто подобное такому высшему равенству предыдущаго съ послѣдующимъ. Въ то время, какъ эволюція внѣшней природы при помощи механической теоріи превращается для насъ въ непрерывную причинную цѣпь,—чередa душевныхъ состояній никогда не обладаетъ этой непрерывностью. Это—цѣпь съ многочисленными провалами. Перекинуть мостикъ черезъ эти провалы можно единственно съ помощью логики. «Соотношенію причины и дѣйствія въ механической природѣ отвѣчаетъ соотношеніе основанія и слѣдствія—въ мышленіи».

Это равенство соотношеній, однако, вовсе не равносильно равенству самихъ относимыхъ другъ къ другу понятій. Причина и дѣйствіе въ механической природѣ вовсе не то же, что основаніе и слѣдствіе въ мышленіи; механическое совершеніе и мыслительный процессъ далеко не однородныя величины.

Причины механическихъ измѣненій — толчокъ, упругость, непроницаемость, сила, давленіе — совершенно незнакомы намъ со стороны своего существа. Въ чемъ состоитъ существо тяготѣнія? Какимъ образомъ одинъ предметъ производитъ давленіе на другой? Все это праздные вопросы, отвѣта на которыхъ пріискать нельзя. Тяготѣнія нельзя понять такъ, какъ любое психическое влеченіе. Механизмъ вещей не выражаетъ существа никакихъ естественныхъ дѣйствій; онъ представляетъ только *внѣшнюю форму* ихъ, одно ихъ *внѣшнее проявленіе*, доступное нашимъ чувствамъ. «Поэтому утвержденіе, будто само по себѣ все въ природѣ совершается механически, будетъ ложно, если придется разумѣть при этомъ настоящую сущность естественныхъ переменъ» (Риль, *ibid.*, 384). Изъ этого однако не слѣдуетъ, что, кромѣ механическаго изученія міра, мы нуждаемся еще и въ постиженіи его,

какъ цѣлаго, какъ-нибудь антропоморфически. Такой антропоморфизмъ будетъ незаконнымъ. Гдѣ нѣтъ основаній допускать жизнь и сознаніе, тамъ нѣтъ никакого основанія предполагать и цѣль. Но зато каждому живому и сознающему себя существу собственное бытіе его должно казаться, или, лучше сказать, должно имъ чувствоваться, какъ цѣль всякаго бытія вообще. Всякая индивидуальность естественно ставитъ себя и все, что отождествляетъ съ собой (свою семью, свое племя, свою партію), въ центрѣ всего окружающаго міра. Кромѣ этой телеологіи, всякая другая телеологія должна быть изгнана изъ науки. Къ природѣ мы приступаемъ не съ вопросомъ «зачѣмъ?», а съ вопросомъ «почему?» По отношенію къ окружающей физической природѣ знаніе механической причинности есть полнота знанія, доступнаго человѣку. Правда, причины механической связи вещей между собою невѣдомы намъ по ихъ существу, для насъ ясна лишь внѣшняя форма этой связи, тогда какъ связь цѣли со средствомъ понятна для насъ абсолютно. Къ знанію въ послѣднемъ случаѣ присоединяется еще непосредственное *постиженіе*, непосредственная *понятность*, проистекающая отъ того, что связь цѣли со средствомъ близко знакома намъ по внутреннему опыту и даже составляетъ существеннѣйшую его часть. Въ самомъ дѣлѣ, мы вѣдь сознаемъ себя, какъ личность, какъ самостоятельное «я» именно въ своихъ дѣйствіяхъ.

«Человѣкъ прежде всего цѣлеставное существо въ природѣ... Внутренними силами своего мышленія и своей воли онъ воздѣйствуетъ на внѣшній міръ, онъ заставляетъ вещи по законамъ, у нихъ же подмѣчаемымъ, идти путями, которые предначертываетъ его смыслъ. Человѣкъ не только продуктъ естественнаго процесса, но вмѣстѣ и самодѣятельная часть природы... Именно потому, что сама его дѣятельность принадлежитъ ко всеобщему естественному порядку природы, будущность вещей опредѣляется между прочимъ и его дѣйствиемъ» (Риль, стр. 417—418).

Если человѣкъ—самодѣятельная часть природы, если онъ—причина, а не одно лишь дѣйствіе, то вѣдь и «всякая другая вещь, всякій элементъ вещи—самодѣятельная часть реальности, наделенная способностью производить дѣйствія»... (ibid.) «Не дадимъ механизму сбить насъ съ толку до того, чтобъ отвергнуть въ вещахъ этотъ моментъ самодѣятельности... О безусловной самодѣятельности тутъ нечего, конечно, и думать; всякое дѣйствіе

только вѣдь взаимно (соотносительно). Но не могло бы быть ничего апіорического въ нашемъ духѣ, не было бы ни почина мысли, ни какого даже подобія самодѣятельности субъекта, не будь ничего дѣйственаго въ самихъ вещахъ» (ibid.)

«Внутренняя самоподвижность того, что мы подмѣчаемъ, какъ матерію, качественная дѣйственность вещей, являющаяся внѣшнимъ чувствамъ въ формѣ движенія, возвысилась до степени чувства и ощущенія, этихъ элементовъ всякаго сознанія, съ которыми началась та лѣстница развитія, которая непрерывно идетъ до человѣка и приводитъ къ духовной его исторіи» (Риль, стр. 426).

«Въ духовной исторіи человѣчества цѣль непосредственно реальна, прямо осуществляется» (423). «И такъ какъ всякое произвольное дѣйствіе происходитъ изъ сознанія цѣли и изъ мотива, то изъ нихъ же оно и объясняется. Объясненіе дѣйствія только повторяетъ ходъ его производства; оно вполнѣ покрываетъ его или совпадаетъ съ нимъ» (422). «Неправда, чтобы смыслъ удовлетворялся однимъ указаніемъ механической причинности. Въ этомъ утвержденіи обнаруживается только односторонность изслѣдованія, обращеннаго лишь только на внѣшнее, его стремленіе поставить себя на мѣсто всякаго познанія вообще. Познаніе цѣлей и побудительныхъ причинъ человѣческаго дѣйствованія удовлетворяетъ потребность нашего духа въ объясненіяхъ ничѣмъ не меньше преслѣдованія руководящей нити механической причинности» (Риль, стр. 424). «Математическо-механическому анализу, съ одной стороны, отвѣчаетъ, съ другой, телеологическое объясненіе. Гдѣ цѣль зиждительна, какъ въ царствѣ человѣка и его культуры, тамъ она и принципъ объясненія. Вовсе нѣтъ антропоморфизма въ томъ, чтобъ выводить изъ человѣка и изъ мощи его самосознательной личности все, что вѣдь и идетъ изъ человѣка и изъ силы убѣжденія его» (424).

Мы изложили аргументацію Рили довольно подробно, дословно цитируя наиболѣе рельефныя мѣста. Полагаемъ, что теперь не остается никакого сомнѣнія относительно того, чье міросозерцаніе можетъ быть обосновано на взглядахъ Рили: міросозерцаніе ли г. Струве, или, наоборотъ, та самая теорія телеологическаго прогресса, противъ которой онъ борется?

Тѣмъ не менѣе приходится возвратиться къ тому мѣсту, которое цитируетъ для подкрѣпленія своихъ мыслей г. Струве. «Цѣль вовсе не принципъ объясненія какого бы то ни было событія»

*внѣшней природѣ* (курсивъ нашъ), хотя бы это событіе было даже само цѣлесообразнымъ дѣйствіемъ, т.-е. актомъ воли живого существа». Не противорѣчитъ ли это выше приведеннымъ цитатамъ?

Нисколько не противорѣчитъ, и вотъ почему. Просимъ читателя обратить вниманіе на отмѣченное нами курсивомъ мѣсто: «во внѣшней природѣ». Въ этихъ словахъ и заключается вся суть. Вспомните о нихъ, и вся видимость противорѣчія Рилия самому себѣ исчезнетъ.

Алоизъ Риль въ нѣсколькихъ мѣстахъ подчеркиваетъ чрезвычайно важное различіе между науками природы и науками духа. «Эта противопостановка наукъ природы и духа не вноситъ въ самую природу никакого дуализма; она должна ввести въ силу только дуализмъ *явленій и способовъ ихъ изслѣдованія*. Математико-механическому анализу, съ одной стороны, отвѣчаетъ, съ другой, телеологическое объясненіе» (424).

Математико-механическій принципъ, для естествознанія имѣющей право на исключительное господство, въ области духовной исторіи человѣчества долженъ дополняться телеологіей. «Такимъ образомъ остается непоколебимымъ положеніе, что *для объясненія внѣшнихъ процессовъ природы* существуетъ одинъ только принципъ—принципъ механической причинности... Цѣль вовсе не принципъ объясненія какому-нибудь событію *во внѣшней природѣ*, будь событіе это хоть даже само цѣлесообразнымъ дѣйствіемъ, т.-е. волевымъ актомъ живого существа» (421). Но «представимъ себѣ естествовѣдѣніе въ законченномъ, абсолютномъ совершенствѣ, обладающимъ стало-быть знаніемъ всѣхъ процессовъ движенія *въ природѣ*; оно и тогда не могло бы стать на мѣсто науки духовныхъ произведеній человѣка» (424).

Итакъ, какимъ же образомъ г. Струве «добылъ» себѣ подходящую цитату изъ Рилия? Да просто вырвалъ безъ всякой связи съ контекстомъ одну фразу, относящуюся къ методамъ естествознанія, распространилъ ее на всю область познанія и на этомъ успокоился. Но логика мститъ за себя жестоко, и несчастная мысль опереться на Рилия въ критикѣ теоріи динамическаго процесса даетъ результаты, весьма неудобные для нашего автора и подрывающіе въ корнѣ довѣріе къ нему.

Однако возвратимся къ Рилію. Не слѣдуетъ думать, что Риль считаетъ за *primus movens* соціальнаго движенія конкретныя *цѣли* дѣйствующихъ въ исторіи лицъ и группъ. Нѣтъ, онъ смотритъ

гораздо глубже. «Мы не только имѣемъ право, но и вынуждены искать *основаніе цѣли*; и должны при этихъ поискахъ обращаться къ естественнымъ свойствамъ того существа, которое ставитъ себѣ цѣли. Изъ природы даннаго существа вытекаетъ съ необходимостью, какія цѣли оно преслѣдуетъ и должно преслѣдовать. Еслибы мы могли достаточно далеко прослѣдить причины этихъ природныхъ свойствъ, то мы въ концѣ концовъ пришли бы къ тѣмъ элементамъ и общимъ законамъ реального міра, изъ комбинаціи которыхъ произошли воля и цѣли нашего существа». Но, разумѣется, эта послѣдняя задача выходитъ уже изъ области социологіи. Соціологъ беретъ за исходный пунктъ человѣческую природу со всѣми ея племенными, расовыми и этнографическими особенностями,—словомъ, въ томъ видѣ, какъ она вышла изъ періода до-исторической борьбы за существованіе. Соціологъ принимаетъ ее за нѣчто данное, предоставляя вопросъ о ея генезисѣ антропологу и біологу. Другимъ такимъ же исходнымъ пунктомъ онъ беретъ естественную среду, съ ея географическими, климатическими, почвенными и иными условіями. Такъ какъ всякое развитіе въ мірѣ является результатомъ взаимодействія внутреннихъ и внѣшнихъ вліяній, то и область социологіи не составляетъ исключенія изъ этого общаго правила.

Словомъ, и въ этомъ пунктѣ взгляды Рилля вполнѣ совпадаютъ съ теоремами динамической социологіи. «Желаніе представляетъ собою настоящую силу природы и является основою динамической психологіи, которая занимается изученіемъ преобразованій, имѣвшихъ мѣсто вслѣдствіе дѣятельности человѣка и высшихъ животныхъ. Очевидно, что тотъ же самый фактъ являлся двигателемъ и въ социальныхъ преобразованіяхъ, откуда слѣдуетъ, что социальные силы являются по существу своему силами психическими. Вслѣдствіе этого, основанія для социологіи необходимо слѣдуетъ искать въ психологіи» \*).

Еще въ началѣ статьи мы говорили, что конечными причинами, первоначальными факторами историческаго процесса могутъ быть признаны лишь такія явленія, генезисъ которыхъ лежитъ внѣ этого процесса, за его предѣлами. Идеи, конкретныя цѣли людей, ростъ производительныхъ силъ, развитіе формъ производства, всякая конкретная дѣятельность сами подлежатъ объяс-

\*) Л. Уордъ, „Психическіе факторы цивилизаціи“, стр. 109.

ненію въ связи съ общими условіями историческаго развитія, и потому за его *primus movens* приняты быть не могутъ. Иное дѣло—основныя черты эмоциональной организаціи человѣка, отголоски его потребностей, закономерно дѣйствующія и возникающія чувства, которыя «освѣщаютъ у человѣка изнутри потокъ ощущеній и представленій» \*). Не исторія ихъ создала, а они положили начало исторіи; ихъ происхожденіе кроется въ туманѣ выработки высшихъ организмовъ среди хаоса борьбы з существованіе; они «составляютъ условіе существованія пластическихъ организмовъ» \*\*). «Чувства составляютъ истинное основаніе той части философіи, которая касается человѣческихъ интересовъ. Короче говоря, они являются фундаментомъ социальной науки. Чувство играетъ въ социологіи такую же роль, какъ функція въ биологіи» \*\*\*).

Еслибы г. Струве дѣйствительно проникся духомъ критической философіи, то онъ сдумѣлъ бы перекинуть мостъ отъ социологической теоріи Маркса черезъ Рила къ динамической социологіи Уорда, а тѣмъ самымъ къ теоріи русской «этико-социологической» школы. Но въ томъ-то и дѣло, что г. Струве смотритъ на критическую философію просто какъ на арсеналь философскихъ идей, изъ котораго при нѣкоторомъ стараніи всегда удастся кое-что выудить для того, чтобы обставить полемику съ «субъективными социологами» извѣстнымъ аппаратомъ учености.

Все это съ рельефностью сказалось и въ вопросѣ о роли въ исторіи идей, и въ вопросѣ о личномъ началѣ, и въ вопросѣ о телеологическомъ прогрессѣ. То же мы увидимъ далѣе и въ вопросѣ о телеологической точкѣ зрѣнія въ социологіи (*aliis verbis*—о субъективномъ методѣ или субъективной точкѣ зрѣнія).

Г. Струве ставитъ Уорду въ упрекъ, что онъ «*навязываетъ* социологіи практической харатеръ и субъективизмъ». Для самого нашего автора, напротивъ, точно размежевана область теоретическаго пониманія отъ области практической оцѣнки. Первое принадлежитъ социологіи, какъ наукѣ, и носитъ характеръ объективности, общеобязательности; вторая, напротивъ, чисто субъективна и не обязательна ни для кого. Такъ, наприм.,

\*) Геффдингъ: „Очерки психологіи“.

\*\*) Л. Уордъ: „Псих. факт. цив.“, стр. 30.

\*\*\*) Онъ же „*Dynamic Sociology*“, II, 123.

г. Струве полагаетъ, что «если подъ марксизмомъ мы будемъ разумѣть безусловно объективную часть воззрѣній Маркса и примемъ во вниманіе, что его *прогнозы*, прямо какъ таковой, не могутъ имѣть безусловно обязательнаго характера для всякаго изслѣдователя, хотя бы и принимающаго все остальное ученіе Маркса, то мы должны будемъ допустить, что можно быть марксистомъ, не будучи социалистомъ».

Рѣзче подчеркнуть пропасть, лежащую между теоріей и практикой, между изученіемъ и оцѣнкой, между категоріей необходимости и категоріей цѣлесообразности, врядъ ли возможно. И тѣмъ не менѣе единомышленникъ г. Струве, цитированный уже неоднократно нами, г. Н. Бельтовъ, упрекаетъ не его, а все тѣхъ же злосчастныхъ «субъективныхъ социологовъ» въ непониманіи органической, жизненной связи теоретическаго съ практическимъ. «Отличительная черта субъективныхъ мыслителей заключается въ томъ, что міръ должнаго, міръ истиннаго и справедливаго стоитъ у нихъ внѣ всякой связи съ объективнымъ ходомъ общественнаго развитія. Здѣсь—должное, тамъ—дѣйствительное, и эти двѣ области отдѣлены одна отъ другой цѣлою пропастью» \*). Очевидно, когда рѣчь идетъ о теоретическихъ противникахъ, у г. Бельтова своя рука—владыка.

На дѣлѣ имѣетъ мѣсто какъ разъ обратное тому, что утверждаетъ г. Бельтовъ. Н. К. Михайловскій требуетъ для социологіи особаго субъективнаго метода, не совсѣмъ удачно характеризуя этимъ именемъ обязанность социолога связывать въ социологіи съ теоретическимъ моментомъ практической, анализируя не одни только внѣшнія, объективныя событія, но еще преимущественно отношеніе ихъ къ судьбамъ живой, чувствующей человѣческой личности. Разъ только мы не будемъ упускать изъ виду личности, ея судьбы, сдѣлаемъ объектомъ преимущественнаго вниманія ея положеніе, ея страданія,—изъ теоретической социологіи мы неизбежно будемъ получать этическіе выводы. «Въ томъ-то и дѣло, что въ области социальныхъ явленій теоретическое изслѣдованіе до такой степени связано съ нравственной оцѣнкой, что не восхищаться политическими фактами и не осуждать ихъ можно, только не понимая ихъ значенія» (Н. К. Михайловскій: «Что такое прогрессъ?»).

\*) „Къ вопросу о развитіи монистическаго взгляда на исторію“, стр 49.



Г. Струве держится иного мнѣнія, стараясь подкрѣпить его авторитетомъ Риль. Онъ и приводитъ изъ него слѣдующія цитаты: «Необходимость есть принципъ теоретическаго пониманія вещей, цѣлесообразность—принципъ ихъ практической оцѣнки и управления ими» (Риль, 423). «Телеологическій взглядъ исходитъ изъ совершенно иной духовной потребности, чѣмъ наука и знаніе» (Риль, 407). «Міръ и жизнь не могутъ цѣликомъ войти въ науку. Кромѣ царства науки, есть царство нравственнаго дѣянія и царство художественнаго творчества. Ни одно изъ этихъ царствъ не должно вторгаться во внутреннія дѣла другихъ и нарушать ихъ ходъ, потому что каждое изъ нихъ представляетъ собою особую сторону реального міра».

Дѣйствительно, Риль старается ограничить другъ отъ друга области пониманія и оцѣнки, теоріи и практики. Но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя не видѣть, что онъ вполне сознаетъ искусственность и условность этого разграниченія. Такъ, наприм., на стр. 21 мы читаемъ: «этика, съ извѣстной своей стороны, неоспоримо наука. Исторія и сравнительная психологія доставляютъ ей матеріалъ и методъ. Но другою стороною, которою обращается она къ будущности и разсуждаетъ не о фактахъ, а о тенденціяхъ, не о томъ, что есть и совершается, а о томъ, что должно быть и совершаться, она, конечно, выступаетъ за раму науки въ *строгомъ смыслѣ слова*. Это доказывается уже тѣмъ, что она выставляетъ *нормы бытія и дѣйствія*. Вѣдь *наука въ собственномъ смыслѣ* чужда понятія какого бы то ни было долженствованія» (21). Уже однѣ эти оговорки: «наука въ *строгомъ смыслѣ*», «наука въ *собственномъ смыслѣ*» показываютъ, какъ условно его разграниченіе. Удаляя понятіе долженствованія изъ науки, Риль отводитъ для него особую область «практической философіи». Кромѣ того, Риль самъ не могъ соблюсти установленнаго имъ разграниченія. Въ концѣ написаннаго имъ введенія въ книгу мы читаемъ: «При обсужденіи вопроса о детерминизмѣ воли и о практической свободѣ ея не обошлось безъ переступленій въ область практической философіи; я старался однако же какъ можно меньше употреблять такихъ переходовъ, *которыхъ одна-ко неизбежно требовалъ предметъ*».

Опредѣляя, въ качествѣ объекта практической философіи «человѣка, поскольку онъ самъ выступаетъ причиною въ природѣ», Риль ставитъ задачей практической философіи «участво-

вать въ дѣлѣ выработки общечеловѣческихъ идеаловъ». Эта цѣль сводится къ тому, чтобы придать опредѣленную форму смутному и неясному сердечному влеченію къ идеальнымъ цѣлямъ и «связать его съ наукой» (24). «Твердо стоя на почвѣ науки, философъ долженъ быть представителемъ обще-человѣческихъ интересовъ». Проповѣдуемая имъ социальная этика «должна примыкать къ реальнымъ, дѣйствительно существующимъ, всѣми чувствуемымъ интересамъ воли». Словомъ, «практическая философія, это—ученіе искусству жить, настоящая телеологія» (24, 120).

Кто знакомъ съ общимъ духомъ критической философіи, тотъ знаетъ, что послѣдняя не признаетъ никакой *качественной* разницы между философіей и наукою. Стало быть - не существенно, помѣщаемъ ли мы категорію цѣлесообразнаго, должнаго, нормальнаго въ ту или другую рубрику. Ея значеніе отъ этого не увеличивается и не уменьшается. Между тѣмъ, для г. Струве весь смыслъ удаленія категоріи цѣлесообразнаго изъ области науки заключается въ томъ, чтобы подорвать значеніе этой логической категоріи. Теоретическую часть сочиненія Маркса онъ называетъ «безусловно объективной»; «прогнозъ» же, по его мнѣнію, «не можетъ имѣть безусловно обязательнаго характера для всякаго изслѣдователя». Уже въ этомъ можно видѣть зародышъ противорѣчія со взглядами Рия. Это противорѣчіе уже гораздо яснѣе, во весь ростъ, вскрывается въ послѣдней работѣ г. Струве («Вопросы философіи и психологіи, годъ VIII, кн. 36). Здѣсь онъ рѣшительно говоритъ, что «объективное долженствованіе, какъ понятіе, параллельное объективному бытію, есть *гносеологическая несообразность*».

Мы сейчасъ приведемъ цѣлый рядъ цитатъ, доказывающихъ, насколько мнимо согласіе теоріи Рия съ подобными взглядами. На стр. 380 его книги мы читаемъ: «Обыкновенно думаютъ, что понятіе необходимости — объективная форма постиженія, а понятіе цѣлесообразности, напротивъ того, чисто субъективная... Однако же противоположеніе это въ такой формѣ неосновательно. Въ томъ же смыслѣ, какъ можно считать объективнымъ понятіе необходимости, должно принять за таковое и понятіе цѣлесообразности»... На слѣдующей страницѣ: «Вѣдь если ограничить понятіе объективно-реальнаго тѣмъ, что дается намъ въ опытѣ помимо нашего сознанія, т.-е. одними лишь соотношені-

ями явленій, тогда не можетъ быть больше и рѣчи о какомъ бы то ни было объективномъ смыслѣ понятія необходимости. Тогда столь же мало необходимаго въ самихъ вещахъ безъ отношенія къ нашей познавательной способности, какъ безъ отношенія къ нашей волѣ въ нихъ не можетъ быть ровно ничего цѣлесообразнаго». На стр. 422: «Спиноза ошибался, принимая необходимость за единственно реальную, а понятіе цѣли только за одинъ изъ модусовъ нашего мышленія. Скорѣе можно бы сказать наоборотъ, что необходимость—одинъ изъ образовъ нашего представленія»... На слѣдующей страницѣ: «Не въ томъ, стало быть, разница между цѣлесообразностью и необходимостью, что одно понятіе субъективно, а другое, напротивъ, объективно. Оба понятія по происхожденію своему скорѣе равно субъективны»...

Въ статьѣ «Свобода и историческая необходимость» г. Струве говоритъ, что истинный философскій критицизмъ долженъ навсегда отнять почву «у всякихъ *научныхъ* построеній этики, какъ формальной, такъ и матеріальной, — конечно, этики, какъ *нормативной дисциплины*». Я не знаю, отрицалъ ли г. Струве нормативную этику и въ то время, когда писалъ свою книгу, какъ это можно думать изъ стр. 43 «Критическихъ замѣтокъ». Но во всякомъ случаѣ онъ не только выдавалъ себя за послѣдователя Рия тогда, но и теперь не указываетъ, чтобы въ этомъ пунктѣ внезапно съ нимъ разошелся. А у Рия мы опять-таки читаемъ діаметрально противоположное тому, что говоритъ г. Струве. «Насчетъ конечной цѣли, какую ставить себѣ и должно ставить всякое живое существо, не исключая и человѣка, невозможно рѣшительно никакое разумное сомнѣніе... Положеніе, что возможно - большая удовлетворительность нашего сознанія есть конечная цѣль нашей воли и поступковъ нашихъ— *аксіома* практической философіи, *столь же очевидная, какъ и любая геометрическая аксіома*... Но знаніе средствъ, способствующихъ достиженію этой практической цѣли, дается лишь *психологическимъ изученіемъ людской природы вмѣстѣ съ изслѣдованіемъ жизненныхъ условій* человѣка, и потому пріобрѣтается не легко» (Риль, 411—412). Итакъ, нормативная социальная этика представляетъ прежде всего чисто научное изученіе психической природы человѣка, и такое же научное изученіе социальныхъ условій его жизни, причемъ только руководящимъ на-

чаломъ этого изученія, высшимъ критеріемъ выбора, группировки и комбинированія матеріала является антропоцентрическая точка зрѣнія—вопросъ объ условіяхъ «удовлетворительности человѣческаго сознанія».

Однако и самъ г. Струве, повидимому, не удержался на своей основной точкѣ зрѣнія. Самый идеаль, — какъ выражается онъ довольно, впрочемъ, неопредѣленно, въ своей послѣдней статьѣ, — необходимо «нуждается въ научной санкціи». Отказываюсь понимать, что можетъ значить подобное выраженіе, кромѣ объективнаго обоснованія цѣлесообразности идеала, удовлетворительности его съ точки зрѣнія человѣческихъ потребностей. Одно изъ двухъ. Или «объективное долженствованіе» есть несообразность — и тогда никакая научная санкція идеала невозможна; а возможно лишь научное рѣшеніе вопроса, насколько онъ практически удобоисполнимъ (хотя и въ этомъ послѣднемъ случаѣ трудно обойти вопросъ о соответствіи идеала человѣческимъ потребностямъ); выборъ же идеала есть дѣло безусловнаго, ничѣмъ не ограниченнаго, никакой общечеловѣческой логики не подвластнаго произвола; всякій баронъ имѣетъ право на свою фантазію, и кончено дѣло. Или нужна и возможна научная санкція идеала, но тогда возможны вообще нормативная социологія и нормативная этика, построенныя вполне научнымъ путемъ.

Г. Струве думаетъ, что наука и этика чужды другъ другу; онъ цитируетъ слова Зомбарта, что въ исповѣдуемомъ имъ марксизмѣ «нѣтъ ни одного грана этики» \*). Полагаю, что ни наука, ни этика этимъ не возвышаются, а, наоборотъ, унижаются. Мнѣ симпатичнѣе и ближе горячее восклицаніе Лассалля: «что же такое наука, если она не даетъ уму необходимаго этическаго направленія? И что же такое нравственность, если она не резульатъ истиннаго знанія?».

Пора кончить. Боюсь, что я и безъ того слишкомъ много наговорилъ въ защиту такихъ очевидныхъ вещей, какъ активная роль человѣческой личности въ процессѣ исторіи, значеніе идей и руководящихъ цѣлей ея дѣятельности, возможность общече-

---

\*) Зомбартъ идетъ еще дальше, до *pes plus ultra*, отмѣчая, какъ одно изъ достоинствъ марксизма, его какой-то антиэтической характеръ. Даже для г. Струве это черезчуръ.

ловѣческой морали. Недаромъ сказалъ еще Юмъ, что «послѣ отрицанія очевидной истины величайшая нелѣпость — черезчуръ стараться защитить ее».

Подводя итоги своей работѣ, полагаю, что изъ нея достаточно ясна не только неудовлетворительность попытки г. Струве обосновать экономическій материализмъ на критической философіи, но и крайняя тенденціозность этой попытки, тенденціозность въ худшемъ смыслѣ слова. Чтобы выдать Рила за своего философскаго единомышленника, г. Струве долженъ былъ вылавливать изъ его книги отдѣльныя фразы, давать имъ самое широкое перетолкованіе, лишать ихъ живой связи съ общимъ текстомъ, слишкомъ неопредѣленно переводить отдѣльныя мѣста, игнорировать цѣлыя сотни фразъ и страницъ, идущихъ въ разрѣзъ съ его утвержденіями, замалчивая такое разногласіе. И все это для того, чтобъ объявить свой трудъ «въ значительной степени опирающимся на Рила» («Крит. зам.», стр. 34). Не думаемъ, чтобы даже самъ г. Струве въ результатъ этой работы могъ почувствовать хотя нѣкоторое нравственное удовлетвореніе. Вѣроятно, этимъ и объясняется тотъ фактъ, что въ статьѣ «Свобода и историческая необходимость» внезапно оказывается у Рила «*метафизическій* реализмъ, хотя и критически обоснованный (sic)».

Г. Струве замѣчаетъ: «читатель, знакомый съ моими «Критич. замѣтками», замѣтитъ въ предлагаемой статьѣ (въ «Вопр. фил. и псих.») уклоненія отъ высказанныхъ въ моей книгѣ взглядовъ. Но мнѣ кажется, что я подвинулся только дальше въ томъ направленіи, въ которомъ написана моя книжка». Совершенно вѣрно. Совѣтуемъ г. Струве пойти еще дальше и разорвать всякую связь съ теоріей Рила, — связь и безъ того совершенно мнимую.

В. Черновъ.

# ПОЛЕМИКА.

## Мнимая критика.

(Отвѣтъ Б. Н. Чичерину.)

Въ предисловіи къ сочиненію «Право и Нравственность», говоря о *внутренней* связи между этими двумя областями, я указалъ на два крайніе взгляда, отрицающіе эту связь съ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія. Она отрицается или во имя односторонне-понятаго нравственнаго принципа, безусловно исключаящаго самое понятіе права и всю сферу правовыхъ отношеній, какъ замаскированное зло,—или, напротивъ, во имя права, какъ абсолютнаго, себѣ довлѣющаго начала, не нуждающагося ни въ какомъ нравственномъ оправданіи. Представителемъ у насъ одной крайности я назвалъ гр. Л. Н. Толстого, представителемъ другой — Б. Н. Чичерина. Второй изъ названныхъ писателей, выражаетъ свое неудовольствіе на такое сопоставленіе. Удивительна причина этого неудовольствія: Левъ Толстой—не юристъ, а потому и не можетъ судить объ отношеніи нравственности къ праву! Что онъ не юристъ—это совершенно справедливо, но вѣдь *именно поэтому* и можно было указать на него какъ на представителя того крайняго взгляда, который принципиально отрицаетъ всякое право, или, по выраженію г. Чичерина, не хочетъ и знать о правѣ. Взглядъ этотъ въ существѣ своемъ ничего лично-толстовскаго не имѣетъ, онъ есть весьма давнее и довольно постоянное явленіе въ исторіи человѣческой мысли; въ раннюю эпоху христіанства знаменитѣйшимъ представителемъ это-

го взгляда былъ гностикъ Маркіонъ, а въ наши дни — бесспорно Л. Толстой, и было бы странно по этому поводу назвать кого-нибудь другого вмѣсто него. Но еслибы я, для удовлетворенія г. Чичерина, предложилъ ему самому отыскать *между юристами* типичнаго представителя этого безусловно антиюридическаго или антиноміанскаго воззрѣнія, то, конечно, такое законное требованіе поставило бы моего почтеннаго противника въ безвыходное и... нѣсколько комическое положеніе.

Повидимому, г. Чичеринъ думаетъ, что гр. Толстой отрицаетъ право только потому, что незнакомъ съ нимъ. Но это явная ошибка. Безъ сомнѣнія, гр. Толстому еще менѣе извѣстны законы языка ирокезскаго, или древнѣйшая исторія Аннама и Бурмы, однако онъ не станетъ отрицать этихъ невѣдомыхъ ему предметовъ. Почтенный ученый введенъ въ заблужденіе двусмысленностью слова «знаніе», подъ которымъ разумѣется, во-первыхъ, спеціальное научное знакомство съ предметомъ по частямъ его, а во-вторыхъ—общее понятіе о предметѣ въ его существенныхъ отличительныхъ признакахъ \*). Еслибы г. Чичеринъ поставилъ вопросъ такъ: знаетъ ли гр. Толстой, *что такое право*, не смѣшиваетъ ли онъ его съ чѣмъ-нибудь другимъ, на право непохожимъ?—то едва ли бы онъ рѣшился приписать знаменитому романисту незнаніе права въ *этомъ* смыслѣ. Ясно, что гр. Толстой достаточно знаетъ, что такое право, чтобы имѣть возможность со смысломъ отрицать его, не рискуя попасть своимъ отрицаніемъ во что-нибудь другое, наприм., въ косметическое искусство или въ кораблестроеніе. Г. Чичеринъ, требуя, чтобы противникъ его точки зрѣнія на право былъ непременно юристомъ, удивительнымъ образомъ забываетъ, о чемъ собственно идетъ рѣчь. Еслибъ она шла о двухъ крайнихъ взглядахъ по какому-нибудь *юридическому* вопросу, тогда естественно представителями *обоихъ* взглядовъ должны быть юристы; но развѣ вопросъ объ отношеніи нравственности къ праву *вообще* есть вопросъ юридическій? И когда дѣло идетъ о крайнемъ взглядѣ, принципиально отрицающемъ право, то развѣ для такого отрицанія нужны и возможны юридическія основанія? Съ какихъ это поръ

\*) Двусмысленность эта указана еще Платономъ (въ Эвтидемѣ) и Аристотелемъ (въ обѣихъ аналитикахъ). Ошибка, въ которую впалъ г. Чичеринъ, давно извѣстна въ элементарной логикѣ, какъ ложное заключеніе *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*.

требуется, чтобы въ тяжбѣ двухъ сторонъ повѣренныя обѣихъ принадлежали къ одной изъ нихъ, — не есть ли это явный абсурдъ, логическій и юридическій вмѣстѣ?

Очевидно, возражая противъ компетентности Льва Толстого въ качествѣ моралиста представлять ту точку зрѣнія, на которой онъ, Толстой, стоитъ, г. Чичеринъ просто не обдумалъ своего возраженія, а потому и впалъ въ совершенно элементарную ошибку. Какою грозною филиппикой пришлось бы мнѣ по этому поводу разразиться, еслибы *несомнѣнные* логическіе промахи моихъ критиковъ вызывали во мнѣ такое же негодованіе, какое возбуждаютъ въ г. Чичеринѣ мнимыя или сомнительныя ошибки критикуемыхъ имъ авторовъ! Но я полагаю, что негодовать въ литературной и философской области слѣдуетъ не на ошибки и заблужденія, а только на сознательную и намѣренную ложь, и такъ какъ съ этой стороны Б. Н. Чичеринъ выше всякаго подозрѣнія, то многія странности въ его мнимой критикѣ моей нравственной философіи, — странности гораздо болѣе значительныя, нежели вышеуказанная, пробуждаютъ во мнѣ хотя и прискорбное, но тихое чувство.

Уже не первый разъ Б. Н. Чичеринъ дѣлаетъ мнѣ честь своимъ серьезнымъ вниманіемъ къ моимъ произведеніямъ. Вскорѣ послѣ появленія моей докторской диссертации: «Критика отвлеченныхъ началъ» — онъ издалъ обширный разборъ ея въ видѣ цѣлой книги (Б. Чичеринъ «Мистицизмъ въ наукѣ». М. 1881 г.), причемъ любезно предлагалъ мнѣ обсудить сообща спорныя философскіе вопросы.

Несмотря на внутреннее удовлетвореніе, доставленное мнѣ такою внимательностью къ моему не совсѣмъ зрѣлому труду со стороны заслуженнаго ученаго, я рѣшился не принимать его предложенія и ничего не отвѣтилъ на его разборъ. Хотя главная причина этого рѣшенія сохраняетъ свою силу и въ настоящемъ случаѣ, но я полагаю, что моя вторичная безотвѣтность могла бы быть ложно истолкована къ ущербу не только справедливости вообще, но и собственныхъ нравственныхъ интересовъ критика, а потому считаю нужнымъ на этотъ разъ оцѣнить откровенно обширный критическій трудъ г. Чичерина и представить достаточныя основанія своей оцѣнки.

Какъ мнѣ уже пришлось печатно заявить (въ вышеупомянутомъ предисловіи), Б. Н. Чичеринъ представляется мнѣ самымъ много-



сторонне образованнымъ и многознающимъ изъ всѣхъ русскихъ, а можетъ быть, и европейскихъ ученыхъ настоящаго времени. Это преимущество при умѣ догматическаго склада, не столько пытливымъ и размышляющимъ, сколько систематизирующимъ и распредѣляющимъ, такъ сказать *распорядительномъ*, при характерѣ рѣшительномъ и самоувѣренномъ, имѣло неизбѣжнымъ послѣдствіемъ постепенное атрофированіе критической способности. Я говорю про умѣнье сомнѣваться въ своихъ мысляхъ и понимать чужія. Когда мысленный кругозоръ со всѣхъ сторонъ рѣзко очерченъ, когда постановлены опредѣленные и *окончательныя* рѣшенія по всѣмъ дѣламъ, когда на всякій вопросъ есть подъ рукой готовый отвѣтъ въ видѣ заранѣе опредѣленной и, такъ сказать, замороженной формулы, то какъ возможна серьезная критика, какой можетъ быть интересъ входить въ кругъ чужихъ заранѣе осужденныхъ мыслей, вникать въ ихъ внутреннюю связь и относительное значеніе? Для г. Чичерина нѣтъ переливовъ мышленія, нѣтъ живого движенія идей; мы не найдемъ у него никакихъ оттѣнковъ сужденія, никакихъ степеней одобренія и порицанія; всѣ дѣйствительные и возможные мысли и взгляды дѣлятся только на два безусловно - противоположные и неподвижные разряда: совпадающихъ съ формулами и схемами г. Чичерина и потому одобряемыхъ безъ всякаго дальнѣйшаго разсмотрѣнія, и не совпадающихъ и тѣмъ самымъ приговоренныхъ къ позорному осужденію, разнообразному по формамъ выраженія, но всегда одинаковому по рѣшительности и голословности.

Я не сравню г. Чичерина съ Омаромъ, потому что это было бы преувеличеніемъ. Хотя, конечно, г. Чичеринъ такъ же увѣренъ въ непогрѣшимости своей системы, какъ Омаръ въ непогрѣшимости корана, но природное челоуѣколюбіе и широкое гуманное образованіе никогда не позволили бы почтенному ученому произнести знаменитую фразу, приписанную (съ сомнительною достовѣрностью) третьему халифу: сжечь всѣ книги—согласныя съ Кораномъ, какъ излишнія, а несогласныя какъ вредныя. Напротивъ того, г. Чичеринъ съ искреннимъ благоволеніемъ и душевною теплотой отнесся бы къ появленію и распространенію философскихъ книгъ, всецѣло согласныхъ съ его взглядами, и его огорчаетъ только, что такихъ книгъ вовсе не появляется.

По догматизму своего ума, по систематичности своихъ воз-

зрѣній и по энциклопедичности своихъ знаній Б. Н. Чичеринъ созданъ для *учительства*, и насколько мнѣ извѣстно, онъ дѣйствительно былъ превосходнымъ профессоромъ. Къ большому ущербу для русской образованности, ему пришлось очень рано покинуть кафедру. Я думаю, что онъ остался незамѣненнымъ и незамѣнимымъ въ нашей университетской средѣ. Можно, конечно, быть наставникомъ и внѣ ея; можно сдѣлаться главою школы, центромъ умственнаго движенія для избранныхъ. Но, помимо другихъ препятствій, г. Чичеринъ по натурѣ своей могъ бы удовольствоваться лишь кругомъ *безусловныхъ* приверженцевъ, *неуклонныхъ* послѣдователей, для которыхъ *αὐτός ἔφα* (самъ сказалъ) было бы рѣшающимъ аргументомъ во всѣхъ вопросахъ. Б. Н. Чичеринъ не могъ измѣнить себѣ, и онъ остался Пифагоромъ — безъ пифагорейцевъ. Это обстоятельство внесло въ его отношеніе къ міру чужихъ идей новый элементъ раздраженія и негодованія. Можно ли быть равнодушнымъ къ поведенію тѣхъ людей, которые, будучи достаточно разсудительными и образованными для того, чтобы сходиться съ г. Чичеринимъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ, вмѣсто того, чтобы воспользоваться и во всемъ прочемъ его готовою истиной, абсолютною и непогрѣшимою, предпочитаютъ дико блуждать въ области фантастическихъ и мистическихъ грѣзъ, разъ и навсегда оставленныхъ за границею едино-спасительной доктрины?

Опять скажу, въ такомъ настроеніи и съ такимъ умоначертаніемъ можно ли быть критикомъ? При самомъ искреннемъ желаніи вѣрно понять и передать чужую мысль, г. Чичеринъ допускаетъ постоянное и иногда *чудовищное* ея извращеніе. Произнеся это слово, до котораго еще не дошелъ академическій словарь и которое заимствовано мною изъ критическаго глоссарія г. Чичерина, я чувствую себя обязаннымъ скорѣе оправдать его подходящимъ примѣромъ.

Въ моей нравственной философіи есть небольшая глава подъ названіемъ «нравственный субъективизмъ»; ея задача — иллюстрировать немногими историческими указаніями одну общую мысль, изложенію и разъясненію которой посвящена по крайней мѣрѣ половина всего сочиненія. Въ простѣйшемъ своемъ выраженіи эта мысль заключается въ томъ, что дѣйствительное нравственное совершенствованіе людей происходитъ только тогда, когда добрыя чувства отдѣльнаго человѣка не

ограничиваются субъективной сферой его личной жизни, а перехватывают за ее предѣлы, сливаются съ жизнью собирательнаго человѣка, создавая нравственность общественную, объективно осуществляемую чрезъ учреждения, законы и публичную дѣятельность лицъ и группъ. Короче, — личное нравственное чувство должно становиться общимъ дѣломъ, требующимъ организациі служащихъ ему силъ. Понятно, что такая организациа собирательнаго добра въ процессѣ своего историческаго роста сопряжена съ большими или меньшими ограниченіями и стѣсненіями индивидуальной свободы въ тѣхъ ея проявленіяхъ, которыя нарушаютъ условія человѣческаго общежитія, а слѣдовательно упраздняютъ и нравственную задачу. Вопросъ о предѣлахъ такой принудительной организациі добра, дѣятельнымъ органомъ которой признано у меня нормальное государство, разрѣшается въ непосредственно слѣдующей главѣ въ томъ смыслѣ, что эта организациа, какъ служащая добру, не можетъ имѣть никакихъ другихъ интересовъ выше нравственнаго, и слѣдовательно ея принудительное дѣйствіе должно всегда и во всемъ подчиняться требованію нравственнаго начала — признавать за каждымъ человѣкомъ безусловное внутреннее значеніе и безусловное право на существованіе и на свободное развитіе своихъ положительныхъ силъ. На этомъ основаніи я самымъ рѣшительнымъ образомъ осуждаю смертную казнь, пожизненное лишеніе свободы и другія уголовныя мучительства, противныя самому принципу человѣколюбія; точно также непозволительно съ этой точки зрѣнія не только личное, но и экономическое рабство, унижающее достоинство человѣка, дѣлая всю его жизнь средствомъ для удовлетворенія матеріальныхъ потребностей. Само собою понятно, что дѣйствительная организациа добра, долженствующая заботиться о тѣлесной неприкосновенности и матеріальной экономической свободѣ всѣхъ людей, тѣмъ болѣе должна ограждать отъ всякихъ покушеній духовную свободу человѣка, безъ которой его жизнь лишена внутренняго достоинства. Что дѣйствительная, а не самозванная организациа добра не можетъ съ своей стороны покушаться на духовную свободу человѣка, что она не можетъ стѣснять проявленій чьей-либо совѣсти, выраженія чьихъ-либо убѣжденій — это съ указанной точки зрѣнія слишкомъ очевидно, и мнѣ не было надобности объ этомъ распространяться.

Что же теперь сдѣлалъ г. Чичеринъ изъ простой и ясной мысли о необходимости собирательнаго или общественнаго добра, безъ осуществленія котораго невозможно дѣйствительное, нравственное совершенство и для отдѣльнаго человѣка? Изумительнымъ образомъ на мѣсто организаціи добра, о которой говорится какъ о необходимой и долженствующей, онъ подставляетъ организацію зла, о которой можно говорить только какъ о подлежащей уничтоженію, и начинаетъ съ негодованіемъ увѣрять, что я проповѣдую инквизицію, сжигающую еретиковъ, что по моей «теоріи» христіанство завоевало міръ именно этими убійственными средствами. Двукратно г. Чичеринъ ставитъ меня въ прямую связь съ Горквемадоу: одинъ разъ въ качествѣ его послѣдователя, а другой разъ даже въ качествѣ его учителя (стр. 644). И при достаточномъ знакомствѣ съ нѣкоторыми особенностями почтеннаго ученаго выходка его вызываетъ удивленіе. Удивительна она, во-первыхъ отсутствіемъ всякаго повода и предлога для нея, а во-вторыхъ — присутствіемъ такихъ обстоятельствъ, которыя, казалось бы, дѣлали ее нравственно и логически-невозможною.

Г. Чичеринъ весьма неодобрительно относится къ моей публицистикѣ, или, по его выраженію, къ «писанію журнальныхъ статей». Я полагаю, что если какія-нибудь статьи заслуживаютъ порицанія, то не въ качествѣ журнальныхъ, а въ качествѣ плохихъ. Нѣкоторыя даже газетныя статьи я ставлю значительно выше нѣкоторыхъ книгъ. Въ какой мѣрѣ плоха моя публицистика, не могу судить; знаю только, что главная задача этой публицистики была не плохая даже съ точки зрѣнія г. Чичерина, ибо она состояла въ защитѣ свободы совѣсти. Нападенія собственно на испанскую инквизицію не представляли, вопреки ея кострамъ, жгучаго интереса, по причинѣ давно состоявшагося упраздненія этого института даже на его родинѣ, но нѣкоторые остатки аналогичныхъ учрежденій въ другихъ странахъ давали себя знать, весьма чувствительно ограничивая свободу совѣсти. Я сталъ публицистомъ какъ разъ въ то время, когда въ нашей общественной жизни явились особые поводы вступить за этотъ элементарный принципъ, безъ упроченія котораго невозможенъ дѣйствительный прогрессъ ни христіанской общественности, ни христіанской науки, ни достойнаго человѣческаго существованія вообще. И не странно ли, что защит-

никомъ этого принципа оказался новѣйшій Торквемада, а не его теперешній обличитель, который, напротивъ, занимался тѣмъ временемъ совсѣмъ другими, хотя тоже хорошими дѣлами — химіей и классификаціей наукъ? Эти мирныя занятія, безъ сомнѣнія, дѣлаютъ честь обширной учености г. Чичерина, но они не даютъ ему никакого права выдумывать небылицы про людей другого темперамента, превращая ихъ въ сторонниковъ и представителей тѣхъ началъ и учреждений, съ которыми они на самомъ дѣлѣ боролись во всю мѣру своихъ возможностей и не безъ нѣкоторыхъ пожертвованій.

Свободу совѣсти я разумѣлъ и разумѣю безо всякихъ ограниченій. Дѣло идетъ о безусловномъ и священномъ правѣ всякаго безпрепятственно имѣть, исповѣдывать и проповѣдывать всячески—устно, письменно, печатно—какія угодно свои убѣжденія, религіозныя, философскія, научныя. Не знаю, вмѣщается ли такое безусловное пониманіе свободы убѣжденій въ рамки чичеринской доктрины, но знаю, что никакое другое пониманіе ея не вмѣщается въ рамки моей совѣсти.

На какомъ же основаніи г. Чичеринъ характеризуетъ мои взгляды чертами, столь явно противорѣчащими дѣйствительности? Да на основаніи будто бы моихъ собственныхъ признаній, которыхъ я, однако, никогда не дѣлалъ и дѣлать не согласенъ. «Вы сами признаете,—кричитъ на меня г. Чичеринъ,—что *единственный* вашъ интересъ заключается *не въ томъ* \*), чтобы добро царствовало въ сердцахъ, а въ томъ, чтобы оно было организовано какъ принудительное устройство человѣческихъ обществъ» (646). Однако, я этого никогда не признавалъ. Еслибы я это признавалъ, то непременно такъ бы и сказалъ, а еслибы я это сказалъ, то г. Чичерину не зачѣмъ было бы на меня кричать, — достаточно было бы просто цитировать мои подлинныя слова, тогда какъ теперь, приписавъ мнѣ нелѣпость, яко бы мною признаваемую, онъ сейчасъ же и опровергаетъ свою выдумку, приводя мой дѣйствительный тезисъ: «организованное добро должно быть безусловнымъ и всеобъемлющимъ». Если такъ, то ясно, что оно должно обнимать и внутреннюю сторону нравственности, должно царствовать въ сердцахъ не менѣе, чѣмъ внѣ ихъ, и слѣдовательно я никакъ не могу признать, будто въ реальныхъ условіяхъ нравственной ор-

\*) Курсивъ мой.

ганизациі заключается мой *единственный* интересъ. А съ другой стороны, я думаю, что не только г. Чичеринъ, но и самъ Гегель не придумалъ бы такого діалектическаго фокуса, посредствомъ котораго понятіе безусловнаго и всеобъемлющаго добра можно было бы свести на понятіе *исключительно* субъективнаго, то-есть односторонняго и безсильнаго, добра. Именно эта нелѣпость нравственнаго *субъективизма* (а никакъ не человѣческая свобода и права совѣсти) и составляетъ настоящій предметъ опроверженія въ разсердившей г. Чичерина главѣ, какъ видно изъ самаго ея заглавія. Впрочемъ, г. Чичеринъ, слѣдуя собственному теченію мыслей, весьма далекому отъ моихъ воззрѣній, ссылается на безусловное и всеобъемлющее значеніе добра лишь для подкрѣпленія приписанной мнѣ имъ нелѣпости. «И этимъ (принудительнымъ) дѣйствіямъ власти, — продолжаетъ онъ—вы не полагаете никакихъ границъ: организованное добро должно быть безусловнымъ и всеобъемлющимъ». Однако, по здравой логикѣ, изъ безусловнаго и всеобъемлющаго свойства добра можно заключать только, что *ему, добру*, не полагается никакихъ границъ въ его осуществленіи, но какимъ же образомъ эта безграничность добра превратилась вдругъ въ безграничное дѣйствіе принудительной власти, которая вѣдь можетъ быть вовсе не доброю, а злою? Откуда взялось у г. Чичерина это чудовищное отождествленіе абсолютнаго добра съ принудительною властью? Можетъ быть, онъ встрѣчалъ гдѣ-нибудь утвержденіе, что такая власть есть безусловно добро *сама по себѣ* и что, слѣдовательно, чѣмъ ея больше, тѣмъ лучше; но онъ долженъ согласиться, что подобное утвержденіе шло не отъ меня, а отъ другихъ лицъ, мало на меня похожихъ и за которыхъ я также не отвѣчаю, какъ и онъ. А по моему основному взгляду выходитъ какъ разъ наоборотъ: принудительное дѣйствіе организациі добра всегда должно быть *минимальнымъ*; оно тогда только и можетъ быть добрымъ, когда со всѣхъ сторонъ ограничено и опредѣлено тѣмъ чисто-нравственнымъ интересомъ, которому оно должно служить. Съ этой точки зрѣнія и независимо отъ моихъ личныхъ чувствъ я *логически* обязанъ отвергать извѣстные способы принужденія, переходящіе за минимальную границу и потому нарушающіе нравственный принципъ: таковъ институтъ смертной казни, столь любезный нѣкоторымъ сердцамъ, въ которыхъ «царствуетъ добро».

Еслибы вмѣсто добра я говорилъ объ истинѣ и упомянулъ о ея безусловномъ и всеобъемлющемъ характерѣ, который долженъ выражаться и въ объективныхъ фактахъ, то г. Чичеринъ, согласно своему критическому методу, непременно приписалъ бы мнѣ такое разсужденіе: всеобъемлющая истина должна имѣть безграничное распространеніе, для этого нужна универсальная организація книжной торговли, а *слѣдовательно* прикащикамъ книжныхъ магазиновъ должна быть предоставлена безграничная власть, чтобы они могли вторгаться въ частныя жилища, навязывать обывателямъ свои книги въ безконечномъ числѣ экземпляровъ, запихивать книжные листы въ «уста младенцевъ и сущихъ» и тому подобное. Я серьезно желалъ бы, чтобы мнѣ указали хоть маленькую разницу логическаго построенія между этою преднамѣренною нелѣпостью и тѣмъ, надо надѣяться, нечаяннымъ и бессознательнымъ ходомъ мыслей, который заставилъ г. Чичерина изъ признаваемой мною безусловности и универсальности добра вывести безграничность принудительной власти и мое единомысліе съ испанскою инквизиціей.

Правда, г. Чичеринъ имѣетъ для такого мнѣнія одно общее основаніе: «вся ваша нравственность, говоритъ онъ мнѣ, основана на религіи». На *какой*, однако, религіи, и въ *какомъ* смыслѣ *основана*? Если оставлять это не опредѣленнымъ, то утвержденіе г. Чичерина есть наборъ ничего незначащихъ словъ. Признавая между религіей и нравственностью только внутреннюю связь—по существу, можно съ одинаковымъ правомъ говорить, что нравственность основывается на религіи и что религія основывается на нравственности. Вѣдь, нравственныя нормы, вытекающія изъ чувствъ стыда, жалости и благочестія суть безусловныя выраженія самого Добра, и ихъ значеніе совершенно независимо отъ какого внѣшняго авторитета. Исторія знаетъ религіи и религіозныя учрежденія безстыдныя, безчеловѣчныя и тѣмъ самымъ нечестивыя. Все это съ моей точки зрѣнія безусловно осуждено въ силу безусловныхъ нравственныхъ нормъ. Гдѣ же здѣсь какая-нибудь возможность для тѣхъ ужасовъ, которые пугаютъ г. Чичерина или которыми онъ пугаетъ своихъ читателей? Чтобы его діатрибы имѣли какой-нибудь смыслъ, онъ прежде всего долженъ бы былъ доказать, что христіанство не можетъ быть понимаемо иначе, нежели его понимали Торквемада и К<sup>о</sup>.

Большую частью г. Чичеринъ предпосылаетъ своимъ возраженіямъ точныя или почти точныя цитаты, передавая осуждаемыя имъ мысли не только своими, но и подлинными словами автора. Поэтому невѣроятное извращеніе чужихъ мыслей въ дальнѣйшей его «критикѣ» можетъ ввести въ заблужденіе лишь очень невнимательныхъ или очень предубѣжденныхъ читателей. Это дѣлаетъ честь литературной добросовѣстности г. Чичерина, которая, впрочемъ, внѣ вопроса; но тѣмъ съ большимъ пессимизмомъ приходится смотрѣть на почтеннаго писателя, какъ на критика. Свой разборъ главы о нравственномъ субъективизмѣ г. Чичеринъ начинаетъ съ передачи ея основной мысли, на половину моими словами. Я думаю, что въ этомъ случаѣ было бы, можетъ быть, еще лучше, еслибы г. Чичеринъ воспроизвелъ мое разсужденіе безъ сокращеній и пропусковъ. Позволю себѣ привести цитированное г. Чичеринымъ мѣсто въ полномъ его видѣ, подчеркивая то, что пропущено или сокращено въ его цитатѣ.

«Является христіанство съ евангеліемъ царствія, — съ идеаломъ безусловно высокимъ, съ требованіемъ абсолютной нравственности. Должна ли эта нравственность быть только \*) субъективною, исчерпываться только внутренними состояніями и единичными дѣйствіями субъекта? *Отвѣтъ содержится уже въ самомъ вопросѣ; но чтобы вывести дѣло на чистоту, признаемъ сначала то, что есть истиннаго у сторонниковъ субъективнаго христіанства. Несомнѣнно, что совершенное или абсолютное нравственное состояніе должно быть внутренне вполне испытано, прочувствовано и усвоено единичнымъ лицомъ, — должно стать его собственнымъ состояніемъ, содержаніемъ его жизни. Еслибы совершенная нравственность признавалась субъективною въ этомъ смыслѣ, то спорить можно было бы только о названіяхъ.* Но дѣло касается другого вопроса: какимъ образомъ это нравственное совершенство достигается отдѣльными лицами, исключительно ли путемъ внутренней работы каждаго надъ собою и провозглашенія ея результатовъ, или же съ помощью извѣстнаго общественнаго процесса, дѣйствующаго не только лично, но и собирательно? *Сторонники перваго взгляда, сводящаго все къ единичной нравственной работѣ, не отвергаютъ, конечно, ни обще-*

\*) Въ статьѣ г. Чичерина слово „только“ замѣнено словомъ „чисто“.



житія, ни нравственнаго улучшенія его формъ, но они полагаютъ, что это есть лишь простое неизбежное слѣдствіе личныхъ нравственныхъ успѣховъ: каковъ человекъ, таково и общество,—стоитъ только каждому понять и раскрыть свою истинную сущность, возбудить въ душѣ своей добрыя чувства, и на землѣ водворится рай. Что безъ добрыхъ чувствъ и мыслей не можетъ быть ни личной, ни общественной нравственности,—это безспорно. Но думать, что одной душевной доброты достаточно\*), чтобы создать совершенную общественную среду, значить переходить въ ту область, гдѣ младенцы рождаются въ розовыхъ кустахъ и гдѣ нищія, за неимѣніемъ хлѣба, ѣдятъ сладкіе пирожки» («Оправд. добра», стр. 322—323).

Даже при тѣхъ пропускахъ, которые напрасно сдѣланы г. Чичеринымъ въ этомъ мѣстѣ, смыслъ его логически не допускаетъ двухъ толкованій. Ясно, что дѣло идетъ о цѣли и о пути къ ея достиженію. Нравственное совершенство человека указываетъ какъ окончательная цѣль, для которой субъективныя добрыя состоянія и усилія *хотя необходимы, но недостаточны сами по себѣ* и восполняются собирательнымъ историческимъ процессомъ, создающимъ въ обществѣ внѣшнюю объективно-нравственную среду и опору для совершенствующихся единицъ; ясно при этомъ, что нельзя *путь* ставить на мѣсто цѣли, ради которой онъ существуетъ и отъ которой онъ имѣетъ все свое значеніе. Но г. Чичеринъ, прочтя и отчасти выписавши приведенныя указанія, какъ ни въ чемъ ни бывало, обрушивается на меня за то, что мой *единственный* интересъ, по моему собственному, будто бы, признанію, заключается въ принудительной организаціи внѣшнихъ отношеній. Съ равнымъ правомъ могъ бы я утверждать, что предметъ единственнаго интереса для г. Чичерина въ его сочиненіяхъ есть дорога, соединяющая село Караулъ съ типографіей Кушнерева въ Москвѣ.

Слишкомъ часто приходится сожалѣть о крайней *расточительности* г. Чичерина; весь свой запасъ логической строгости онъ истощаетъ для порицанія другихъ, не оставляя совсѣмъ ничего для собственного употребленія; а между тѣмъ даже тысячная доля этой строгости, примѣненная къ его собственнымъ

---

\*) Это слово стоитъ съ курсивомъ въ текстѣ книги. У г. Чичерина пропущено не слово, а только курсивъ. Замѣчаю это лишь ради полной точности.

разсужденіямъ, была бы, можетъ быть, достаточна, чтобы прервать ихъ изъ мнимой критики въ дѣйствительную.

Тѣ историческія иллюстраціи моей мысли, изъ которыхъ состоитъ почти вся маленькая глава о нравственномъ субъективизмѣ, столь возмутившая г. Чичерина, казалось бы, прямо исключаютъ его выводы. Дѣло идетъ о невольничествѣ и крѣпостномъ правѣ; ихъ долговременное существованіе у народовъ, принявшихъ христіанство, служить для меня доказательствомъ, что нравственная истина новой религіи не вошла въ жизнь общественную за всѣ эти долгіе вѣка, и въ упраздненіи подобныхъ учрежденій я вижу первые шаги дѣйствительнаго христіанскаго прогресса въ собирательномъ человѣкѣ. Если, по моему мнѣнію, извѣстныя учрежденія, исчезнувшія на нашихъ глазахъ, были препятствіемъ къ дѣйствительному осуществленію христіанства въ мірѣ, то по какому же праву г. Чичеринъ приписываетъ мнѣ прямо обратную и всегда мною оспариваемую мысль, будто христіанство уже давно осуществлено, что оно уже давно побѣдило міръ и притомъ съ помощью учрежденій гораздо худшихъ, чѣмъ указанныя мною? Мы знаемъ принципиальную побѣду христіанства надъ міромъ въ смерти и воскресеніи Того, Кто сказалъ: «Я побѣдилъ міръ». Знаемъ также, что эта принципиальная побѣда усвоится истинными христіанами чрезъ актъ предваряющей вѣры, какъ сказано однимъ изъ нихъ: «и сія есть побѣда, побѣдившая міръ—вѣра наша». Но практическое *совершенство* этой побѣды въ нашей видимой дѣйствительности, очевидно, должно совпадать съ *концомъ* историческаго процесса, когда, кромѣ немногихъ уже упраздненныхъ организацій зла, упразднятся и многія другія и, какъ «послѣдній врагъ, истребится смерть».

Что касается до способовъ дѣйствительной побѣды христіанства въ собирательной жизни человѣчества, то мой взглядъ достаточно опредѣляется принципиальнымъ осужденіемъ такихъ учрежденій, какъ смертная казнь и крѣпостное право, именно за нарушеніе ими нравственнаго требованія уважать въ каждомъ человѣкѣ свободную личность со всѣми присущими ей правами; указывать послѣ этого на мою солидарность съ инквизиціей г. Чичеринъ не имѣлъ права, даже еслибы ему было неизвѣстно то, что писано мною о свободѣ совѣсти. Между тѣмъ оно ему извѣстно, и онъ дѣлаетъ нѣкоторыя оговорки въ этомъ смы-

слѣ, — и тѣмъ не менѣе я всетаки остаюсь въ его глазахъ послѣдователемъ и учителемъ Торквемады!

«Прежде (?) г. Соловьевъ признавалъ, что согласіе собирательной воли въ человѣчествѣ на воссоединеніе съ Божествомъ должно быть свободнымъ. Онъ утверждалъ даже, что Христосъ отошелъ отъ земли именно затѣмъ, чтобы оно (согласіе на воссоединеніе) не было дѣломъ превосходящей силы, а настоящимъ нравственнымъ актомъ, или исполненіемъ внутренней правды» (643—4). Читатель, который только по указанію страницъ можетъ догадаться, что это «прежде», это «признавалъ» и это «утверждалъ» относятся не къ временамъ давно прошедшимъ, а лишь къ другой главѣ той же самой книги, съ любопытствомъ ждетъ, что же будетъ «теперь»: въ какихъ словахъ я отрекся отъ того, что сейчасъ же признавалъ и утверждалъ. Но г. Чичеринъ дальнѣйшимъ цитатамъ предпосылаетъ формулу моего отреченія почему-то не въ моихъ, а въ своихъ выраженіяхъ. «Теперь оказывается, что Онъ (Христосъ) удалился, чтобы предоставить правителямъ міра исполнять Его волю путемъ властныхъ мѣропріятій». Этими своими словами г. Чичеринъ передаетъ мою мысль о нравственномъ смыслѣ исторіи, какъ процессъ собирательной организациі добра чрезъ усилія самого человѣчества. Я вовсе не врагъ ироніи и каррикатуры даже въ философскихъ сочиненіяхъ, но обвиненіе человѣка въ солидарности съ инквизиціей должно имѣть точныя основанія, и карриатура здѣсь такъ же неумѣстна, какъ въ прокурорской рѣчи по дѣлу объ отцеубійствѣ. Впрочемъ и въ карриатурѣ г. Чичерина моя мысль вмѣсто отреченія отъ принципа свободы содержитъ только указаніе на практическія условія осуществленія этого самаго принципа. Вѣдь дѣло идетъ о властныхъ мѣропріятіяхъ только *освободительнаго* характера, какъ со стороны ихъ предмета, такъ и со стороны ихъ внутреннихъ двигателей. Вѣдь то «властное мѣропріятіе», которымъ упразднено крѣпостное право, было не только освободительнымъ, но и свободнымъ актомъ, какъ со стороны Императора Александра II, такъ и со стороны всей русской націи, которая не безъ основанія имѣла въ немъ представителя своей доброй воли. Конечно, для освобожденія невольника необходимо ограничить свободу рабовладѣльца—отнять у него то право, которымъ онъ прежде свободно пользовался. Неужели въ признаніи *этой* необходимости г. Чичеринъ видитъ

отрицаніе принципа свободы? Но въ такомъ смыслѣ я *всегда* его отрицалъ, полагая даже, что свобода, отдѣленная отъ необходимыхъ способовъ своего осуществленія, есть не принципъ, а пустое слово, служащее для отвода глазъ.

Далѣе г. Чичеринъ выписываетъ мои подлинныя слова, въ которыхъ, однако, вмѣсто инквизиціи говорится только о томъ, что принципъ абсолютнаго добра требуетъ, чтобы человѣческое общество становилось организованною нравственностью и притомъ не на низшихъ только ступеняхъ, а на самыхъ высшихъ, которыя отличаются не тѣмъ, что осуществленіе добра на нихъ менѣе реально, а тѣмъ, что оно становится всеобъемлющимъ.— «Стало быть,—прибавляетъ отъ себя г. Чичеринъ,—отличіе низшихъ ступеней отъ высшихъ заключается въ томъ, что на первыхъ кое-что предоставляется свободѣ, а на послѣднихъ уже ничего. Желательно было бы знать, должно ли и самое воскресеніе мертвыхъ совершиться путемъ правительственныхъ распоряженій». Я очень радъ, что могу удовлетворить желаніе г. Чичерина. Воскресеніе мертвыхъ совершится при второмъ пришествіи Христа, когда всѣ прочія правительства упразднятся, а слѣдовательно и распоряженій правительственныхъ не будетъ. А до тѣхъ поръ историческія перемѣны и реформы, безсознательно или полусознательно подготовляющія міръ къ этому окончательному акту, происходятъ при участіи собственныхъ силъ человѣчества, собирательно дѣйствующихъ чрезъ различныя правительства.

Что касается до предполагаемаго исчезновенія свободы на высшихъ ступеняхъ нравственнаго развитія, то здѣсь г. Чичеринъ впадаетъ (вѣроятно, нечаянно) въ непозволительную игру словами. Что собственно онъ хочетъ сказать: то ли, будто по моему мнѣнію на высшихъ ступеняхъ осуществленія добра оно творится только по внѣшнему принужденію, т.-е. что нравственность на высшихъ ступеняхъ своего развитія вовсе отсутствуетъ, такъ что происходитъ осуществленіе добра безъ самого добра, или осуществленіе пустого мѣста? Неужели однако г. Чичеринъ въ самомъ дѣлѣ думаетъ, что кто-нибудь ему повѣритъ, будто я могу утверждать такую нелѣпость, будто я могу полагать нравственное совершенство человѣчества въ томъ, чтобы добрыхъ людей вовсе не было, а было только принудительное доброе поведеніе? Но слово «свобода» имѣетъ другой смыслъ, когда

означаетъ способность произвольнаго выбора между добромъ и зломъ; въ этомъ смыслѣ понятіе «свобода» противуполагается не понятію «принужденіе», а понятію «внутренняя необходимость». Такая свобода несомѣстима съ абсолютнымъ нравственнымъ совершенствомъ. То существо, которое обладаетъ добромъ безусловно, или есть *само добро*, не можетъ, очевидно, имѣть никакой свободы зла, ибо это было бы прямымъ нарушеніемъ логическаго закона тождества. Я думаю, что и г. Чичеринъ, при всей своей смѣлости, не рѣшится утверждать, что у Божества есть свобода выбора между добромъ и зломъ, что Оно можетъ по произволу быть тѣмъ или другимъ. А если это невозможно для Него, то ясно, что и человѣкъ (какъ индивидуальный, такъ и собирательный) по мѣрѣ своего дѣйствительнаго уподобленія Божеству, или своего *обоженія* (*θεωσις*), какъ выражаются св. отцы, все болѣе и болѣе теряетъ свободу выбора между добромъ и зломъ, становясь добрымъ по внутренней необходимости своего духовно - перерожденнаго естества. Вотъ, напримѣръ, и г. Чичеринъ, хотя нельзя со стороны сказать, чтобъ онъ уже достигъ полнаго богоподобія, однако та относительно высокая степень нравственнаго достоинства, на которой онъ уже находится, дѣлаетъ его значительно менѣе свободнымъ въ выборѣ добра и зла сравнительно съ людьми низшаго нравственнаго развитія. Нѣкоторые виды добра стали для него необходимостью, а нѣкоторые виды зла — невозможностью, и знакомы ему не изъ собственного актуальнаго положенія, а только изъ уголовного уложенія. Онъ еще свободенъ производить фальшивые аргументы и разсужденія въ спорѣ, но производство фальшивыхъ двугривенныхъ и подложныхъ завѣщаній, навѣрное изъято изъ сферы его свободныхъ дѣйствій. Вслѣдствіе неопредѣленнаго словоупотребленія г. Чичерина, указываемое имъ, какъ мое мнѣніе, уменьшеніе свободы на высшихъ степеняхъ нравственности есть или явная нелѣпость, которой никто никогда не утверждалъ, или очевидная истина, которой никто не можетъ оспаривать. Всякому ясно, что по мѣрѣ нравственнаго совершенствованія человѣка, какъ единичнаго, такъ и собирательнаго, внутренняя необходимость добра и невозможность зла все болѣе и болѣе увеличивается, ограничивая свободу выбора между ними, а вмѣстѣ съ тѣмъ все ниже и ниже падаетъ неизбѣжный сначала минимумъ внѣшняго принужденія, пока оно не потеряетъ окончательно всякій смыслъ:

кто же станетъ принуждать праведника къ тому добру, которое онъ и безъ того дѣлаетъ по влеченію собственнаго сердца? Да и не говоря о праведникахъ, кому придетъ въ голову принудительными мѣрами, хотя бы самыми кроткими, удерживать, напримеръ, г. Чичерина отъ убійствъ, грабежей и подлоговъ?

Но почтенный писатель разсуждаетъ, или, лучше сказать, волнуется и кричитъ подъ дѣйствіемъ какого-то самовнушенія, вызваннаго въ немъ словами «нравственная организація», «организація добра». Дѣло представляется загнипнотизированному критику въ такомъ приблизительно видѣ. Существуютъ мрачные люди, встарину называвшіеся Торквемадами, а въ новѣйшее время, между прочимъ Соловьевыми, которые хотятъ во что бы то ни стало организовать безусловное и всеобъемлющее добро. Вотъ какъ это дѣлается: у помянутыхъ лицъ хранятся металлическіе ошейники, на коихъ обозначено: общее благо, абсолютное добро, — или что нибудь въ этомъ родѣ; все дѣло въ томъ, чтобы надѣть такіе ошейники на всѣхъ людей безъ исключенія. Между тѣмъ многіе обыватели съ г. Чичеринымъ во главѣ, справедливо видя въ ошейникѣ принадлежность болѣе собачью, нежели человѣческую, рѣшительно отказываются отъ этого украшенія. Тогда старые и новые торквемады приступаютъ къ ужасамъ инквизиціи и не только насильно надѣваютъ свои металлическіе ошейники на сопротивляющихся, но для большей прочности сжигаютъ и самихъ мятежниковъ на кострахъ. Въ результатѣ..... металлъ и жупель! Что таково въ сущности представленіе г. Чичерина объ утверждаемой мною принудительной организаціи добра, — онъ и самъ, конечно, оспаривать не станетъ. Я же имѣю противъ такого представленія лишь одно возраженіе. Я совершенно согласенъ, что надѣваніе металлическихъ ошейниковъ и сожиганіе людей на кострахъ есть дѣло *принудительное*, но я никакъ не могу признать здѣсь принудительнаго добра, ибо всякій видитъ, напротивъ, что это есть принудительное зло; не производитъ или допускать или даже только терпѣть такое зло, а дѣлать его совершенно невозможнымъ — вотъ, по-моему, прямая задача для всякой организаціи добра причемъ неизбѣжнымъ бываетъ и *принудительное* дѣйствіе. Вѣдь и г. Чичеринъ не воображаетъ, конечно, что пресловутая инквизиція могла бы быть уничтожена однимъ чисто-нравственнымъ воздѣйствіемъ на Торквемаду и К<sup>о</sup>; надѣюсь, и мой противникъ

согласенъ, что для уничтоженія ея требовался достаточно крѣпкій государственный кулакъ со всѣми его принадлежностями, и если благодаря нѣкоторымъ изъ этихъ принадлежностей государственный кулакъ представляется иногда зломъ, то во всякомъ случаѣ зломъ меньшимъ, нежели то, что онъ призванъ сокрушать.

Принудительная собирательная организациа минимальнаго добра (ибо только минимальное добро можетъ быть принудительно организовано) образуетъ область права; воплощеніе права есть государство. Принудительное добро есть граница и опора добра свободнаго или чисто-нравственнаго. Какъ въ извѣстной территоріи существуютъ мѣстности, удаленныя отъ границы и не имѣющія съ нею никакихъ прямыхъ сношеній, и тѣмъ не менѣ *вся* территорія въ совокупности не можетъ быть отдѣлена отъ своихъ границъ, — такъ и въ области нравственной есть добро само по себѣ независимое отъ права, не связанное ни съ чѣмъ юридическимъ и не нуждающееся ни въ какомъ государственномъ дѣйствиіи, и однако же *вся* область добра въ совокупности, *цѣлая* нравственность человѣчества въ своемъ историческомъ процессѣ никакъ не можетъ быть отдѣлена отъ права и отъ его собирательнаго воплощенія въ государствѣ.

Какъ организациа ограниченныхъ силъ человѣческихъ, государство есть лишь относительное и постепенно совершенствующееся осуществленіе добра и нерѣдко въ отдѣльныхъ частностяхъ можетъ казаться болѣе зломъ, чѣмъ добромъ. Не нужно закрывать глаза на эту темную сторону исторической жизни, но нельзя основывать на ней общую оцѣнку. Государство, какъ и все человѣческое, можетъ, даже при величайшей вѣрности своему назначенію, осуществлять добро только по частямъ, а потому, какъ мы видимъ въ исторіи, упраздняя одно зло или бѣдствіе, государственная власть данной страны и данной эпохи, забываетъ о другихъ бѣдствіяхъ или даже поддерживаетъ ихъ; дѣлая добро въ одномъ направленіи, она бездѣйствуетъ, или дурно дѣйствуетъ въ другомъ. Къ тому же и самыя требованія общаго блага измѣняются соотвѣтственно временнымъ условіямъ, и мы видимъ, что иногда государство основываетъ, какъ полезныя, тѣ самыя учрежденія, которыя оно же впоследствии призвано уничтожить какъ зловредныя. Г. Чичеринъ противъ моего указанія на заслугу государственной власти въ отмѣнѣ крѣпостнаго права выставляетъ тотъ фактъ, что та же власть

двумя вѣками раньше ввела крѣпостное право. Почтенный ученый убѣдится въ моемъ знакомствѣ съ подобными возраженіями, а также и въ моемъ великодушіи, когда я подскажу ему противъ моего взгляда на государство историческій аргументъ гораздо болѣе сильный, чѣмъ всѣ тѣ, которыми онъ пользуется. Инквизиція по дѣламъ вѣры, снабженная принудительною уголовною властью, до права квалифицированной смертной казни включительно, есть съ моей точки зрѣнія учрежденіе *безусловно злое*, не допускающее и тѣхъ оправдательныхъ соображеній, которыя можно привести въ пользу крѣпостнаго права въ XVII и XVIII вѣкахъ. И между тѣмъ это адское изобрѣтеніе въ своей отрасли, наиболѣе зловредной по объему и безопасности, принадлежитъ государству. Именно пресловутая *испанская* инквизиція (въ отличіе отъ римской) была учрежденіемъ королевскимъ, а не папскимъ, и нерѣдко вступала въ рѣшительную борьбу противъ папства, подвергая себя его анаѣемамъ\*). Основаніе инквизиціи при Фердинандѣ Католикѣ и ея усиленіе при Филиппѣ II есть, конечно, одна изъ самыхъ темныхъ страницъ въ исторіи государства, несомнѣнно измѣнившаго на этотъ разъ своему истинному назначенію. Меньшую степень той же аномалии находимъ мы во всѣхъ другихъ случаяхъ религиозныхъ преслѣдованій, старыхъ и новѣйшихъ. Но съ какихъ же поръ нарушеніе нормы есть ея опроверженіе? Если пищеварительные органы вмѣсто того, чтобы служить превращенію питательныхъ веществъ въ кровь, выдѣляютъ при извѣстныхъ условіяхъ ядовитые птомаины, отравляющіе кровь, то этимъ нисколько не измѣняется истинное понятіе о нормальной функціи пищеваренія.

Собственно говоря, г. Чичеринъ вмѣстѣ со мною признаетъ необходимость принудительнаго добра. Онъ относитъ его всецѣло въ область права, и съ этимъ я могу только согласиться, ибо никакого принудительнаго добра внѣ правовой и государственной области я съ своей точки зрѣнія не признаю и никог-

---

\*) Въ своей комической діатрибѣ противъ меня, какъ Торквемеды, г. Чичеринъ, по обычаю людей невѣжественныхъ, къ которымъ ему стыдно бы примыкать, валить въ одну кучу иезуитовъ съ инквизиціей, тогда какъ съ основанія ордена и до его изгнанія изъ Испаніи между нимъ и инквизиціей былъ постоянный ожесточенный антагонизмъ, доходившій до того, что многіе иезуиты подверглись сожженію на кострѣ. Г. Чичерину нѣтъ дѣла до подобныхъ фактовъ: для него здѣсь все одинъ металлъ и одинъ жупель.



да не признавалъ. Вся противоположность между нами по этому пункту и всѣ патетическія діатрибы г. Чичерина по этому поводу произошли только отъ удивительной невнимательности критика къ существу излагаемыхъ и разбираемыхъ имъ мыслей. Г. Чичеринъ не захотѣлъ или не сумѣлъ понять, что, опредѣляя право въ его общемъ отношеніи къ нравственности, какъ ея принудительный минимумъ, я уже не могъ распространять элементъ принужденія за предѣлы юридической области въ ту субъективную сферу, которая для г. Чичерина представляетъ всю нравственность или добро вообще, а для меня составляетъ добро и нравственность лишь въ тѣсномъ, или собственномъ смыслѣ. Когда я говорю о принудительномъ добрѣ или о его принудительной организаціи, то я съ своей точки зрѣнія могу разумѣть только ту окраину добра, которая подлежитъ юридическому опредѣленію и государственному охраненію; которая допускаетъ и требуетъ принужденія, — словомъ, тѣ минимальныя требованія добраго поведенія и уваженія къ чужимъ правамъ и интересамъ, безъ обязательнаго исполненія которыхъ невозможна жизнь общества, а слѣдовательно и никакая человѣческая жизнь. Дѣло казалось бы просто, но г. Чичеринъ забавнымъ образомъ, принимая меня за себя, разумѣетъ мои слова о добрѣ не въ томъ смыслѣ, какой они дѣйствительно могутъ имѣть у меня, а въ томъ какой они имѣли бы, еслибы ихъ произносилъ не я, а самъ г. Чичеринъ, или еслибы я стоялъ не на своей, а на его точкѣ зрѣнія. Съ этой точки зрѣнія, которая до неотдѣлимости срослась съ умомъ почтеннаго ученаго, добро есть только внутреннее субъективное состояніе, или, — то, что называется добродѣтелью. Въ этомъ смыслѣ говорить о *принудительномъ* добрѣ значитъ дѣйствительно говорить вещи ужасныя—и бессмысленныя, и безнравственныя. Даже г. Чичеринъ при всей своей смѣлости, не рѣшается приписать мнѣ мысль о принудительномъ цѣломудріи, принудительной кротости, принудительной самоотверженности. Однако я говорю о принудительномъ *добрѣ*, — слѣдовательно, заключаетъ г. Чичеринъ, забывающій, что рѣчь идетъ о *моихъ* словахъ и что я—не онъ, — слѣдовательно, требуется принужденіе къ чему-то внутреннему, чисто субъективному. Къ чему же собственно? Тутъ г. Чичеринъ вспоминаетъ о значеніи религіознаго начала въ моей нравственной философіи—и прямо, съ полною рѣшимостью, ни на что не взирая и ни передъ чѣмъ не оста-

навливаясь, объявляетъ, что принудительное добро, котораго я требую, есть насильственное обращеніе всѣхъ въ одну вѣру и что я—единомышленникъ Торквемады. А я, между тѣмъ, ничего не подозревая о такихъ ужасахъ, имѣлъ въ виду лишь то принудительное добро, которое состоитъ въ государственномъ охраненіи лицъ и общества отъ глада, губительства, меча, нашествія иноплеменныхъ и междоусобной брани!

Извлекиши изъ одной моей главы проповѣдь инквизиціи, г. Чичеринъ изъ непосредственно слѣдующей извлекаетъ проповѣдь анархизма и требованіе *liberum veto*, какъ единственнаго принципа для общественной жизни. Дѣло въ томъ, что указавши на необходимость принудительнаго элемента въ организаціи добра, я болѣе подробно останавливаюсь на томъ безусловномъ предѣлѣ, за который не должно переходить никакое принужденіе: на неприкосновенности человѣческой личности въ ея естественномъ правѣ на жизнь и на свободное развитіе всѣхъ своихъ положительныхъ силъ. Г. Чичеринъ, защищающій смертную казнь, не признаетъ указаннаго предѣла, и вотъ достаточное основаніе, по которому г. Соловьевъ «является чистымъ анархистомъ». Такое заключеніе облегчается тѣмъ, что мысль о естественномъ правѣ личности, какъ о безусловномъ предѣлѣ для всякаго общественнаго принужденія, то-есть о безусловной недозволительности такихъ учреждений и мѣръ, которыя нарушаютъ естественныя права личности, въ переводѣ на критическій языкъ г. Чичерина превращается въ утвержденіе, что «ни одной мѣры нельзя провести безъ согласія всѣхъ и каждаго». При такомъ пониманіи неудивительно, что, явившись въ одной главѣ сторонникомъ инквизиціи, въ другой я оказываюсь чистымъ анархистомъ, а въ третьей обнаружу свою несомнѣнную принадлежность къ катедер-соціализму.

Указывая на чудовищныя извращенія моей мысли г. Чичеринимъ, я не предполагаю со стороны почтеннаго ученаго ни малѣйшей злонамѣренности. Я уже потому не считаю г. Чичерина *недобросовѣстнымъ* критикомъ, что вовсе не могу считать его критикомъ.

Для оправданія въ глазахъ читателей такого мнѣнія, давно уже составленнаго, недостаточно нѣсколькихъ примѣровъ, хотя бы и яркихъ. Разсмотримъ по порядку всѣ главные пункты, «опровергаемые» г. Чичеринимъ. Они касаются слѣдующихъ вопросовъ: независи-

мости нравственной философіи отъ метафизики, трехъ нравственныхъ основъ: стыда, жалости и религіознаго чувства и двухъ вопросовъ прикладной этики—уголовнаго и экономическаго.

„Введеніе“ въ мою нравственную философію посвящено огражденію ея формальной самостоятельности по отношенію къ положительной религіи, съ одной стороны, и теоретической философіи, съ другой. Нисколько не разобравъ, о какой самостоятельности идетъ рѣчь и въ какомъ *смыслѣ* она можетъ быть ограждаема,—словомъ, не обративъ никакого вниманія на сущность дѣла, г. Чичеринъ прямо пускаетъ въ ходъ свой элементарно-наивный и слишкомъ ужъ легкій приѣмъ *сортировки* авторскихъ мыслей, подобно чистымъ и нечистымъ животнымъ въ законѣ Моисеевомъ, или агнцамъ и козлищамъ страшнаго суда,—на мысли, подходящія къ предвзятымъ понятіямъ критика и потому очевидно истинныя, и на мысли, не подходящія къ нимъ и слѣдовательно безусловно ложныя и нелѣпыя. На первый разъ агнцевъ оказалось у меня больше, чѣмъ козлищъ—г. Чичеринъ ставитъ свое «*approbatur*» на трехъ четвертяхъ моего введенія: онъ одобряетъ первую его половину, гдѣ говорится объ отношеніи нравственности къ положительной религіи (близость моя къ Торквемадѣ еще не приходила ему въ голову), а изъ второй половины одобряется то, что я говорю о независимости нравственныхъ чувствъ и принциповъ отъ гнозеологическаго вопроса о дѣйствительности и познаваемости внѣшняго міра. Но вопросъ объ отношеніи этики къ теоретической философіи вообще мгновенно превращаетъ меня изъ агнца въ козлище и заставляетъ моего дотолѣ снисходительнаго судію преложить милость на гнѣвъ.

Ослѣпленіе этою страстью не приводитъ критика къ добру. Противъ утверждаемой мною независимости нравственной философіи отъ теоретической онъ ссылается на... Канта! Когда Кантъ развивалъ свою теорію практическаго разума, онъ предпослалъ ей будто бы критику чистаго разума, безъ которой первая не имѣла бы ни основанія, ни смысла (!!). Г. Чичеринъ помнитъ, что Критика чистаго разума появилась нѣсколькими годами раньше Критики практическаго разума, но онъ совершенно забылъ, что собственно написано въ обѣихъ книгахъ,—забылъ, что въ одной опровергается возможность метафизики, а въ другой создается этика, независимая ни отъ какихъ теоретическихъ идей.

Какое же значеніе можетъ имѣть при этомъ фактъ *хронологическаго* первенства Критики чистаго разума? Гораздо раньше обѣихъ Критикъ Кантъ издалъ свою астрономическую теорію. Не найдете ли г. Чичеринъ возможнымъ утверждать на этомъ основаніи, что Кантъ ставилъ философію въ зависимость отъ астрономіи?

Устанавливаемый Кантомъ разводъ, или по крайней мѣрѣ *séparation de corps* между теоретическою философіей и нравственною я считаю основнымъ заблужденіемъ этого мыслителя; но что нужно думать о г. Чичеринѣ, который, утверждая полную зависимость этики отъ метафизики, ссылается при этомъ на Канта, не только строившаго свою этику независимо отъ всякой метафизики, но еще предварительно *разрушившаго* всякую метафизику!

Кромѣ этой невѣроятной ссылки на Канта, собственный аргументъ г. Чичерина въ пользу примата теоретической философіи надъ нравственной сводится къ тому, что прежде, чѣмъ пользоваться разумомъ въ области этической, надобно знать, что же такое этотъ разумъ, каковы его свойства и законы. Конечно, надобно знать, но вѣдь и знаютъ же давнымъ давно — болѣе 2000 лѣтъ, со временъ Аристотеля, оставившаго намъ въ нѣсколькихъ сочиненіяхъ всю формальную логику, къ которой съ тѣхъ поръ никто ничего существеннаго прибавить не могъ. Да и правдоподобно ли въ самомъ дѣлѣ, чтобы огромное развитіе философіи и всѣхъ наукъ отъ Аристотеля до нашихъ дней происходило при невѣдѣніи, что такое разумъ, какія у него свойства и законы? Но способенъ ли разумъ раскрывать намъ какія-либо абсолютныя начала и предъявлять волѣ абсолютныя требованія какъ руководство къ дѣятельности? На это у меня есть отвѣтъ, черезъ который перешагнулъ г. Чичеринъ. «Создавая нравственную философію, разумъ только *развиваетъ* на почвѣ опыта изъ начала присущую ему идею добра (или, что то же, первоначальный фактъ нравственнаго сознанія) и постольку не выходитъ изъ предѣловъ внутренней своей области, или, говоря школьнымъ языкомъ, его *употребленіе* здѣсь *имманентно* и слѣдовательно не обусловлено тѣмъ или другимъ рѣшеніемъ вопроса о (трансцендентномъ) познаніи вещей самихъ въ себѣ. Говоря проще, въ нравственной философіи мы изучаемъ только наше внутреннее отношеніе къ нашимъ же собственнымъ дѣйствіямъ, т.-е. нѣчто *безспорно* доступное нашему познанію, такъ какъ мы

сами же это производимъ, причѣмъ остается въ сторонѣ спорный вопросъ, можемъ ли мы, или нѣтъ познавать то, что находится въ какихъ-нибудь иныхъ независящихъ отъ насъ сферахъ бытія» (О. Д., стр. 13—14). И далѣе: «Не имѣя претензіи на теоретическое познаніе какихъ бы то ни было метафизическихъ сущностей, этика остается сама по себѣ безучастной къ спору между догматическою и критическою философіей, изъ коихъ первая утверждаетъ дѣйствительность, а слѣдовательно и возможность такого познанія, а вторая, напротивъ, отрицаетъ его возможность, а потому и дѣйствительность» (О. Д., 14).

Г. Чичеринъ указываетъ на эмпириковъ, которые будто бы все отвергаютъ; никакіе эмпирики не отрицаютъ однако безусловной обязательности логическихъ нормъ для нашего мышленія и этическихъ—для нашей дѣятельности. Такой крайній эмпирикъ, какъ Милль, не идетъ дальше утвержденія, что; можетъ быть, въ другихъ мірахъ другія существа мыслятъ по другимъ законамъ, чѣмъ мы, и имѣютъ другія математическія аксіомы. Я думаю, что онъ ошибается, но какое же дѣло нравственной философіи до учебниковъ геометріи на планетѣ Юпитеръ? Она занимается совсѣмъ не этимъ. А эмпирики въ свою очередь занимаются вовсе не оспариваніемъ логическихъ и нравственныхъ нормъ, а вопросомъ объ ихъ психологическомъ генезисѣ, и съ этой стороны они нерѣдко подходятъ ближе къ истинѣ, нежели ихъ противники-апріористы. Такимъ образомъ «господствующая нынѣ эмпирическая школа» ни для какой нравственной философіи не помѣха,—пускай себѣ господствуетъ на здоровьѣ!

Г. Чичеринъ думаетъ, что бѣлая часть нашихъ споровъ происходитъ отъ того, что каждый по-своему понимаетъ логику и психологію, а потому необходимо «прочное основаніе» теоретической философіи. Но само это прочное основаніе,—на чемъ же оно будетъ основано при отсутствіи общаго пониманія даже элементарной логики? Если нельзя будто бы предполагать согласія въ простѣйшихъ аксіомахъ мышленія, то какимъ же способомъ можно столкнуться относительно труднѣйшихъ вопросовъ теоретической философіи, и если каждый по-своему понимаетъ формальную логику, то не окажется ли, что въ метафизикѣ никто ничего не понимаетъ? Настоящее положеніе дѣла не такъ ужъ печально. Большею частію споры (со стороны логической) происходятъ не отъ того, что люди различно понимаютъ логику

ческія нормы, а отъ того, что они не одинаково твердо и вѣрно ихъ примѣняютъ, — какъ и жизненные столкновения происходятъ обыкновенно не отъ несогласія въ пониманіи нравственныхъ требованій, а отъ нечаяннаго или злонамѣреннаго ихъ нарушенія.

Излагать нравственную философію прежде метафизики значитъ ли отрицать между ними внутреннюю связь? Г. Чичеринъ идетъ дальше и прямо объявляетъ, что я *отвергъ метафизику* (стр. 601). Этотъ странный и, очевидно, ложный выводъ не заставляетъ меня однако предполагать, что г. Чичеринъ по-своему понимаетъ логику вообще и ученіе объ умозаключеніяхъ въ частности. Я просто вижу здѣсь грубую логическую ошибку и указываю на нее.

Очень грѣшитъ съ этой стороны и разсужденіе г. Чичерина о свободѣ воли. Прежде всего г. Чичерину слѣдовало бы дать себѣ и читателямъ отчетъ, о *какой* свободѣ идетъ рѣчь, тѣмъ болѣе, что такой отчетъ я съ своей стороны представилъ. Свобода воли можетъ быть понимаема въ собственномъ или безусловномъ смыслѣ, какъ чистый произволъ или абсолютное самоопредѣленіе (*nihil aliud a voluntate causat actum volendi in voluntate*). Не отрицая и такой свободы, но считая вопросъ о ней чисто-метафизическимъ, я не вношу его въ свою нравственную философію, которая имѣетъ дѣло лишь съ *относительною* свободой, не исключавшею необходимость вообще, а лишь тотъ или другой видъ необходимости. Все высшее, или болѣе совершенное самымъ существованіемъ своимъ предполагаетъ нѣкоторое освобожденіе отъ низшаго, или, точнѣе, отъ исключительнаго господства низшаго. Такъ, присущая живымъ или одушевленнымъ тварямъ способность опредѣляться къ дѣйствию посредствомъ представленій или мотивовъ, есть освобожденіе отъ исключительной подчиненности вещественнымъ толчкамъ и ударамъ, т.-е. необходимость психологическая есть свобода отъ необходимости механической. Въ такомъ же смыслѣ необходимость нравственная, въ силу которой разумное лицо опредѣляется къ дѣятельности чистою идеей должнаго, или добра, есть свобода отъ низшей необходимости психологической. Но понятно, что при всемъ существенномъ различіи между собою основаній механическихъ, психологическихъ и нравственныхъ самая необходимость дѣйствовать по соотвѣтственному основанію, разъ оно опредѣлилось какъ достаточное, — остается во всякомъ случаѣ необходимою. Если мой поступокъ свободенъ отъ причинъ механическихъ и отъ моти-

вовъ психологическихъ, парализующихъ благодатную силу добра, онъ тѣмъ самымъ вступаетъ въ область достаточнаго основанія нравственнаго, которое дѣйствуетъ въ своей сферѣ (когда дѣйствуетъ) съ такою же необходимостью или неизбѣжностью, какъ тѣ—въ своей. Тутъ г. Чичеринъ приходитъ въ сильный гнѣвъ. «Сравнивать стремленіе человѣка къ добру съ восприимчивостью коровы къ сочной травѣ, или билліарднаго шара къ палочнымъ ударамъ, есть по-истинѣ нѣчто чудовищное».

Въ чемъ усмотрѣлъ чудовищность г. Чичеринъ? Развѣ кто-нибудь сомнѣвается, что человѣческая добродѣтель несравненно превосходитъ коровьяго аппетита и твердости деревяннаго кія? Вѣдь эти предметы и не сравниваются со стороны своего достоинства, а указывается только, что въ ихъ дѣйствіяхъ законъ достаточнаго основанія при огромномъ различіи способовъ своего проявленія (различіе это у меня со всею точностью отмѣчено) проявляется съ одинаковою необходимостью, которая требуется самимъ его понятіемъ. Когда мы говоримъ, что праведный человѣкъ *необходимо* стремится къ добру (или мы не имѣемъ права этого сказать?), что здоровый конь *необходимо* влечется къ овсу, а здоровая пуля *необходимо* пробиваетъ деревянную доску, то вѣдь въ словѣ «необходимо» есть же какое-нибудь опредѣленное значеніе, отличающее его отъ другихъ словъ и одинаковое во всѣхъ случаяхъ? Есть же общее понятіе необходимости и должно же оно быть всегда и вездѣ равнымъ самому себѣ? Въ чемъ же заключается чудовищность—въ логическомъ законѣ тождества? Или г. Чичеринъ находитъ чудовищнымъ самое примѣненіе понятія необходимости, причинности, закона достаточнаго основанія къ нравственнымъ дѣйствіямъ человѣка? Но въ такомъ случаѣ его гнѣвъ падаетъ не на меня, а на детерминизмъ вообще, т.-е. на убѣжденіе, въ той или другой формѣ исповѣдуемое огромнымъ большинствомъ философовъ. Законы логики суть предметы хотя очень важные, однако, неодушевленные, и оскорбленіе ихъ со стороны г. Чичерина эпитетомъ «чудовищный» можно, пожалуй, считать за дѣйствіе нравственно-безразличное. Но выбрать ни съ того, ни съ сего дурнымъ словомъ великое множество мыслителей живыхъ и умершихъ есть поступокъ едва ли извинительный. Возможно, впрочемъ, и даже весьма вѣроятно третье, болѣе благоприятное объясненіе для выходки г. Чичерина. Какъ я имѣлъ слишкомъ много случаевъ замѣтить, онъ слѣдитъ не за мыслями разбираемаго

автора, не за ихъ логическимъ содержаніемъ, а только за тѣми конкретными образами, которые связываются съ этими мыслями въ его представленіи, при участіи или безъ участія автора. Такъ, мы видѣли, что вмѣсто мысли объ организаціи добра г. Чичеринъ неизвѣстно по какой ассоціаціи идей (можетъ быть, по закону контраста?) привязался къ образу Торквемады, сожигающаго еретиковъ, и этимъ постороннимъ образомъ вызвана вся та ни съ чѣмъ несообразная брань, которая замѣняетъ у него критику моихъ дѣйствительныхъ мыслей. Въ настоящемъ случаѣ мѣсто Торквемады заняла корова, жующая сочную траву. Относительно Торквемады моя совѣсть спокойна; но что касается коровы, признаюсь, виноватъ! Самъ упомянулъ о ней. И совершенно напрасно упомянулъ. Гораздо лучше было бы при сопоставленіи нравственной необходимости у человѣка съ психофизиологической необходимостью у животныхъ воспользоваться изящнымъ образомъ въ псалтири, гдѣ говорится, что благочестивая душа стремится къ Богу, какъ олень—на источники водные. Г. Чичерину это сравненіе не могло бы показаться чудовищнымъ, и онъ не прибавилъ бы ко множеству своихъ критическихъ грѣховъ еще одного лишняго. Правда, и я кромѣ коровы упоминаю еще про кошку—животное граціозное и тонкое,—но массивная скотина вытѣснила маленькаго звѣрька изъ воображенія критика,—и вотъ въ результатъ—чудовищность! Даю слово г. Чичерину, что эта нелѣпая корова не перебредетъ въ новое изданіе моей книги, и что тамъ будутъ только парить орлы и мелькать стройныя антилопы.

По поводу той же свободы воли г. Чичеринъ даетъ еще яркій образчикъ того, какъ его «возраженія» идутъ мимо дѣйствительнаго своего предмета. Не замѣтивъ, или забывъ проводимое мною различіе между метафизическимъ *вопросомъ* о свободѣ воли—въ смыслѣ абсолютно произвольнаго выбора—и этическимъ *фактомъ* нравственной свободы, возвышающей человѣка надъ всякою физиологическою и психологическою мотиваціей,—г. Чичеринъ выписываетъ нѣсколько мѣстъ изъ моей книги, гдѣ говорится о свободѣ человѣка, и увѣряетъ, что я не имѣлъ права о ней упоминать, такъ какъ я будто бы изгналъ ее изъ этики! Между тѣмъ въ этихъ мѣстахъ говорится именно о той нравственной свободѣ человѣка, которую я никогда не изгонялъ, а напротивъ, съ самаго начала, призналъ и объяснилъ въ своемъ



введеніи. Но г. Чичерину почему-то кажется, что если я перемѣстил дьявола въ метафизику, то я не имѣю права говорить о Богѣ въ нравственной философіи. Неужели это въ самомъ дѣлѣ критика?

Такъ какъ мысль о томъ, что чувство стыда есть первооснова всей нравственности, раньше меня никѣмъ не высказывалась въ нравственной философіи, то я не могъ разсчитывать на согласіе многихъ съ этою хотя и ясною по существу, но на поверхностный взглядъ парадоксальною мыслью.

Впрочемъ, возраженія г. Чичерина начинаются съ четырехъ извращеній моей мысли. Предметъ стыда, а слѣдовательно и предметъ борьбы для развивающагося отсюда аскетизма, есть пассивное подчиненіе человѣческаго духа ненормальному преобладанію матеріальной природы, или плотскаго начала. Предвидя, что неискусные въ діалектикѣ умы, къ которымъ я, конечно, не причислялъ г. Чичерина, сказанное объ аномаліяхъ плотской жизни примутъ за осужденіе самой природы, я остановился на этомъ пунктѣ. *Предметъ отрицательнаго отношенія въ стыдѣ и аскетизмъ не есть ни матеріальная природа вообще, сама по себѣ взятая, ни наше собственное тѣло,*— вотъ положеніе, разъясняемое и подтверждаемое на многихъ страницахъ (особенно 59—68). Увы, тщетная предосторожность! Г. Чичеринъ прямо приписываетъ мнѣ то мнѣніе, которое я старательно опровергаю,—именно будто «въ чувствѣ стыда выражается отношеніе человѣка къ собственной своей матеріальной природѣ, а съ тѣмъ вмѣстѣ и къ матеріальной природѣ вообще, какъ къ чему-то другому, чуждому и недолжному». Вотъ первое извращеніе. Во вторыхъ, г. Чичеринъ, приписывая мнѣ смутность собственныхъ своихъ понятій, заставляетъ меня отождествлять половой стыдъ или стыдливость со стыдомъ вообще, хотя и противъ этого извращенія были приняты мѣры предосторожности, напримѣръ, въ такомъ замѣчаніи: «малодушная привязанность къ смертной жизни такъ же *постыдна*, какъ и отдача себя половому влеченію» (стр. 54). Но г. Чичеринъ идетъ дальше своимъ превратнымъ путемъ и заставляетъ меня отождествлять съ половиною стыдливостью не только стыдъ вообще, но и совѣсть (третье извращеніе). Изъ внутренней логической связи фактовъ, представляющихъ различныя степени и виды проявленія одной и той же идеи, г. Чичеринъ заключаетъ къ тождеству самихъ этихъ фактовъ, или явленій, и приписы-

ваетъ такое смѣшеніе мнѣ. Но чѣмъ же я виноватъ, что почтенный ученый столь радикально забылъ смыслъ «процесса», «быванія», или «становленія», которому онъ когда-то научился у Гегеля, чѣмъ я виноватъ, что его мышленіе стало такимъ внѣшнимъ и мертвеннымъ? Но помимо этого, зачѣмъ же оскорблять самую простую логику? Положимъ, мнѣ случится сказать, что дубы вырастаютъ изъ желудей, а изъ дубовъ дѣлаютъ гроба для покойниковъ, — и вотъ г. Чичеринъ съ важно-сердитымъ видомъ начнетъ меня обличать: какъ? вы утверждаете, что желуды могутъ быть гробами для скончавшихся людей? но вѣдь желудь есть вещь до чрезвычайности малая, тогда какъ умершіе люди, какъ и живые, бываютъ большого роста; да и самый малорослый покойникъ, даже карликъ, никакимъ образомъ не можетъ помѣститься въ желудѣ— и затѣмъ патетическіе возгласы насчетъ моихъ чудовищныхъ мыслей. Весьма многія. я думаю— больше половины, возраженій въ статьѣ г. Чичерина построены именно по этому типу.

Наглядный примѣръ того, насколько г. Чичеринъ, гонясь за воображаемыми чужими спицами, небреженъ насчетъ своихъ дѣйствительныхъ бревенъ, представляетъ четвертое извращеніе, которому онъ подвергаетъ мою мысль. «Но точно ли половой стыдъ,—спрашиваетъ онъ,—выражаетъ собою нѣчто *недолжное*? Откуда это взято?» Кажется, *мнѣ* нужно спросить опрометчиваго критика: откуда это взято? Откуда онъ взялъ въ самомъ дѣлѣ, что по-моему половой и всякій другой стыдъ выражаетъ нѣчто *недолжное*? Совершенно напротивъ я полагаю, что стыдъ не только выражаетъ *должное*, но что онъ есть первая основа всего *должнаго*. Хотя г. Чичеринъ и далѣе (стр. 600) увѣряетъ, будто «г. Соловьеву почему-то заблагоразсудилось признать стыдъ выраженіемъ *недолжнаго*», но я готовъ признать, что въ этомъ извращеніи виновато только небрежное изложеніе г. Чичерина; полагаю, однако, что небрежность языка, если даже и считать ее вообще позволительною, должна имѣть свои предѣлы, несомнѣнно нарушенные въ настоящемъ случаѣ.

Еще лучше собственныя указанія г. Чичерина по этому поводу. «Бракъ,—наставляетъ онъ меня,—освящается и закономъ и религіей». Вотъ свѣдѣніе, въ которомъ я дѣйствительно нуждался! Хотя самъ рожденный отъ брака, освященнаго и закономъ и религіей, я по недостаточно подробному изученію наукъ ничего не зналъ

объ этомъ фактѣ. «Апостоль,—читаемъ далѣе,—объявляетъ отъ имени (?) Христа и Церкви, что это великая тайна: и будета два въ плоть едину». Хоть иной читатель подумаетъ, что и эти слова принадлежатъ самому апостолу, но это не важно, такъ какъ онъ дѣйствительно на нихъ ссылается. Но спрашивается: что же собственно хочетъ сказать г. Чичеринъ: то ли, что бракъ по христіанскому ученію есть безусловно должное состояніе? Но въдъ это же неправда! Благословляя бракъ со стороны реальной, какъ наилучшее *средство* противъ зла плотской похоти, и со стороны мистической какъ наилучшій *символъ* нормальныхъ отношеній между божествомъ и человѣчествомъ \*), христіанство высоко превозноситъ надъ нимъ состояніе безбрачія. Я избавлю читателя отъ воспроизведенія слишкомъ извѣстныхъ евангельскихъ и апостольскихъ текстовъ, но такъ какъ дѣло идетъ о стыдѣ, то я позволю себѣ спросить г. Чичерина: не стыдно ли ему, при его *половинномъ* согласіи съ апостоломъ Павломъ, сослаться на него противъ меня, *всецѣло* согласнаго съ этимъ апостоломъ и съ христіанскимъ ученіемъ вообще?

За то мнѣ очень нравится замѣчаніе г. Чичерина, что въ должныхъ брачныхъ отношеніяхъ стыдливость женщины проявляется, можетъ быть, въ болѣе степені, нежели во внѣбрачныхъ (недолжныхъ), когда физическое влеченіе заглушаетъ всякія другія чувства. Я самъ всегда такъ думалъ — разумѣется, помимо множества исключеній, ибо бракъ браку рознь. Приведенное замѣчаніе нравится мнѣ какъ прекрасная иллюстрація истиннаго взгляда на дѣло. Въдъ если нравственные лица женскаго пола даже при самой узаконенной и со всѣхъ сторонъ оправдываемой формѣ извѣстныхъ отношеній испытываютъ чувство стыда, *есть* же значитъ въ самомъ фактѣ этихъ отношеній что-нибудь постыдное, ненормальное для человѣческаго существа! Вмѣстѣ съ тѣмъ само собою понятно, что въ тѣхъ случаяхъ когда физическое влеченіе заглушаетъ всѣ другія чувства, оно тѣмъ самымъ заглушаетъ и

---

\*) Ссылаясь на извѣстный текстъ изъ посл. къ Ефесянамъ, г. Чичеринъ слова: „ἐγὼ δε λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν (я говорю по отношенію Христа и Церкви) безцеремонно передаетъ такъ, что апостоль объявляетъ *отъ имени* Христа и Церкви. Такой переводъ, еслибъ даже онъ былъ возможенъ, былъ бы безцѣленъ, такъ какъ помимо этихъ словъ въ той же главѣ опредѣлительно говорится о бракѣ, какъ таинственномъ символѣ союза Христа съ Церковью.

чувство стыда, и было бы слишкомъ странно ожидать стыдливости отъ лицъ, столь беззавѣтно преданныхъ своему безнравственному инстинкту.

Но г. Чичеринъ свое справедливое замѣчаніе клонить въ другую сторону: его распорядительный умъ хочетъ распорядиться съ основными нравственными явлениями такимъ образомъ, чтобы стыдливость отдать всецѣло женщинамъ, а на долю мужчинамъ оставить одно только безстыдство. Онъ увѣряетъ, что «мужчины, можно сказать, почти безъ исключенія, кромѣ развѣ нѣкоторыхъ изувѣровъ, не стыдятся избытка матеріальной силы, а стыдятся ея недостатка. Не побѣды, а неудачи составляютъ предметъ стыда. Лишеніе способности считается для мужчины позоромъ. Хорошо, или дурно такое воззрѣніе, это другой вопросъ; мы имѣемъ здѣсь дѣло съ фактомъ, и факты показываютъ, что человекъ (читай: мужчина) вовсе не стыдится быть животнымъ, а напротивъ, этимъ гордится. Аскеты, съ точки зрѣнія отвлеченныхъ нравственныхъ началъ, могутъ говорить, что имъ угодно,—психологическій фактъ остается непоколебимымъ». Такія слова, какъ «можно сказать», «почти», «изувѣры», показываютъ, что г. Чичеринъ и самъ не очень твердъ въ своей апологіи полового безстыдства, упоминаніе же объ «аскетахъ» сводить этотъ слабый аргументъ къ нулю. Никто же не повѣритъ голословному утвержденію г. Чичерина, будто эти аскеты осуждаютъ торжество животности въ человекѣ лишь въ силу какихъ-то, невѣдомо откуда взявшихся, отвлеченныхъ началъ; всякій понимаетъ, что эти «аскеты» прежде всего *стыдятся* того, чѣмъ они должны бы гордиться, по мнѣнію г. Чичерина. А если такъ, если эти аскеты, будучи мужчинами и не будучи «изувѣрами», испытываютъ чувство стыда и стремленіе къ цѣломудрію, то въ чемъ же состоитъ важный фактъ, открытый почтеннымъ ученымъ посредствомъ «опытной методы»? Не въ томъ ли, что *стыдливые* мужчины (какъ и женщины) стыдятся своей животности, а безстыдные *не* стыдятся? Чтобы избѣжать такой тавтологіи и оправдать свой взглядъ, г. Чичеринъ долженъ бы былъ прежде всего доказать, что стыдливыхъ по природѣ мужчинъ не бываетъ. Пусть попробуетъ это доказывать!

Изумительна бездна непониманія самой сущности дѣла, обнаруженная въ этомъ безпримѣрномъ пассажѣ, который я нарочно

выписалъ цѣликомъ. Говоря о мнимомъ безстыдствѣ «почти всѣхъ» мужчинъ г. Чичеринъ замѣчаетъ: хорошо или дурно такое воззрѣніе, это другой вопросъ; мы имѣемъ здѣсь дѣло съ фактомъ, и т. д. Какъ другой вопросъ, когда кромѣ *этого* вопроса никакого другого и существовать не можетъ для нравственной философіи, если только не смѣшивать ее съ эмпирическою антропологіей, или чѣмъ-нибудь въ этомъ родѣ? Самоувѣренно выступая критикомъ въ области нравственной философіи, г. Чичеринъ не понимаетъ даже того, что всякій психологическій или физиологическій фактъ можетъ имѣть какое-нибудь значеніе для нравственности и слѣдовательно быть предметомъ нравственной философіи не самъ по себѣ, а лишь поскольку въ немъ воплощаются, или нарушаются безусловныя нормы добра, въ которыхъ заключается *единственный* интересъ этики. А помимо этого психологическіе факты такъ же мало относятся къ нравственной области, какъ и факты ботаники, минералогіи, или географіи. Есть въ мірѣ только одинъ собственно-этическій фактъ, безъ котораго не было бы никакой нравственности и никакой нравственной философіи,—именно тотъ фактъ, что изъ состояній и дѣйствій человѣческихъ одни одобряются, какъ достойныя, а другія порицаются какъ недостойныя по ихъ собственному внутреннему отношенію къ добру и злу независимо ото всякихъ другихъ свойствъ и отношеній. Не признавать самостоятельнаго специфическаго характера за чисто-нравственнымъ одобреніемъ и порицаніемъ въ отличіе ото всякаго другого значитъ отвергать самую возможность нравственности, или нравственнаго элемента въ жизни человѣка. Лишь допуская грубо софистическую игру словъ можно, подобно г. Чичерину, противъ требованія цѣломудрія выставять тотъ фактъ, что люди гордятся избыткомъ половой силы. Конечно, этотъ избытокъ есть великое добро, когда онъ увеличиваетъ заслугу воздержанія и плодотворность нравственной побѣды; вѣдь при отсутствіи помянутой силы цѣломудріе было бы пустымъ словомъ. А съ другой стороны, люди скотоподобные могутъ получать удовлетвореніе и похвалу даже при самомъ безнравственномъ приложеніи своихъ способностей, какъ, наприм., съ точки зрѣнія мускульной силы и ловкости назовутъ, пожалуй, молодцомъ того человѣка, который однимъ ударомъ хорошо отточеннаго ножа снесетъ голову своему благодѣтелю. Но что же общаго такое одобреніе можетъ имѣть

съ добромъ въ смыслѣ этическомъ, и какую же нравственную норму можно изъ этаго извлечь, или этимъ опровергнуть?

Противъ цѣломудрія г. Чичеринъ ссылается на тѣхъ избранниковъ Пріапа, которые гордятся своимъ преимуществомъ. Противъ поста онъ указываетъ на примѣръ богача-гастронома, который «созываетъ друзей и знакомыхъ и устраиваетъ жирные пиры со множествомъ яствъ и такимъ же количествомъ винъ. Это фактъ всеобщій (?!)». О приглашеніи друзей и знакомыхъ упомянуто г. Чичеринымъ для того, чтобы показать, что этотъ Лукуллъ не стыдится своихъ излишествъ въ пищѣ и питіи, а между тѣмъ на самомъ дѣлѣ онъ только потому и не стыдится, что дѣлать ихъ съ другими, искупая свое нарушеніе одного нравственнаго требованія (воздержанія) блестящимъ исполненіемъ другого (симпатіи). \*) Представимъ себѣ того же Лукулла, въ *одиночествѣ* поглощающаго множество жирныхъ яствъ и такое же количество винъ,—надѣюсь, и г. Чичеринъ допустить, что это постыдно, и что если самъ Лукуллъ этого не стыдится, то его должно признать безстыднымъ животнымъ.

Весьма характерная для критика слабость, или, какъ говорятъ духовныя лица, «дебелость» аргументаціи: дѣло идетъ о нормальности питанія вообще, что составляетъ вопросъ для аскетической этики, а онъ останавливается на фактѣ обжорства, судимомъ и осуждаемомъ самою элементарною, прописною моралью, давно рѣшившею, что «излишество вредно». Впрочемъ, г. Чичеринъ касается мимоходомъ и принципиальнаго вопроса, хотя съ другого конца. Человѣкъ будто бы «не стыдится наполненія себя матеріей, но онъ стыдится освобожденія отъ излишней матеріи. Что же, это освобожденіе отъ не нужной пищи есть тоже *недолжное?*» Г. Чичерину «любопытно бы знать», какъ я разрѣшаю этотъ вопросъ. Самый вопросъ имѣетъ обманчивую видимость нѣкотораго остроумія (во всякомъ случаѣ, не высокаго сорта), лишь благодаря двусмысленности слова «должное» въ русскомъ языкѣ. По-нѣмецки два смысла здѣсь различаются въ сло-

\*) Даже крайніе аскеты ставятъ альтруизмъ выше аскетизма и полагаютъ, что въ случаяхъ коллизіи требованія перваго должны имѣть преимущество. Такъ, по нѣкоторымъ правиламъ древняго монашества отшельникъ, къ которому придутъ издалека посѣтители, обязанъ ѣсть и пить съ ними безо всякихъ ограниченій.

вахъ Müssen и Sollen. Впрочемъ, я охотно готовъ удовлетворить любопытству г. Чичерина. Указанный имъ физиологическій фактъ есть лишь частичное и такъ сказать хроническое проявленіе той аномалии, острое обнаруженіе которой дано въ смерти и тлѣни организма. Въ обоихъ случаяхъ аномалия состоитъ въ перевѣсѣ матеріи надъ формой, въ томъ біологическомъ регрессѣ, въ силу котораго творчество жизни уступаетъ явленіямъ низшаго порядка, переходитъ въ процессы химическаго разложенія. Ясно, что если бы человѣкъ обнаруживалъ достаточно жизненной силы, чтобы претворять въ себя, или оживотворять все то, чѣмъ его питаетъ внѣшняя среда, то непріятное явленіе, указываемое г. Чичеринымъ, было бы невозможно, какъ невозможна была бы тогда и самая смерть.

Для человѣка объѣвшагося и опившагося болѣзненная и отвратительная рвота есть и необходимость, и благодѣяніе; точно также для всей человѣческой природы, радикально испорченной дурною наслѣдственностью и непрерывно ухудшаемой личными и общественными грѣхами, смерть и всѣ аномалии смертной жизни и необходимы, и благотворны, а вмѣстѣ съ тѣмъ безусловная норма или истинный идеаль для человѣка есть *безсмертіе*. Полная неспособность хотя бы лишь гипотетически стать на такую точку зрѣнія по истинѣ отнимаетъ право разсуждать о высшихъ нравственныхъ задачахъ.

Возвращаясь отъ питанія къ половымъ отношеніямъ, въ которыхъ «мы имѣемъ настоящій законъ природы, простирающійся на весь (!) органической міръ», г. Чичеринъ докторальнымъ тономъ возвѣщаетъ: «Безсмертные могутъ не плодиться; но земныя существа, которыя рождаются и умираютъ, не могутъ не плодиться, иначе родъ прекратится». Хотя я пораженъ глубокою оригинальностью и новизной этой мысли, однако не могу съ нею согласиться. Г. Чичеринъ увѣряетъ меня, что я *не могу не плодиться*, но личный опытъ неопровержимо свидѣтельствуетъ мнѣ о противномъ. Если же строгій распорядитель нашихъ судебъ погрѣшилъ здѣсь лишь неточностью выраженія, если онъ имѣлъ въ виду не физическую, а нравственную необходимость, по которой всякій человѣкъ долженъ, или по совѣсти обязанъ плодиться, то вмѣсто сомнительнаго закона природы ему слѣдовало бы прямо сослаться на законъ нравственный. Но такого закона, обязывающаго всѣхъ людей къ дѣторожденію, не су-

шествуетъ, и самъ г. Чичеринъ не рѣшился въ этомъ случаѣ прямо присвоить себѣ власть законодательную. Онъ пытается лишь косвеннымъ образомъ получить суррогатъ такого закона, выводя будто бы изъ моихъ же словъ, что если всякая необходимость есть выраженіе Божьей воли, то и законъ физическаго размноженія земныхъ существъ есть также выраженіе этой высшей воли. Заключение было бы правильно, еслибы только сперва доказать, что для всякаго человѣческаго существа, какъ такого, необходимо быть родителемъ. А такъ какъ столь очевидная нелѣпость никогда не можетъ быть доказана, то аргументъ г. Чичерина навсегда осужденъ оставаться однимъ изъ безчисленныхъ примѣровъ той ошибки, которая подъ именемъ *petitio principii* давно заклеяена формальною логикой, постоянно нарушаемою, но еще не отмѣненною нашимъ блюстителемъ законовъ природы.

Нельзя ограничивать высшую волю прямыми и ломанными линиями собственнаго доктринерскаго ума,—особенно въ настоящемъ случаѣ, когда точный законъ этой воли можетъ и долженъ быть извѣстенъ г. Чичерину такъ же, какъ и мнѣ: онъ долженъ знать, что законъ этотъ содержитъ никакъ не безусловное предписаніе брака, а напротивъ *условное предписаніе безбрачія*: «могущій вмѣстить да вмѣстить».

Смутно чувствуя слабость своего положенія, г. Чичеринъ умножаетъ аргументы *ad hominem* въ защиту своего анти-аскетическаго взгляда. Если, по-моему, первое проявленіе религіознаго чувства есть почитаніе родителей, то я будто бы не имѣю права защищать безбрачіе. «Изъ того же факта половыхъ отношеній, по теоріи г. Соловьева, вытекаетъ, наконецъ, самое благоговѣніе къ Богу, которое начинается съ почитанія родителей: если нѣтъ родителей, то очевидно нѣтъ и благоговѣнія». Неужели? Еслибы этотъ аргументъ не былъ со стороны г. Чичерина безсознательнымъ издѣвательствомъ надъ логикой, то мое положеніе оказалось бы дѣйствительно печальнымъ: вѣдь мнѣ пришлось бы тогда допустить, что люди, осиротѣвшіе въ раннемъ младенствѣ и потому не имѣвшіе возможности упражняться въ почитаніи родителей, навсегда осуждены оставаться безъ всякой религіи. Однако, дѣло обстоитъ иначе. Всѣмъ рѣшительно людямъ, не исключая и круглыхъ сиротъ, навѣки обезпеченъ достаточный запасъ «восходящихъ», посредствомъ которыхъ, развивая свое религіозное чувство, они могутъ восходить къ почи-



танію единаго Отца небеснаго въ духѣ и истинѣ. Естественный фундаментъ религіи уже положенъ, и положенъ прочно. Милліоны и милліарды предковъ, физическихъ и духовныхъ, существовавшихъ отъ Адама до нашихъ дней, составляютъ всеобщее и всегда открытое «училище благочестія» для человѣчества. Какова бы ни была будущность нашего рода, его прошедшее не зависитъ даже отъ самого Божества, которое не можетъ сдѣлать, чтобы мы не были потомками нашихъ предковъ. Слѣдовательно необходимый матеріаль для образованія религіозныхъ чувствъ давно уже обезпеченъ неприкосновеннымъ капиталомъ. Вопросъ только въ томъ, нужно ли и въ какой мѣрѣ нужно дальнѣйшее приращеніе этого родового капитала чрезъ новое и новое рожденіе дѣтей, превращающихся потомъ въ родителей? Г. Чичеринъ требуетъ, чтобы это накопленіе продолжалось безконечно. Слѣдовало бы дать этому требованію какое-нибудь принципиальное оправданіе, — вѣдь чья-нибудь приверженность къ «дурной безконечности» рутинѣ сама по себѣ ни для кого не обязательна.

Въ длинномъ и безсвязномъ разсужденіи г. Чичеринъ пытается доказать, что нравственныя требованія и нормы аскетизма суть моя произвольная выдумка, что они явились только потому, «что г. Соловьеву почему-то заблагоразсудилось признать стыдъ выраженіемъ (!) недолжнаго». Всѣ потуги «критика» доказать такой очевидный вздоръ въ дѣйствительности доказываютъ только ту истину, что и при многоучености по части механики, химіи, государственнаго права и политической экономіи можно оставаться въ глубокомъ невѣдѣніи относительно нравственной природы человѣка и ея высшихъ запросовъ.

Начавши свои странныя разсужденія о стыдѣ и аскетизмѣ «четвероякимъ» извращеніемъ моего взгляда,\* г. Чичеринъ заканчиваетъ ихъ упрекомъ фактически-ложнымъ: онъ увѣряетъ, что *совѣсти* (которую я будто бы смѣшиваю съ половымъ стыдомъ, см. выше) я посвящаю небольшую страничку, и затѣмъ о ней нѣтъ болѣе рѣчи. Это неправда. Все, что можно рациональнымъ путемъ извлечь изъ факта совѣсти для нравственной философіи, извлечено основателемъ этой науки, Кантомъ, и передано мною на тридцати «большихъ» страницахъ въ особомъ приложеніи. Неужели г. Чичеринъ ничего не подозреваетъ объ интимныхъ отношеніяхъ между категорическимъ императивомъ и совѣстью,

когда самъ Кантъ открыто въ нихъ признавался? Однако фундаментъ кантовой этики былъ хотя и проченъ, но узокъ: вся нравственность сведена здѣсь исключительно къ формальному существу совѣсти, т.-е. къ идеѣ безусловнаго долженствованія. Разбору этой односторонности посвящена середина VII-й главы (стр. 221—227), гдѣ рѣчь идетъ прямо о совѣсти. Можетъ быть, этого мало,—не спорю, но во всякомъ случаѣ «небольшая страничка» о совѣсти остается на совѣсти небрежнаго критика.

Обширное опроверженіе г. Чичеринымъ моей главы *о жалости* поражаетъ прежде всего одною особенностью: дѣлая новое возраженіе, критикъ совершенно забываетъ прежнія и говоритъ прямо обратное тому, что онъ только-что утверждалъ. Сперва онъ нападаетъ на меня за то, что я будто бы ограничиваю (?) всю нравственность (т.-е. всѣ нравственныя отношенія между человѣкомъ и ему подобными) однимъ чувствомъ жалости, а также за то, что основаніемъ этого чувства я признаю естественную органическую связь всѣхъ живыхъ существъ между собою. Только что я мысленно собрался отразить это нападеніе, какъ вдругъ узнаю за собою совершенно другую вину, несомнѣстимую съ первою: оказывается (619), что, сводя милосердіе къ справедливости, я основываю его на ожиданіи (!) взаимности, т.-е. низвожу на степень корыстнаго побужденія и расчета. Чтобы наглядно меня опровергнуть, рассказывается про то, какъ одинъ дворникъ, увидавъ несчастную кошку, терзающуюся въ мукахъ, взялъ ее на руки и понесъ къ ветеринару съ просьбою ее полѣчить. Г. Чичеринъ думаетъ, что съ моей точки зрѣнія для объясненія этого поступка требуется предположить у дворника ожиданіе того, что эта кошка въ случаѣ надобности возьметъ и его самого на руки и отнесетъ къ доктору для лѣченія. Почему же однако, признавая чувство жалости основою всѣхъ нашихъ нравственныхъ отношеній къ живымъ существамъ, долженъ я забыть объ этомъ чувствѣ въ настоящемъ случаѣ? Вѣдь поступокъ дворника есть простое проявленіе именно этого чувства; зачѣмъ же я стану прибѣгать къ такимъ объясненіямъ, для которыхъ, независимо отъ ихъ нелѣпости въ данномъ примѣрѣ вообще нѣтъ мѣста въ моей этикѣ? Г. Чичеринъ, повидимому, сбить съ толку указанною мною діалектическою связью между общимъ правиломъ милосердія въ его *объективномъ* выраженіи и

такимъ же правиломъ справедливости; но вѣдь оба правила имѣютъ свою живую основу въ чувствѣ жалости, и какимъ же образомъ отвлекаемая разумомъ объективная формула можетъ упразднить или замѣнить внутреннюю причину дѣйствія въ субъектѣ? Грустно объяснять многоученому мужу, да еще бывшему гегельянцу, такія вещи, которыя ясны для всякаго простолюдина. Я слышалъ, какъ про одного мужика, простившаго свою виновную жену, другой говорилъ: вишь ты, пожалѣлъ ее,—онъ человѣкъ *справедливый*. То же самое еще съ большимъ основаніемъ всякій скажетъ и про дворника, пожалѣвшаго невинно пострадавшую кошку. Но не успѣлъ я опомниться отъ этого пассажа, гдѣ г. Чичеринъ наставляетъ меня, что нельзя все сводить къ справедливости и къ корыстнымъ расчетамъ, что существуетъ также и милосердіе и священная искра любви ко всѣмъ тварямъ, — не успѣлъ я опомниться отъ этихъ поученій, какъ мысленное колесо этой удивительной критики обернулось, и я вмѣсто забвенія милосердія оказываюсь опять виновнымъ въ томъ, что, памятуя свою старую привязанность къ Шопенгауэру, вздумалъ всѣ нравственныя отношенія къ другимъ существамъ построить на состраданіи, къ которому на худой конецъ пристроилъ и справедливость (620). Хотя это не совсѣмъ такъ, но я спорить не буду; я доволенъ и тѣмъ, что выхожу оправданнымъ въ глазахъ подстрѣленныхъ кошекъ и прочихъ страдающихъ тварей: г. Чичеринъ хотя отнялъ, но онъ же и возвратилъ мнѣ право требовать для нихъ прежде всего жалости, а потомъ уже присовокуплять и справедливость.

Не желающій знать ни стыда, ни жалости, г. Чичеринъ не хочетъ слышать также и о томъ, что сыновнее чувство (*pietas erga parentes*) есть природное основаніе религіи. «Общій фактъ тотъ,—говоритъ онъ (621),—что дѣти имѣютъ тѣ религіозныя понятія, которыя внушаются имъ родителями. Родители же сами себя не могутъ считать божествами и питать къ себѣ благоговѣніе, а потому эта мысль не можетъ родиться и у дѣтей. Какъ замѣчаетъ самъ г. Соловьевъ, этому мѣшаетъ уже повседневная близость и взаимодѣйствіе». Если я самъ это замѣчаю, то зачѣмъ мнѣ на это указывать? Но изъ того, что отношенія между дѣтьми и родителями не могутъ произвести *понятія* о божествѣ въ безусловномъ смыслѣ, никакъ не слѣдуетъ, что у дѣтей нѣтъ

непосредственного *чувства* къ родителямъ, какъ къ существамъ относительно высшимъ, или къ своему живому провидѣнію. Аргументъ же г. Чичерина, что родители, не имѣя благоговѣнія къ самимъ себѣ, не могутъ внушить этого чувства и дѣтямъ. по-истинѣ изумителенъ. Съ неменьшимъ логическимъ правомъ можно бы утверждать, что такъ какъ дѣти во всемъ подражаютъ родителямъ, а родители не кормятся грудью, то и младенцы не могутъ питаться этимъ способомъ! Вѣдь дѣло начинается не съ мыслей и понятій, которымъ можно научиться, а съ чувства, испытываемаго по природѣ. Развѣ родители научаютъ дѣтей чувству голода, жажды, или боли? Г. Чичеринъ своимъ разсужденіемъ напоминаетъ мнѣ древнюю китайскую лѣтопись, которая объ одномъ великомъ императорѣ сообщаетъ, между прочимъ, что онъ впервые научилъ своихъ подданныхъ употребленію пищи и питія.

Изъ религіознаго чувства въ его послѣдовательномъ развитіи я вывожу безусловное начало нравственности. «Мы находимся тутъ,—говоритъ г. Чичеринъ, въ полной мистикѣ». Этимъ словомъ онъ обозначаетъ все, что для него непонятно. Не оспаривая его права на такую точку зрѣнія и на такое словоупотребленіе, замѣчу только, что *разсуждать* о томъ, чего не понимаешь, есть занятіе, во-первыхъ, бесполезное, а во-вторыхъ—и не совсѣмъ похвальное въ нравственномъ смыслѣ. Впрочемъ, съ этой стороны, г. Чичеринъ имѣетъ то извиненіе, что границы собственного ума онъ принципиально и а priori отождествляетъ съ границами ума вообще и слѣдовательно, встрѣчаясь съ вещами, для него непонятными, можетъ признать ихъ только за нелѣпость и чепуху. Именно этотъ смыслъ имѣетъ у него слово «мистика». Можно себѣ представить, какая изъ этого выходитъ критика!

Ненормальныя явленія обнаруживаются уже на границахъ «мистики». Говоря о царствахъ природы, какъ ступеняхъ богоматерьяльнаго процесса, я упоминаю о *камнѣ* какъ «типичнѣйшемъ воплощеніи» чистаго бытія или коснаго существованія. Отсюда г. Чичеринъ заключаетъ о моемъ невѣдѣніи того, что въ камнѣ, кромѣ чистаго бытія есть и многое другое: протяженіе, непроницаемость, механическія и химическія силы (632). Это ужъ черезчуръ!—говоря словами г. Чичерина. Приходится напомнить ему, что когда какой-нибудь конкретный предметъ признается типичнымъ воплощеніемъ какой-нибудь общей отвлеченной категоріи, то это

не значить, что онъ ей приравнивается безусловно съ упраздненіемъ своихъ реальныхъ свойствъ. Когда, напримѣръ, въ философіи исторіи Гегеля римская нація признается типичнымъ воплощеніемъ практическаго разума или цѣлеположной воли, то вѣдь это не значить, чтобы Гегель не вѣдалъ присутствія у римлянъ, кромѣ практическаго разума, множества опредѣленныхъ свойствъ—физическихъ, зоологическихъ, антропологическихъ, этнографическихъ и т. д. Какъ римская нація при всей своей многосложности представляетъ единое начало цѣлеположной воли, такъ и камень при меньшей сложности можетъ представлять начало чистаго бытія. Во всякомъ случаѣ такое значеніе болѣе подобаеъ камню, нежели тому бильярдному шару, который для г. Чичерина въ его спорѣ съ кн. С. Трубецкимъ былъ представителемъ безусловной реальности. Такъ какъ почтенный критикъ по всякому поводу упрекаетъ меня въ голословныхъ и произвольныхъ утвержденіяхъ (только такими утвержденіями наполнена, очевидно, вся моя книга), то я долженъ обстоятельно доказать, что для представительства категоріи бытія камень заслуживаетъ рѣшительнаго предпочтенія передъ бильярднымъ шаромъ. Во-первыхъ, въ порядкѣ временно-генетическомъ камень есть вещь натуральная, существовавшая еще во времена до-историческія, тогда какъ бильярдный шаръ есть позднѣйшее изобрѣтеніе праздныхъ умовъ. Во-вторыхъ, въ порядкѣ пространственномъ камни встрѣчаются повсюду, тогда какъ бытіе бильярдныхъ шаровъ ограничено немногими частными жилищами и трактирными заведеніями. Въ-третьихъ, камень по природѣ своей служитъ основаніемъ для всякихъ зданій, какъ и категорія чистаго бытія есть основная для другихъ болѣе сложныхъ, тогда какъ на лишенномъ устойчиваго равновѣсія бильярдномъ шарѣ ничего основать нельзя; въ четвертыхъ, о значительности камня свидѣтельствуетъ символическое его употребленіе еще болѣе, чѣмъ житейское: такъ, извѣстно, что митрополитъ рязанскій и мѣстоблюститель патріаршаго престола, Стефанъ Яворскій, главное свое сочиненіе назвалъ «Камень вѣры», между тѣмъ и самъ г. Чичеринъ едва ли рѣшится какое-нибудь свое произведеніе назвать «Бильярдный шаръ знанія». Хотя на первый поверхностный взглядъ могло бы казаться, что, благодаря своей круглой формѣ, бильярдный шаръ удобенъ къ изображенію вѣчности, однако не безъ причины употребляются для сего другіе предметы, какъ-то:

кольцо, яблоко, кусающая собственный хвостъ змѣя,—но только отнюдь не биллиардный шаръ.

Болѣе грустнымъ, нежели смѣшнымъ показалось мнѣ слѣдующее недоразумѣніе. Г. Чичеринъ вообразилъ (безъ малѣйшаго повода съ моей стороны), что подъ царствомъ Божиимъ я разумѣю «общество вѣрующихъ». Какое же однако,—вѣдь ихъ такъ много, и они такъ враждебно раздѣлены между собою? Этотъ фактъ дѣлающій его предположеніе явно нелѣпымъ, не останавливаетъ рѣшительнаго критика. Выходить, будто всѣ люди, именуемые христіанами, или внѣшнимъ образомъ причисленные къ одному изъ христіанскихъ исповѣданій, образуютъ царство Божіе совершенно независимо отъ того, каковы они по своему внутреннему состоянію и достоинству. Отчего же однако г. Чичеринъ не относитъ деревянныхъ лошадокъ и барашковъ къ царству животному? Отчего не включаетъ онъ тѣ цвѣты, что морозъ рисуетъ на оконныхъ стеклахъ,—въ царство растительное? Потому, надо думать, что къ каждому царству принадлежитъ только то, что дѣйствительно обладаетъ существенными внутренними признаками этого царства. Почему же онъ предполагаетъ, что я долженъ включать въ Царство Божіе людей, у которыхъ несомнѣнно отсутствуютъ указанная мною существенныя свойства духовнаго человѣчества, или богочеловѣчества? Великое множество наружныхъ или номинальныхъ христіанъ въ лучшемъ случаѣ такъ относится къ дѣйствительнымъ «чадамъ Божиимъ», какъ скалы картонныя къ дѣйствительнымъ, или какъ игрушечныя звѣри къ настоящимъ.

Совершенно не понялъ г. Чичеринъ и моего сопоставленія римскаго кесаря съ Христомъ; онъ даже не догадался, что дѣло идетъ объ учрежденіи кесарской *апогеозы*. Съ изумительною наивностью г. Чичеринъ спрашиваетъ, почему я сравниваю именно этихъ лицъ, а не какихъ-нибудь другихъ! Да потому, что я ихъ сравниваю въ такомъ отношеніи, которое никѣмъ, кромѣ нихъ, не представляется. Развѣ, кромѣ кесаря, были какіе-нибудь другіе язычники, которые заживо были предметомъ обязательнаго и всеобщаго религіознаго поклоненія? И кому же, кромѣ Христа, я могъ присвоить значеніе истиннаго Богочеловѣка, естественнаго родоначальника сыновъ Божіихъ? Г. Чичеринъ почему-то вообразилъ, что я всѣхъ язычниковъ долженъ считать обезьянами по отношенію ко всѣмъ христіанамъ. За что же однако?

Развѣ я обязывался мыслить такъ же безотчетно, какъ г. Чичеринъ «критикуетъ» мои мысли? Кесарь уподобленъ обезьянѣ не за то, что онъ язычникъ,—такое уподобленіе было бы бессмысленно,—а лишь за то, что онъ, не будучи богомъ, корчилъ изъ себя божество, подобно тому, какъ обезьяна, не будучи человѣкомъ, корчитъ или представляется корчащею изъ себя человѣка. Что касается до язычниковъ вообще, т.-е. до природнаго чело-вѣчества, то его отношеніе къ духовному чело-вѣчеству или царству Божию (а не къ «христіанамъ», которые однимъ своимъ именемъ еще никакого особаго царства не образуютъ) можетъ сравниться вообще съ отношеніемъ любого низшаго царства къ высшему, обезьяны же тутъ рѣшительно ни при чемъ.

Непониманіе г. Чичеринымъ всего того, что сколько-нибудь касается «мистики», довольно естественно, и можно удивляться лишь *степени* этого непониманія. Лучшаго ожидалъ я отъ его критики прикладнаго отдѣла моей нравственной философіи, въ особенности главы объ уголовномъ вопросѣ. Хотя я вообще въ этомъ ошибся, но все-таки долженъ начать съ похвалы. Хвалю я невольную *стыдливость* г. Чичерина. Почтенный ученый всегда былъ и остается рѣшительнымъ защитникомъ *смертной казни*, но онъ началъ стыдиться такого мнѣнія. Вопросъ о смертной казни имѣетъ первостепенное значеніе въ моей прикладной эти-рѣ, и ему посвящена особая глава \*). Оспаривая меня, г. Чичеринъ не могъ обойти этого вопроса, и онъ дѣйствительно говорить о немъ, но только *прикровенно*, не называя вещи по имени; опровергая мои аргументы *противъ* смертной казни онъ, не выставляетъ своихъ за нее, а сводитъ рѣчь къ общему вопросу о возмездіи или воздаяніи, хотя необходимой логической связи тутъ нѣтъ: можно признавать принципъ возмездія вообще и отвергать смертную казнь какъ возмездіе несправедливое, а съ другой стороны, можно отрицать теорію возмездія и допускать смертную казнь какъ мѣру *устрашенія* (что и дѣлается, напри-мѣръ, иными представителями «антропологической» школы). Но г. Чичеринъ стыдливо закутываетъ постыдный предметъ общими разсужденіями; но стоить только читателю сопоставить его возраженія съ тѣми мѣстами, противъ которыхъ они направлены,

\*) Въ соч. «Право и Нравственность».

чтобъ увидѣть, что дѣло идетъ именно о смертной казни. Я придаю слишкомъ большое значеніе стыду вообще, чтобы не оцѣнить и этого случая стыдливости. Было бы, конечно, лучше, еслибы г. Чичеринъ прямо признался, что его прежнее мнѣніе въ пользу смертной казни было заблужденіемъ, но требовать этого можно, только не зная, съ кѣмъ имѣешь дѣло. Стыдливость г. Чичерина есть лишь смутное безотчетное чувство его благородной (въ основѣ своей) природы, но ясное сознание, а слѣдовательно и признаніе своей ошибки, есть дѣло едва ли для него возможное.

Кромѣ стыдливаго отношенія къ смертной казни, я, къ сожалѣнію, не могу ничего похвалить въ критическихъ упражненіяхъ г. Чичерина по уголовному вопросу. Въ одномъ мѣстѣ онъ внушительно ставитъ мнѣ на видъ мой дилеттантизмъ въ области юридическихъ наукъ; однако, мнѣ невозможно быть дилеттантомъ въ этихъ наукахъ по той простой причинѣ, что я здѣсь совершенный профанъ. Слѣдуя основному правилу здравой философіи — γινώθι σεαυτόν (познай самого себя), и познавши себя, между прочимъ, какъ совершеннаго невѣжду въ наукѣ уголовного права, я и поступалъ соотвѣтственнымъ образомъ. А именно, когда мнѣ пришлось съ точки зрѣнія нравственной философіи судить о необходимомъ примѣненіи нравственныхъ нормъ къ факту преступленія и къ общественному воздѣйствію на преступника, то я озаботился, для провѣрки собственныхъ выводовъ, узнать, какъ смотрятъ на это дѣло наиболѣе извѣстные криминалисты. Съ большою радостью удостоившись я, что по нѣкоторымъ пунктамъ мое убѣжденіе можетъ опереться на единогласное рѣшеніе всѣхъ современныхъ авторитетовъ, а по другимъ—на значительное большинство. Конечно, нравственная истина сама по себѣ не нуждается въ оправданіи со стороны частныхъ наукъ, но когда дѣло идетъ о ея примѣненіи къ жизненнымъ вопросамъ, то всю практическую силу она получаетъ отъ согласія съ нею ученыхъ специалистовъ и профессиональныхъ дѣятелей. Это согласіе уже можетъ считаться обезпеченнымъ для нравственной истины въ области уголовного права, и, скорбя о крайней скудости своихъ знаній, я утѣшаюсь тѣмъ, что мое убѣжденіе выражаетъ не субъективный только запросъ, а входящую въ жизнь правду.

За этимъ утѣшеніемъ мнѣ не приходилось обращаться къ



г. Чичерину. Весьма уважаемый специалистъ по части права государственнаго и его исторіи, мой критикъ вовсе неизвѣстенъ какъ криминалистъ. Это, конечно, не бѣда: нельзя быть одинаково сильнымъ во всемъ, да и познанія г. Чичерина въ уголовномъ правѣ слѣдуетъ все-таки признать «многоученостью», сравнительно съ бездною невѣдѣнія у такого профана, какъ, напримѣръ, я. Но бѣда въ томъ, что г. Чичеринъ не хочетъ знать прогресса науки, что онъ упорно остановился на давно пережитой ея стадіи и только злобствуетъ на опередившихъ его научныхъ дѣятелей. Г. Чичеринъ не хочетъ ничего видѣть дальше дикой, кровью пахнущей, теоріи возмездія, которую Гегель своими плохими діалектическими фокусами успѣлъ изъ чудовищной сдѣлать смѣшною. И съ этимъ забытымъ вздоромъ г. Чичеринъ отважно выступаетъ противъ современной науки уголовнаго права. Еслибы его аргументы и были сколько-нибудь благовидными, то самый фактъ защиты гегельянской теоріи возмездія, какъ единой и безусловной истины по этому вопросу, есть уже торжественное *testimonium paupertatis* въ глазахъ всякаго криминалиста.

Г. Чичеринъ не лишень наблюдательности. Онъ замѣтилъ (667), что въ разсужденіяхъ объ уголовномъ вопросѣ мною обнаруживается особая, всякую мѣру превосходящая, самоувѣренность. Онъ объясняетъ это далѣе (673) отсутствіемъ у меня смиренія. Объясненіе, очевидно, ошибочное, ибо нельзя понять, почему бы именно уголовному праву принадлежало специфическое свойство повышать самоувѣренность у лишенныхъ смиренія профановъ. Между тѣмъ настоящее объясненіе очень просто. Дѣло не въ отсутствіи, а въ присутствіи нѣкотораго смиренія. Когда въ вопросахъ чисто-философскихъ, или въ томъ, что г. Чичеринъ называетъ «мистикой», я говорю *отъ себя*, то, при всей своей увѣренности въ главномъ, я нерѣдко сомнѣваюсь и колеблюсь въ частностяхъ; тогда какъ въ вопросѣ уголовномъ сознаніе моего единомыслія съ коринееями криминальной науки, снимая съ меня личную отвѣтственность, даетъ мнѣ неограниченную смѣлость утвержденія, и то, что г. Чичеринъ принимаетъ за самоувѣренность, есть лишь подобающая профану смиренная увѣренность въ положеніяхъ науки. Когда я, напримѣръ, чувствую за собою широкія плечи профессора Таганцева, то я преисполняюсь безмѣрной отваги и не боюсь даже самого

г. Чичерина, который, значить, напрасно утверждаетъ, что я имѣю смиреніе только передъ Богомъ; кромѣ Бога, я испытываю это чувство также предъ человѣческою наукой и ея настоящими представителями. Еслибы вопросы государственнаго права имѣли для нравственной философіи такой же интересъ, какъ и право уголовное, и мнѣ пришлось бы ими заниматься, то навѣрное г. Чичеринъ получилъ бы наилучшее представленіе о моемъ смиреніи предъ научными авторитетами.

Но есть ли какая-нибудь возможность смириться предъ аргументами, вродѣ слѣдующихъ? Я говорю, напримѣръ, что безусловные и непоправимые криминальные приговоры, предполагая въ судьяхъ безусловное знаніе, свойственное только Божеству, должны быть признаны нечестивыми и безумными. Въ отвѣтъ на это г. Чичеринъ называетъ такіе приговоры *подобіемъ* Божественнаго правосудія и *подражаніемъ* Божественному совершенству, ссылаясь при этомъ на заповѣдь: будьте совершенны и т. д. (стр. 673). Выходить, такимъ образомъ, что послать по судебной ошибкѣ невиннаго человѣка на висѣлицу есть подобіе Божественнаго правосудія и подражаніе совершенству Отца Небеснаго! Если это шутка, то въ чемъ ея соль? Но, повидимому, г. Чичеринъ говоритъ серьезно и, значить, приходится серьезно ему объяснять, что присвоеніе себѣ такихъ преимуществъ, которыхъ въ дѣйствительности не имѣешь, есть *ложь* и *узурпація*, а никакъ не подобіе божественнаго совершенства; что подражать кому-нибудь, значить, дѣйствовать какъ онъ, и, слѣдовательно, ложное присвоеніе себѣ не принадлежащихъ свойствъ есть подражаніе не Божеству, которое не можетъ лгать, а тому, кто есть «ложь и отецъ лжи»; что если оправдывать узурпацію божественнаго свойства какъ подражаніе, то нужно также оправдывать всѣ подложные документы, какъ подражаніе настоящимъ; нужно хвалить самозванцевъ, какъ подражателей верховной власти и одобрять всякаго грабителя чужихъ имуществъ, какъ успѣшнаго подражателя законнымъ владѣльцамъ. По невѣроятной грубости паралогизма, разсужденіе г. Чичерина можно сравнить только съ знаменитымъ аргументомъ въ пользу смертной казни, который серьезно повторялся однимъ ископаемымъ профессоромъ уголовного права въ Московскомъ университетѣ: «Ужъ если Господь нашъ, будучи праведень и безгрѣшенъ, подвергся мучительной и позорной казни, то какъ

же *послѣ этого* не вздернуть на висѣлицу какого-нибудь мошенника и негодяя?»

Еще ближе къ этому классическому образцу другой теологической экскурсѣ г. Чичерина (674). Въ защиту уголовного возмездія приводятся евангельскія слова о гееннѣ огненной, гдѣ будетъ плачь и скрежетъ зубовъ. Г. Чичеринъ могъ бы, не выходя изъ Тамбовской губерніи, видѣть печальныя послѣдствія отъ буквального пониманія отдѣльно-взятыхъ текстовъ. Такое пониманіе извѣстныхъ словъ въ евангеліи Матѳея о скопцахъ, оскотившихъ себя ради царствія небеснаго, послужило основаніемъ секты, которую г. Чичеринъ справедливо называетъ изувѣрною. Зачѣмъ же онъ, осуждая этихъ изувѣрцовъ за ихъ грубый аскетизмъ, усваиваетъ ихъ не менѣе грубый буквализмъ при своемъ толкованіи другого текста, также взятаго отдѣльно и безотносительно къ духу евангелія? Въ виду такого покушенія г. Чичерина на богословствованіе, пусть вмѣсто меня отвѣтитъ ему профессиональный богословъ. Въ диссертациі высокопреподобнаго отца архимандрита Сергія: «Православное ученіе о спасеніи» (Сергіевъ посадъ, 1895 г.) на стр. 121, находимъ, какъ выводъ изъ предшествующаго изслѣдованія, прямое утвержденіе, что юридическое понятіе о возмездіи «имѣетъ случайное происхожденіе въ христіанскомъ міровоззрѣніи и, слѣдовательно, если дѣло идетъ о христіанствѣ по существу, такого понятія о возмездіи въ прямомъ и строгомъ смыслѣ нельзя допустить».

Къ этому я прибавлю, что г. Чичеринъ, защищающій смертную казнь, въ безусловныхъ криминальныхъ приговорахъ видящій подражаніе божественному совершенству и не представляющій себѣ загробную судьбу грѣшниковъ иначе, какъ въ видѣ сожиганія ихъ на медленномъ огнѣ, по общему характеру міросозерцанія представляетъ существенную близость съ Торквемадою и К<sup>о</sup>, и слѣдовательно на его діатрибы противъ меня, совершенно чуждаго такихъ понятій, я имѣлъ бы полное право отвѣтить: съ больной головы да на здоровую!

Политическая экономія принадлежитъ къ предметамъ спеціальныхъ занятій г. Чичерина, издавшаго двухтомное сочиненіе: «Собственность и государство», свидѣтельствующее о весьма обширной начитанности автора въ этой области. Что касается до меня, то хотя я нѣкогда съ увлеченіемъ читалъ старыхъ со-

ціалістовъ отъ Сень-Симона до Лассалья, но собственно въ политической экономіи я знаю еще меньше, чѣмъ въ уголовномъ правѣ, гдѣ я почти ничего не знаю. Да нѣтъ мнѣ и повода интересоваться «наукою о богатствѣ». Я разочаровался въ социализмѣ и бросилъ заниматься имъ, когда онъ сказалъ свое послѣднее слово, которое есть экономическій матеріализмъ; но въ ортодоксальной политической экономіи ничего принципиальнаго никогда и не было, кромѣ этого матеріализма. Разумѣю матеріализмъ въ смыслѣ нравственномъ, т.-е. возведеніе матеріальной страсти корыстолюбія въ практическую норму. Изученіе хозяйственной жизни человѣчества *съ этой точки зрѣнія* такъ же чуждо нравственной философіи, какъ и изученіе порнографіи. А та сторона хозяйственныхъ отношеній, которая представляетъ этической интересъ, вовсе не требуетъ никакихъ специальныхъ изученій. Всякій и безъ того знакомъ съ вопіющими аномаліями пауперизма и плутократіи, а задача этики состоитъ здѣсь лишь въ томъ, чтобы противопоставить этимъ аномаліямъ нравственно-экономическія нормы, выводимыя логическимъ путемъ чрезъ примѣненіе основныхъ принциповъ добра къ общимъ фактамъ экономического порядка.

Г. Чичеринъ на этотъ разъ почти понялъ мою точку зрѣнія, но ярко обнаружилъ несостоятельность своей собственной тѣми возраженіями, которыя онъ мнѣ дѣлаетъ. Онъ называетъ благонамѣренною, но неосуществимою въ дѣйствительности фантазіей то самое, что начало осуществляться, надъ чѣмъ работаютъ серьезныя политическія партіи и сами правительства во всѣхъ странахъ. По мнѣнію г. Чичерина, нормировка рабочихъ часовъ, напримѣръ, принадлежитъ къ числу тѣхъ невозможностей, о которыхъ я могу говорить только потому, что ставлю себѣ задачей устройство *regretium mobile*,—а между тѣмъ эта невозможная, фантастичная нормировка *уже существуетъ!* Я обвиняюсь въ томъ, что устранию отъ себя вопросы исполненія. Но зачѣмъ же мнѣ брать на себя эту непосильную тяжесть, когда люди, болѣе меня призванные и подготовленные, занимаются не только *вопросами* исполненія, но приступили уже и къ самому *исполненію*? Что же оказывается? Такой невѣжественный въ политической экономіи фантазеръ, какъ я, идетъ по направленію дѣйствительной исторіи, опережая ее лишь на нѣсколько шаговъ: нормы экономическихъ отношеній, имъ утверждаемыя,

частью осуществлены, а частью находятся на пути къ осуществленію, а такой многознающей и чуждый всякихъ фантазій ученый, какъ г. Чичеринъ, принужденъ ради своей предвзятой идеи закрывать глаза на дѣйствительность и объявлять невозможнымъ то, что фактически существуетъ. Не оправдано ли мое строгое воздержаніе отъ занятій «наукою» политической экономіи, когда я вижу на г. Чичеринѣ, до какихъ галлюцинацій, до какой потери всякой воспримчивости къ реальнымъ событіямъ доводитъ усердное и наивно-довѣрчивое изученіе этой «науки»? Отвращеніе отъ мнимыхъ фантазій сдѣлало почтеннаго ученаго дѣйствительнымъ утопистомъ, ибо, какъ сказалъ кто-то, не тотъ настоящій утопистъ, кто хочетъ преобразовать общество, а тотъ, кто мечтаетъ остановить ходъ исторіи.

Должно признать, что утопіи г. Чичерина имѣютъ не розовый, а скорѣе сѣрый и даже совсѣмъ черный цвѣтъ, ибо главныя изъ нихъ, тѣ, о которыхъ онъ говоритъ съ особеннымъ жаромъ, состоятъ въ сохраненіи на зло исторіи двухъ правъ: права преступника быть повѣшеннымъ и права нищаго умереть съ голоду, или работать 25 часовъ въ сутки.

Когда дѣло идетъ о нравственно-общественныхъ нормахъ простыхъ, близкихъ и не только осуществимыхъ, но *уже осуществляемыхъ*, каковы смягченіе уголовной репрессіи и облегченіе пауперизма, критикъ-утопистъ закрываетъ глаза на дѣйствительность и противъ неизбежнаго протестуетъ во имя такихъ принциповъ, какъ право на висѣлицу и на голодную смерть. А когда рѣчь идетъ о нормахъ сложныхъ и далекихъ, за осуществленіе которыхъ въ данныхъ условіяхъ никто не ручается, этотъ критикъ возражаетъ такъ, какъ будто бы передъ нимъ было не изложеніе нравственной философіи, а рецептъ по текущей политикѣ. Въ концѣ моей книги кратко указывается на безусловную норму или идеаль правительства, какъ полнаго внутренняго согласія трехъ верховныхъ властей, или служеній: первосвященника, царя и пророка. Я говорю о *согласіи трехъ*, какъ нормѣ, а г. Чичеринъ возражаетъ: а что если два первые согласятся уничтожить третьяго, чтобы безпрепятственно угнетать народы? Полагаю, что этотъ возможный и, по справедливому замѣчанію г. Чичерина, бывавшій въ исторіи фактъ такъ же относится къ теократической *нормѣ*, какъ фактъ простого убійства—къ нормѣ: не убей! Любопытно при этомъ совершенное забвеніе г. Чи-

черинымъ, что съ точки зрѣнія, на которой я стою, историческій процессъ имѣеть опредѣленный конецъ, состоящій въ данномъ отношеніи въ томъ, что послѣ великой узурпаціи всѣхъ властей «человѣкомъ беззаконія» онѣ будутъ соединены вмѣстѣ въ одномъ лицѣ Того, Кому онѣ принадлежать и по рожденію, и по заслугѣ. Критика, которая оставляетъ въ сторонѣ дѣйствительную точку зрѣнія разбираемаго автора и его дѣйствительные выводы изъ нея, есть критика *мнимая*. Такова съ начала до конца критика моей нравственной философіи у г. Чичерина.

Но я не могу обойти заключительныхъ словъ его статьи, которыя производятъ трогательное впечатлѣніе. Критикъ становится на почву личнаго чувства, и это даетъ мнѣ право и даже налагаетъ обязанность сказать ему нѣсколько словъ «по душѣ».

Лѣтъ двадцать тому назадъ вышло большое сочиненіе Б. Н. Чичерина «Наука и религія». Книга, помимо своей двойной темы, имѣеть двойственный характеръ и съ внутренней стороны. Рядомъ съ обычнымъ у этого писателя распредѣленіемъ фактовъ и идей по неподвижнымъ клѣткамъ встрѣчается много прекрасныхъ и живыхъ страницъ, въ которыхъ какъ будто слышится отзвукъ чего-то совсѣмъ другого. Былъ какъ будто въ духовномъ развитіи Б. Н. Чичерина моментъ—раньше написанія этой книги,—когда сущность и смыслъ жизни открылись ему помимо отвлеченныхъ формулъ школьной доктрины, и когда онъ самъ какъ будто пріобшился къ тому, что теперь называетъ мистикой, т.-е. чепухой. Своею книгой г. Чичеринъ раздѣлался съ этимъ моментомъ своей духовной жизни. Онъ засадил и религіозную истину въ опредѣленный уголъ своего умственнаго зданія и, разрѣзавъ ее на части, размѣстил ихъ по нѣсколькимъ смежнымъ клѣткамъ въ этомъ углу. Все пришло въ порядокъ. Міросозерпаніе г. Чичерина осталось по-прежнему безъ дѣйствительнаго и живого центра, но самъ онъ нашель, что «вся добро зѣло» и успокоился. Неужели навсегда?

Все позволяетъ надѣяться, что многоплодная и во многихъ отношеніяхъ высокодостойная жизнь г. Чичерина еще не приблизилась къ своему концу. Онъ не имѣеть, повидимому, достаточнаго основанія говорить; что сходить въ могилу. Но думать объ этомъ критическомъ событіи всегда полезно, и такъ какъ онъ о немъ упомянулъ, то вотъ что я ему скажу. Я знаю от-

личный способъ для оцѣнки истиннаго значенія нашихъ мыслей, чувствъ и стремленій. Предлагаю этотъ способъ г. Чичерину какъ единственную имѣющуюся у меня возможность вознаграждать его за то сильное огорченіе, которое, по его словамъ, я ему доставилъ.

Пусть Б. Н. Чичеринъ вообразить себя дѣйствительно на краю могилы при полномъ и ясномъ сознаниіи. *Какія* изъ его мыслей, чувствъ и интересовъ сохранять для него значеніе? Я увѣренъ, что для него обнаружится тогда совершенная пустота того, что особенно его теперь занимаетъ, а также увѣренъ я и въ томъ, что онъ не найдетъ тогда своего теперешняго удовлетворенія въ мысли, что все запредѣльное есть чепуха, и что мы ровно ничего не знаемъ о будущей жизни.

Я глубоко тронуть искреннею скорбью Б. Н. Чичерина о томъ, будто я потерянь для русской науки. Но есть во времени и въ вѣчности вещи гораздо болѣе важныя, чѣмъ «русская наука», и я твердо надѣюсь, что мой критикъ для нихъ не потерянь \*).

**Владиміръ Соловьевъ.**

---

\*) *Отъ редакціи.* Печатаю полемику нашихъ уважаемыхъ постоянныхъ сотрудниковъ и почетныхъ членовъ Психологическаго Общества Б. Н. Чичерина и В. С. Соловьева, редакція сочла возможнымъ отступить отъ обычнаго распределенія матерьяла и помѣстить цѣликомъ обѣ статьи въ одной книжкѣ, несмотря на ихъ размѣры. Крупный интересъ, представляемый книгой В. С. Соловьева, уже вызвалъ нѣсколько рецензій на страницахъ нашего журнала, и редакція имѣетъ въ виду еще нѣкоторыя статьи, посвященныя ей всестороннему обсужденію.

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

## I. Обзоръ книгъ.

Marcus Dorman. From matter to mind. London, p. XVIII+319.

Авторъ названной книги своею задачею ставитъ—дать въ простой и удобопонятной формѣ изложеніе главнѣйшихъ основъ физиологіи, психологіи и общей философіи (IX). Какъ видимъ, авторъ идетъ на встрѣчу потребности въ общемъ образованіи, существованіе которой у большой публики давно лежитъ внѣ всякаго сомнѣнія. Намѣренію автора можно только сочувствовать, какъ и вообще можно только пожелать полного успѣха той разнообразной популяризаторской дѣятельности, которая такъ развилась особенно въ послѣднее время.

Но при этомъ не мѣшаетъ замѣтить, что едва ли какой-нибудь другой родъ литературно-издательской работы требуетъ къ себѣ такого серьезнаго и внимательнаго отношенія, какъ популяризація. Здѣсь не мѣсто распространяться объ этомъ, скажемъ только, что во всякомъ произведеніи популяризаторской дѣятельности, вмѣстѣ съ фактической вѣрностью и доступностью изложенія, на первомъ мѣстѣ должны стоять ясность и отчетливость какъ въ общей постановкѣ трактуемаго предмета, такъ и въ частной группировкѣ сообщаемыхъ свѣдѣній. Эти послѣднія условія особенно важно соблюсти въ сочиненіи, имѣющемъ своимъ предметомъ разнообразные философскіе вопросы, какова, наприм., настоящая книга. Къ сожалѣнію, авторъ ея далеко не всегда стоитъ на высотѣ своей задачи, что объясняется, главнымъ образомъ, неустойчивостью и неясностью его собственныхъ философскихъ воззрѣній.



Книга состоитъ изъ двухъ частей. Первая, подъ заглавіемъ «Отъ матеріи къ человѣку», представляетъ собою популярное изложеніе, съ точки зрѣнія эволюціонной теоріи, исторіи развитія физическаго міра, начиная съ первобытной туманности и кончая организмомъ человѣка. Здѣсь авторъ стоитъ по большей части на почвѣ фактовъ и вѣроятныхъ гипотезъ, и если заслуживаетъ какого-либо упрека, то развѣ въ нѣкоторой категоричности и догматизмѣ своихъ утверждений, чего, впрочемъ, трудно избѣжать при популярномъ изложеніи философско-научныхъ воззрѣній.

Что касается второй части, носящей заглавіе «Развитіе духа», то по отношенію къ ней можно сдѣлать гораздо больше упрековъ, обусловливаемыхъ болѣе существенными недостатками.

Прежде всего неприятно бросается въ глаза отсутствіе строгаго плана и систематичности въ расположеніи трактуемаго матерьяла. Такъ, наприм., за первой главой, имѣющей вполнѣ естественное названіе «Эволюція интеллекта», идетъ не совсѣмъ подходящая глава «Дифференціація человѣческаго рода въ единицы», гдѣ авторъ говоритъ и о Дарвинѣ, и о войнѣ, и объ арміи и флотѣ, и вообще о многихъ предметахъ, не имѣющихъ непосредственнаго отношенія къ дѣлу. За этою статьей слѣдуютъ главы, которыя естественнѣе было бы помѣстить вслѣдъ за первою: «Впечатлѣніе отъ простаго ощущенія», «Боль», «Умозаключеніе изъ фактовъ» и др. Далѣе мы опять встрѣчаемъ отдѣлъ, который лучше было бы видѣть раньше, именно «Индивидуальное умственное развитіе». Подобное же нарушеніе стройности и систематичности изложенія имѣетъ мѣсто и въ дальнѣйшихъ частяхъ книги. Эта отрицательная черта усиливается еще тѣмъ, что авторъ слишкомъ широко понимаетъ область философіи и вводитъ въ свои разсужденія такіе предметы, которые не имѣютъ прямого отношенія къ началамъ общей философіи. Такъ, наприм., онъ посвящаетъ цѣлую главу «теософіи», причемъ даетъ о ней не совсѣмъ ясное и полное понятіе.

Авторъ высказываетъ нерѣдко крайнія и голословныя мнѣнія. Такъ, онъ несправедливо старается стереть всякую границу между инстинктомъ и разумомъ и напрасно утверждаетъ, что это различіе явилось только слѣдствіемъ преувеличеннаго представленія человѣка о своемъ міровомъ назначеніи.

Но самый существенный недостатокъ книги заключается въ неустойчивости общихъ философскихъ и, въ частности, гносеологическихъ воззрѣній автора. Такъ, намъ кажется нѣсколько странно у автора классификація основныхъ чертъ въ познавательной дѣятельности человѣческаго духа. По его мнѣнью, познаніе можетъ совершаться при помощи или разсудка (*reason*), или воображенія (*imagination*). Первая функція разума направлена на матеріальные объекты, вторая имѣетъ своимъ предметомъ нематеріальное. Въ данномъ случаѣ несостоятельно какъ самое раздѣленіе основныхъ свойствъ человѣческаго духа, не соответствующее психологической дѣйствительности, гдѣ обѣ эти функціи могутъ мирно уживаться, такъ и разграниченіе самыхъ областей познанія, которыя въ дѣйствительности не раздѣляются никакою глубокой пропастью, особенно въ гносеологическомъ отношеніи. Кромѣ того, самое представленіе автора о дѣятельности воображенія очень смутно, и онъ подъ нимъ часто разумѣетъ и интуицію и вѣру. Психологическая природа послѣдней у автора далеко не выяснена съ надлежащею полнотою. Вообще, вопросъ объ отношеніи между знаніемъ и вѣрою не получилъ у *Dogman'a* яснаго и опредѣленнаго рѣшенія, хотя онъ часто касается его.

Нѣкоторые частные взгляды автора могутъ вызывать къ себѣ только сочувствіе. Таково, наприм., его стремленіе признать долю истины во всякомъ религіозномъ ученіи и вытекающій отсюда принципъ вѣротерпимости, таково же его мнѣніе о томъ, что новѣйшія научныя открытія не подрываютъ психологическаго основанія вѣры, и нѣкоторыя др. Въ этомъ несомнѣнная заслуга автора, которая можетъ служить хорошимъ примѣромъ для другихъ, въ особенности нашихъ отечественныхъ популяризаторовъ. Но въ общемъ нельзя не сознаться, что книга можетъ вызвать сочувствіе болѣе къ самому намѣренію автора, чѣмъ къ его исполненію.

**Н. Виноградовъ.**

**Alois Riehl.** Ein Essay. Friedrich Nietzsche der Künstler und der Denker. Stuttgart 1897. Frommanns Klassiker der Philosophie.

Въ настоящее время у *Frommann'a*, въ Штутгартѣ, подъ редакціей Фалькенберга, выходитъ прекрасно задуманная и выполняемая серия монографій, посвященныхъ «классикамъ философіи». Она имѣетъ цѣлью въ научно-популярной формѣ, въ литературной обработкѣ извѣстныхъ авторовъ, дать цѣлый рядъ этю-

довъ о замѣчательныхъ представителяхъ европейской мысли. До сихъ поръ появились въ свѣтъ критико-біографическіе очерки о Фехнерѣ, Гоббсѣ, Киркегорѣ, Руссо, Спенсерѣ и Ницше \*).

Въ этомъ изданіи книга Рия будетъ несомнѣнно одной изъ выдающихся. Необыкновенная сила и сжатость языка, достойная того, кого изображаетъ авторъ, яркость характеристики, глубина пониманія—все это, связанное съ интересомъ удивительной личности гениальнаго безумца, дѣлаетъ опытъ Рия въ высшей степени привлекательнымъ.

Для Рия Ницше не только мыслитель, но и художникъ, быть можетъ, скорѣе даже поэтъ, чѣмъ философъ. Въ произведеніяхъ его ума живетъ его сердце, и его «экзотическія, странныя, южныя» мысли подсказаны чувствомъ, внушены страданіемъ. Нѣтъ писателя, который былъ бы такъ субъективенъ, какъ Ницше, который такъ болѣлъ бы своими идеями, влагалъ бы такъ много души въ свои книги. Онъ не могъ спокойно пребывать на высотахъ отвлеченнаго умозрѣнія,—этому мѣшала его духовная организація, которая жаждала звуковъ, цвѣтовъ и образовъ, этому мѣшала его недугъ, который рано поразилъ его глаза и отвлекъ его отъ сосредоточенной работы къ мозаикѣ фрагментовъ, къ бездоказательности афоризмовъ. Все, что онъ говорилъ, онъ говорилъ съ изумительной энергіей и паѳосомъ, мощно и рѣзко. Его слогъ цолонъ жизни; онъ сочетаетъ въ себѣ музыку и живопись, въ немъ звучатъ могучіе аккорды и переливаются краски. Ницше былъ властелинъ языка; онъ изучилъ его до совершенства и далъ безсмертные образцы челоѣческой рѣчи. Только въ позднѣйшихъ его произведеніяхъ царитъ изысканный стиль барокко, и орнаментъ подавляетъ собою идейное содержаніе.

У Ницше никогда не было опредѣленной философской системы; его кумиры такъ же быстро рушились, какъ и созидались, и, сплетенный изъ противорѣчій, онъ олицетворяетъ собою нашу эпоху, которую знаменуетъ такое же броженіе, какое постоянно бурлило въ немъ самомъ. Его первый воспитатель былъ Шопенгауэръ; Ницше былъ очарованъ имъ, хотя онъ и видѣлъ всѣ недостатки его ученія; философъ пес-

\*) Въ 36-ой книгѣ нашего журнала напечатано извлеченіе изъ рецензіи Achelis'a на книжку Lasswitz'a о Фехнерѣ; въ „Вопросахъ философіи“ будутъ рассмотрѣны всѣ выпуски этой коллекціи Frommann'a. Редакція.

симизма далъ толчекъ его безпокойной мысли, и съ тѣхъ поръ она не прекращала своихъ живыхъ исканій, пока ея не потушило безуміе. Въ первой стадіи своего творчества, типичнымъ проявленіемъ которой была книга «Die Geburt der Tragödie», Ницше, увлекаясь Рихардомъ Вагнеромъ, поклоняясь искусству, ослѣнилъ это искусство небывалымъ ореоломъ. Міръ, писалъ онъ тогда, существуетъ ради искусства, и наше бытіе есть непрерывный художественный актъ; самоискупленіе міра будетъ совершено чрезъ искусство. Во второмъ періодѣ своего развитія Ницше былъ интеллектуалистомъ. Онъ, «философъ культуры», постоянно терзаемый вопросомъ, какъ воспитывать человѣчество, къ какой цѣли вести его, теперь отвѣчаетъ, что эта цѣль — познаніе. Въ своей «Morgenröthe», въ своемъ «Menschliches, Allzumenschliches, Ein Buch für freie Geister», въ книгѣ, которая по словамъ Jacob Burckhardt'a, имѣла своимъ результатомъ усиленіе независимости въ мірѣ, онъ рисуетъ всепознающій духъ, котораго жизненные функціи—это мысли; Ницше горитъ отъ ненасытной любознательности, его тѣшитъ разумъ, и онъ, «Донъ-Жуанъ познанія», ищетъ въ немъ приключеній. Философу воздвигаетъ онъ тогда недосыгаемый пьедесталъ; философъ—судья жизни, законодатель культуры, провидецъ и творецъ грядущихъ идеаловъ. Ницше призываетъ людей къ тому, чтобы они перестали быть эпигонами и сызнова начинали исторію; его давнишній протестъ противъ всего традиціоннаго, историческаго, противъ всякаго наслѣдія достигаетъ грозной мощи. Но все-таки Ницше стоитъ еще на почвѣ коллективизма, онъ не удалился еще отъ толпы въ аристократическое убѣжище сверхъ-человѣка, онъ не вооружается противъ морали альтруизма, и только все громче и громче слышится гимнъ силѣ, провозглашается заимствованный у Шопенгауэра лозунгъ воли, но воли не къ жизни, а къ силѣ. Наконецъ, въ третьемъ періодѣ Ницше перечеканилъ уже всѣ цѣнности, перешелъ по ту сторону добра и зла и устами Заратустры разрушаетъ все, во что вѣрятъ и чѣмъ дорожатъ его современники. Состраданіе, laede meminem, то, что онъ, прежній апостолъ Шопенгауэра, считалъ истиной,—теперь предметъ его глумленія, и онъ молитвенно склоняется предъ жестокостью, конечно, одухотворенной; онъ измышляетъ гигантскій образъ «все-человѣка», «сверхъ-человѣка», героя, которому все позволено и предъ которымъ должны пресмыкаться

остальные люди, люди-карлики. Онъ различаетъ двѣ морали—господина и раба, сильныхъ и слабыхъ, ему претитъ равенство, демократизмъ, и онъ отчасти потому враждебенъ христіанству, что оно не знаетъ ранговъ. Нравственное ищетъ онъ въ природѣ, физиологическое ставитъ надъ моральнымъ, которое для него не первично, которое только «семіотика, симптоматологія» и сводится къ закону жизни, а законъ жизни—это инстинктъ, влеченіе, воля къ силѣ. Но этическія убѣжденія Ницше далеки отъ эпикуреизма; напротивъ, онъ самъ признаетъ себя родственникомъ Стои, ему лично даже дорого страданіе, и чрезъ него пришелъ онъ къ горячему утвержденію жизни, чѣмъ сталъ въ диаметральную и знаменательную противоположность къ Шопенгауэру. Ученіе о «сверхъ-человѣкѣ» есть религія Ницше, ибо онъ глубоко религіозенъ и стремится къ благоговѣнію. Его пугала теорія Пифагора, что когда небесныя тѣла снова сгруппируются въ прежнія, уже когда-то сіявшія созвѣздія, то и на землѣ повторится то, что уже было, со всѣмъ единичнымъ и мелкимъ; для того, чтобы спастись отъ такой ужасавшей его перспективы, онъ создалъ миѳъ «сверхъ-человѣка»: все повторится, и человѣкъ повторится, но человѣкъ—не конечная ступень мірозданія: оно будетъ имѣть своимъ вѣнцомъ сверхъ-человѣка.

Ницше—«великій вопрошающій въ философіи». Онъ обладалъ изумительнымъ даромъ видѣть вещи не въ томъ свѣтѣ, въ какомъ ихъ видятъ всѣ, и онъ спрашивалъ о томъ, сомнѣвался въ томъ, что для всѣхъ—незыблемый догматъ. Но онъ не могъ быть вождемъ своего времени, потому что онъ не понималъ его; для него чужды были истинный смыслъ и обновляющая сила христіанства, онъ былъ равнодушенъ къ соціальной задачѣ, которая волнуетъ настоящее и которой принадлежитъ будущее. Если правъ Гете и гениальное—это демонъ, который живетъ въ избранномъ существѣ, то Ницше не могъ побѣдить въ себѣ демона своей гениальности, не могъ привести къ созвучію свою «многостороннюю и многострунную» душу; она зіяла противорѣчьями, она погибла отъ своей чрезмѣрности и сверхмѣрности. вмѣсто того чтобы поднять уровень умовъ, Ницше создалъ изъ своего воображенія то, что онъ называлъ «Uebersensch», и возвысилъ это сказочное существо, хотѣлъ возвысить самого себя и паль.

Таковы въ общихъ чертахъ мысли, которыя развиваются въ книгѣ Рила. Авторъ не показываетъ генетической связи Ницше съ умственными теченіями вѣка, не отводитъ ему мѣста въ ряду другихъ мыслителей. Онъ не критикуетъ его и только мимоходомъ, безъ труда разбиваетъ его хрупкія построенія; онъ понимаетъ, что слишкомъ легко побѣждать его, и самъ говоритъ, что цѣнить Ницше надо не съ точки зрѣнія обычныхъ цѣнностей. Но онъ не относится свысока къ своему несчастному соплеменнику, и изъ его этюда читатель выноситъ мягкое чувство состраданія и симпатіи къ тому, кто былъ врагомъ состраданія и всегда былъ подъ гнетомъ болѣзни и мукъ. Привлекательный образъ того Ницше, который послѣ войны 1871 года добровольно ухаживалъ за больными, у котораго суровыя, жестокія мысли сочетались съ нѣжной и поэтической душой, который тонко понималъ прекрасное, наслаждался музыкой и природой и такъ близко принималъ къ сердцу отвлеченное и интеллектуальное, этотъ образъ вдумчиво и тревожно смотреть на васъ изъ книги Рила.

Ю. Айхенвальдъ.

#### Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи:

**XIV and XV Annual Reports** of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1892—1893, 1893—94 (Part I, Part II) by S. W. Powel Director. Washington 1896—97.

**James Mark Baldwin.** Le développement mental chez l'enfant et dans la race. Traduit de l'anglais par M. Nourry et précédé d'une préface de M. Léon Marillier. Avec figures dans le texte Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris 1897 p. XIV + 464.

**С. А. Венгеровъ.** Критико-біографическій словарь русскихъ писателей и ученыхъ (отъ начала русской образованности до нашихъ дней). Томъ V. Съ алфавитнымъ указателемъ ко всѣмъ пяти томамъ. С.-Петербургъ 1897, стр. XV + 466.

**Вопросъ** о четырехъ нравственныхъ основаніяхъ предъ судомъ чести союза русскихъ писателей. Въ пользу сельской школы по рѣшкѣ Лютой. Цѣна 30 к. Стр. 76. С.-Петербургъ 1897.

**Ф. Г. Гиддингсъ.** Основанія социологии (The Principles of Sociology). Анализъ явленій ассоціаціи и социальной организаціи.

Переводъ съ англійскаго Н. Н. Спиридонова. Москва 1898. Цѣна 1 р. 50 к. Стр. XII + 418.

**П. Т. Дегтяревъ.** По поводу положеній графа Л. Н. Толстого въ его сочиненіяхъ «Въ чемъ моя вѣра» и «Къ вопросу о свободѣ воли». Двѣ замѣтки. Москва 1898. Стр. 16. Цѣна 10 коп.

**Л. А. Золотаревъ.** Семья и женскій трудъ. Изданіе автора. Москва 1897. Ц. 30 коп. Стр. 59.

**Л. А. Золотаревъ.** Супружескія измѣны, ихъ значеніе и причины. Популярно-научный очеркъ. 2-е исправленное и дополненное изданіе. Москва 1897. Цѣна 30 к. Стр. 78.

**Антонъ Лампа.** Силы природы и естественные законы. Переводъ съ нѣмецкаго Э. Лесгафта. Часть I, съ 7 портретами знаменитыхъ физиковъ. Изданіе О. Н. Поповой. Образовательная бібліотека № 6. С.-Петербургъ 1897. Стр. 199.

**Ш. Летурно.** Соціологія, основанная на этнографіи. Переводъ съ послѣдняго французскаго изданія. Выпускъ II. Съ 61 рисункомъ. С.-Петербургъ 1897. Изданіе О. Н. Поповой. Ц. 1 р. Стр. 226.

**Д-ръ Эмиль Лоранъ.** Уголовная антропологія и новыя теоріи преступности. Переводъ В. В. Баршевскаго подъ редакціей профес. университета св. Владиміра И. А. Сикорскаго. Кіевъ 1897. Цѣна 1 руб. Стр. VI + 175.

**Д. С. Милль.** Система логики силлогистической и индуктивной. Изложеніе принциповъ доказательства въ связи съ методами научнаго изслѣдованія. Переводъ съ англійскаго подъ редакціей В. Н. Ивановскаго. Книга вторая. Стр. 123 — 222. Москва 1897.

**Фритіофъ Нансенъ.** Во мракѣ ночи и во льдахъ. Изданіе О. Н. Поповой. Выпуски IV и V. Ц. по 30 к. Стр. 113 и 192.

**Отчеты** о засѣданіяхъ Общества невропатологовъ и психіатровъ, состоящаго при Императорскомъ Московскомъ университетѣ за 1895—1896 годъ. Годъ шестой. Москва 1896. Стр. 130.

**Русскія книги.** Съ біографическими данными объ авторахъ и переводчикахъ. Редакція С. А. Венгерова. Изданіе Г. В. Юдина. Выпуски XIV, XV, XVI, XVII. Башуцкій—Бендерскій (стр. 145—192), Бендерскій—Берманъ (стр. 193—240), Берманъ—Беттигеръ (стр. 241—288), Беттигеръ—Библіотека (стр. 289—336). С.-Петербургъ 1897.

**E. W. Scripture.** Director of the Jale Psychological Laboratory.

The New Psychology. With 124 Illustrations. London 1897, XXIV + 500.

**И. А. Сикорскій, проф.** Алкоголизмъ и питейное дѣло. Отд. отт. изъ журнала «Вопросы нервно-психической медицины». Томъ II. Стр. 35.

**Герб. Спенсеръ.** Исторія визита. С.-Петербургъ 1898. Стр. 15. Цѣна 15 коп.

**Іоаннъ Филевскій,** законоучитель Харьковскаго коммерческаго училища Императора Александра III. Ученіе св. Викентія Ларинскаго о священномъ преданіи и его значеніи. С.-Петербургъ 1897. Стр. 126.

**Грегоръ Фильрозе.** Заиканіе, лепетаніе, шепелявость и ихъ лѣченіе педагогическо-дидактическими пріемами. Цѣна 30 к. Рига 1897. Стр. 21.

**Энциклопедическій Словарь.** Томъ XXI<sup>а</sup>. Нэшвиль—Опацкій. Издатель: Ф. А. Брокгаузъ (Лейпцигъ) И. А. Ефронъ (С.-Петербургъ). С.-Петербургъ 1897.



## II. Обзоръ журналовъ.

---

*Revue philosophique.* 1896 г., №№ 9—12.

А. Lalande. О роковой необходимости (№ 9).  
Безплодная альтернатива детерминизма и свободы, волнующая теперь умы, является только вырожденіемъ (*dégénérescence*) болѣе общей и вѣковѣчной проблемы о роли и значеніи фатума въ ходѣ человѣческихъ дѣйствій. Представители обѣихъ теорій впадаютъ въ ту грубую ошибку, что они вычерпываютъ изъ понятія «я» все его психическое содержаніе и противопоставляютъ этому «я» какое-нибудь отдѣльное влеченіе, изолированное чувство, обособленную идею, такъ что выходитъ, будто мой поступокъ есть результатъ немислимой борьбы между мною и какимъ-то постороннимъ для меня, но все-таки моимъ же тяготѣніемъ. На самомъ дѣлѣ нравственная свобода индивидуума—ничто иное, какъ такое состояніе его, при которомъ онъ ясно сознаетъ достаточное основаніе совершаемаго имъ дѣйствія. Детерминизмъ психическаго міра, душевной жизни, существуетъ, но въ немъ нѣтъ ничего immoralнаго, потому что мы его сознаемъ; а сознаваемый детерминизмъ есть логическое опредѣленіе свободы; быть свободнымъ значить понимать причину своихъ желаній и идти по той дорогѣ, которую мы видимъ предъ собой, наперекоръ внутреннимъ соблазнамъ и внѣшнимъ препятствіямъ. Но здѣсь именно и возникаетъ вопросъ: въ какомъ отношеніи находятся между собою внутреннія и внѣшнія проявленія детерминизма, сознаваемые и несознаваемые причины факта, стремленія отдѣльной личности и окружающей ее среды, человѣкъ и міръ? Другими словами, какова степень независимости человѣческой воли сравнительно съ судьбой, съ предопредѣленіемъ рока?

Въ началѣ жизненнаго поприща намъ кажется, что оно всецѣло зависитъ отъ нашихъ вѣлѣній и что мы можемъ предписывать міру свои законы; постепенно опытъ убѣждаетъ насъ, что есть могучія силы, которыя влекутъ насъ не туда, куда мы желали бы направить свои шаги, и жизнь рисуется передъ нами какъ запутанный клубокъ нитей. Но какъ бы ни была слаба автономная функція нашей воли въ лабиринтѣ житейскихъ ситуаций, человекъ все-таки считаетъ себя господиномъ нѣкоторыхъ положеній, творцомъ нѣкоторыхъ обстоятельствъ. Для того чтобы прослѣдить, насколько онъ правъ въ своемъ самоувѣренномъ убѣжденіи, надо различать слѣдующіе виды фатальности. Во-первыхъ, наиболѣе простая форма ея — это та, которая вытекаетъ изъ сложившихся такъ или иначе внѣшнихъ обстоятельствъ; ихъ можетъ одолѣть сильная воля и ихъ можетъ она постигнуть, если даже онѣ скрыты подъ глубокимъ слоемъ разнообразныхъ факторовъ; напримѣръ, извѣстныя состоянія климата и атмосферы неизбѣжно вліяютъ на статистику рожденій или самоубійствъ, и эти отдаленныя отъ своихъ слѣдствій причины, говоря теоретически, поддаются рациональному объясненію и формулировкѣ. Во-вторыхъ, существуетъ фатальность фізіологическая, которая выражается въ наслѣдственныхъ или неизлѣчимыхъ болѣзняхъ организма; она слабѣетъ по мѣрѣ того, какъ дѣлается сильнѣе наука. Въ-третьихъ, есть фатальность характера и темперамента, мощная, но все-таки одолимая: *astra inclinant, non necessitant*; извѣстные вкусы, привычки, склонности составляютъ, правда, нѣчто роковое, но вѣдь они и есть то, что образуетъ индивидуальную фізіономію, и, кромѣ того, они перестаютъ быть фатальными для тѣхъ, кто отдаетъ себѣ въ нихъ отчетъ и познаетъ проникающее ихъ общее начало, и въ особенности для тѣхъ, кто поглощаетъ свою индивидуальность въ универсальномъ и обще-человѣческомъ, кто посвящаетъ себя теоретическому созерцанію. Нельзя, однако, строить себѣ иллюзіи относительно этой власти нашего интеллекта надъ рокомъ; міръ постоянно производитъ на насъ безчисленныя впечатлѣнія, изъ которыхъ далеко не всѣ регистрируются сознаніемъ, но всѣ оставляютъ свои хотя бы безконечно-малые слѣды въ душѣ; и вотъ эти несознаваемые мысли и впечатлѣнія живутъ въ душѣ, производятъ въ ней неутомимую работу и создаютъ *психологическій фатумъ, органическую внутреннюю необхо-*

*димось*, которая медленно развивается въ душевной лабораторіи и, внезапно появляясь на поверхность, измѣняетъ наши поступки и все теченіе нашего бытія. Для того чтобы яснѣе представить себѣ взаимоотношеніе свободнаго дѣйствія и фатальной силы, надо было бы установить связь между индивидуальной фатальностью и соціальной; но это уже не входитъ въ задачу статьи, имѣющей цѣлью только возстановить понятіе роковой необходимости, которое столь подходит къ природѣ чловѣка и его положенію среди извѣстныхъ и таинственныхъ факторовъ, окружающихъ его.

Надо замѣтить, что очеркъ Lalande'a только намѣчаетъ въ схематическомъ эскизѣ свои интересные пункты, но не даетъ имъ надлежащаго развитія.

Р. Tannery. О конечномъ періодѣ греческой философіи (№ 9). Эта лекція, прочитанная въ Collège de France, представляетъ собой историческій очеркъ о комментаторахъ Аристотеля, которымъ изслѣдователи до сихъ поръ, по мнѣнію автора, удѣляли мало вниманія, игнорируя ихъ ради неоплатониковъ. Больше всего Tannery останавливается на личности Филопона.

W. Egger. Душевное состояніе умирающихъ (№ 10). Въ этой статьѣ собраны новые факты о психикѣ умирающаго; въ общемъ они подтверждаютъ выводы, сдѣланные авторомъ раньше (см. обзоръ *Revue philosophique* въ 38-й книгѣ «Вопросовъ философіи»).

H. Lachelier. О логической формулѣ индуктивнаго умозаключенія (№ 10). Въ настоящее время усиливается протестъ противъ ученія Милля объ индукціи. Въ защиту аристотелевскаго силлогизма давно уже выступили Жане, Брошаръ, Равессонъ, а теперь Зигвартъ, Вундтъ, Фонсегривъ— всѣ склоняются къ тому, что индукція въ сущности ничто иное какъ видъ дедукціи. Lachelier внимательно разсматриваетъ индуктивное умозаключеніе, которому, какъ извѣстно, придаютъ обыкновенно форму силлогизма третьей фигуры со сложнымъ среднимъ терминомъ, и приходитъ къ выводу, что, дѣйствительно, единственный типъ умозаключенія—это дедукція и редукція, т.-е. возстановленіе посылокъ силлогизма, заключеніемъ котораго является новый искомый законъ. Индукція же обозначаетъ сложную совокупность методологическихъ процессовъ, при помощи

которыхъ изслѣдователь строить и провѣряетъ гипотезы, но которые не имѣютъ самостоятельнаго значенія и не представляютъ особой формы мышленія. Научной достовѣрности можно достигнуть только дедуктивнымъ путемъ. Самъ Милль въ одномъ мѣстѣ своей *Логики*, которое не часто цитируется, признаетъ, что въ будущемъ главнымъ орудіемъ науки явится дедукція и что даже теперь совершается переворотъ, обратный тому, который произвелъ Бэконъ (кн. III, гл. 13). Для англійскаго мыслителя большія посылки дедуктивнаго умозаключенія, правда, не абстрактныя обобщенія, а эмпирически установленные принципы, и въ этомъ заключается принципиальное отличіе Милля отъ современныхъ логиковъ. Вундтъ и Зигвартъ справедливо утверждаютъ, что въ самой организациі мыслящаго интеллекта есть извѣстныя врожденныя потребности, которыя сами влекутъ насъ къ созиданію именно тѣхъ, а не другихъ гипотезъ, и такимъ образомъ опытъ только вызываетъ ихъ проявленіе, но не порождаетъ ихъ. Первые натуръ-философы Греціи возвышались до весьма общихъ гипотезъ не потому, чтобы онѣ соответствовали большинству наблюденій и фактовъ, а потому, что онѣ давали удовлетвореніе апіорнымъ условіямъ и требованіямъ разума; такъ, принципъ Эалеса удовлетворялъ интеллектуальной потребности единства, Демокритъ отвѣтилъ на запросъ ума — объяснить причинность безъ участія чуда. Современныя гипотезы механизма, эволюціи и трансформизма, хотя и пробуждены опытомъ, но имѣютъ такъ много сторонниковъ только потому, что онѣ даютъ это желанное удовлетвореніе человѣческой пытливости.

Съ этой статьей Lachelier интересно сопоставить изслѣдованіе Fonsegrive'a «Обобщеніе и индукція» въ №№ 4 и 5 *Revue philosophique* за 1896 г. (см. 38-ю книгу «Вопросовъ философіи»).

Paola Lombroso. Инстинктъ самосохраненія у дѣтей (№ 10). На цѣломъ рядѣ примѣровъ изъ дѣтской жизни авторъ доказываетъ, что основной законъ психологіи ребенка — это законъ экономизаціи усилія, подчиненный закону самосохраненія. Дитя отвергаетъ все то, что стѣбитъ ему физическаго, умственнаго или нравственнаго затрудненія, и это проявляется въ его языкѣ, консервативномъ и скупомъ на слова, въ его представленіяхъ, которыя всѣ конкретны, потому что конкретное легче отвлеченнаго, въ его симпатіяхъ, на которыя оно очень эко-

номно. Вообще, дѣти расчетливы, эгоистичны, ревниво ограждаютъ свою чувствительность отъ всякихъ ударовъ.

Иллюстраціи, приводимыя г-жей Ломброзо, весьма любопытны, но въ ея выводахъ мало того, что характеризовало бы специально дѣтей; статья производитъ такое впечатлѣніе, будто для изображенія человѣчества авторъ рѣшилъ почерпнуть матеріалъ въ дѣтской комнатѣ.

J. Payot. Теоріи внѣшняго міра (№ 11). Проблема внѣшняго міра является предметомъ оживленныхъ дебатовъ потому, что она представляетъ собою частный вопросъ общей теоріи познанія: дѣйствительность внѣшнихъ объектовъ, дѣйствительность мысли, основаніе нравственнаго закона—все это тѣсно связано одно съ другимъ. Типичными рѣшеніями задачи о внѣшнемъ мірѣ могутъ считаться извѣстныя ученія Милля и Спенсера. Однако первое даетъ отвѣтъ только на половину вопроса: оно объясняетъ, почему міръ, связанный въ комплексъ ощущеній и ассоцірованныхъ идей, мыслится нами какъ устойчивый, постоянный и независимый отъ насъ; но оно совершенно не истолковываетъ, почему этотъ міръ есть для насъ внѣшній; кромѣ того, Милль, утверждая постоянство и независимость объектовъ, не коснулся того, насколько онѣ совмѣстимы и совмѣстимы ли вообще съ его скептическимъ пониманіемъ закона причинности, т.-е. того самаго закона, на которомъ необходимо зиждется возможность мысли и бытія. Съ другой стороны, теорія Спенсера, вполне опровергающая субъективный идеализмъ, безсильна противъ утвержденій идеализма объективнаго; она старается установить трансцендентную реальность, субъектъ и объектъ которой являются только символами одинаковой цѣнности и значенія; съ этой точки зрѣнія, матерія и духъ ставятся на одну плоскость, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ матерія не можетъ объяснить духа, а духъ можетъ объяснить матерію. Спенсеръ доказываетъ то, чего никто не оспариваетъ, именно, что внѣшній міръ есть для насъ внѣшній, постоянный и независимый отъ насъ; но отсюда еще, съ точки зрѣнія его теоріи, не слѣдуетъ, какъ онъ это думаетъ, что понятія внѣшности, постоянства и независимости не подлежатъ дальнѣйшему объясненію, что они конечны и несводимы къ другимъ. Проблема внѣшняго міра рѣшается, по автору, только объективнымъ идеализмомъ и вытекающимъ изъ него спиритуалистическимъ пантеизмомъ: среди суще-

ственныхъ признаковъ вѣшняго міра вѣшность есть признакъ случайно познанный, эмпирически пріобрѣтенный; единственные же признаки его, несводимые къ другимъ и конечные, это—постоянство и независимость его отношеній; эти вѣчныя отношенія заставляютъ разумъ, изучающій цѣлостность міра, предполагать на вѣки установленную реальность, по своей природѣ тождественную съ сущностью единственной извѣстной намъ реальности, т.-е. съ нашей сознательной волей.

L. Dugas. О робости (№ 12). Специфическое чувство робости слѣдуетъ отличать и отъ страха, и отъ трусливости. Насъ пугаютъ извѣстные предметы или дѣйствія, которыя производятся людьми; но робость возбуждаютъ въ насъ только люди, только человѣческія особи, и хотя она близка къ страху, но психологически существенно отличается отъ него, и причины ея коренятся или въ свойствахъ тѣхъ лицъ, которыя часто безсознательно и почти всегда непреднамеренно вызываютъ ее въ другомъ, или въ нервныхъ и психическихъ особенностяхъ того, кто ее испытываетъ. Прежде всего робость сказывается на волевой сферѣ, разстраивая ея нормальное теченіе, подавляя ея координацію, уничтожая ея рѣшенія; робкій субъектъ, подъ парализующимъ его вліяніемъ чужихъ взоровъ, машинально совершаетъ привычные, инстинктивные акты, но движенія, под-сказываемыя сознательной волей, у него затруднены, спутаны и неловки. Жестикуляція его странна, голосъ звучитъ фальшиво; вмѣсто однихъ словъ онъ употребляетъ другія. Къ двигательной робости присоединяется интеллектуальная; она выражается въ какой-то растерянности, временномъ оупѣніи, въ неумѣнн концентрировать и направлять собственные мысли; типичнымъ образомъ робкаго существа былъ въ этомъ отношеніи Ж.-Ж. Руссо. Въ аффективномъ смыслѣ робость характеризуется какъ совершенная тупость чувствъ, когда человѣкъ не можетъ ориентироваться въ своихъ симпатіяхъ и антипатіяхъ, смѣшиваетъ ихъ другъ съ другомъ или же совсѣмъ не умѣетъ раскрыть предъ кѣмъ бы то ни было свое сердце; любопытныя черты такой дезорганизации чувствъ отмѣчены въ дневникѣ Аміеля. Вообще, какой бы функціи ни касалась робость, она проявляется въ томъ, что задерживаетъ и разстраиваетъ эту функцію. Необходимое условіе для робости это то, чтобы она сознавалась тѣмъ, кто ею одержимъ; быть неловкимъ еще не значитъ быть

робкимъ: для послѣдняго состоянія надо еще сознавать, мучительно сознавать свою неловкость; робость — одно изъ тѣхъ рѣдкихъ явленій, когда сознание не благотворно для человѣка, а вредно. Робость всегда произвольна, независима отъ субъекта, даже тогда, когда онъ, охваченный ею, лжетъ; въ данномъ случаѣ ложь есть какой-то капризь языка, безумный порывъ, котораго нельзя удержатъ. И здѣсь ярче всего видно, что робость — торжество инстинкта и автоматизма надъ волею и интеллектомъ. Философская причина робости таится въ источникѣ социальности — въ симпатіи: робость это — неудовлетворенная потребность въ симпатіи, это — неумѣнье приноровиться къ другому и приноровить его къ себѣ, это — разобщенность души отъ души. Нравственное или умственное неравенство, сознание того, что во мнѣ и въ моемъ ближнемъ есть какія-то несовпадающія грани, неувѣренность въ себѣ и въ другихъ — вотъ что вызываетъ тягостное ощущеніе робости; говоря метафизически, робость есть острое чувство непроницаемости монадъ. Робость бываетъ сперва временнымъ состояніемъ, но впослѣдствіи она часто переходитъ въ хроническое. Достигнувъ крайней и рѣзкой формы, она можетъ остановить умственное развитіе. Но если интеллектъ самъ по себѣ силенъ, робость оказываетъ иногда положительное вліяніе: она, закрывая предъ человѣкомъ внѣшній міръ и дѣятельность, поселяетъ его въ міръ внутреннемъ, дѣлаетъ его нерѣдко идеалистомъ и, ослабляя его подражательныя наклонности, создаетъ изъ него оригинальную и выдающуюся личность. Онъ живетъ въ одиночествѣ, кажется угрюмымъ и скрытнымъ, но малѣйшее проявленіе симпатіи къ нему очень трогаетъ его. Онъ имѣетъ нужду въ другихъ людяхъ, хотя и избѣгаетъ ихъ, и въ этомъ источникъ многочисленныхъ противорѣчій въ его душѣ и въ его жизни. Черезъ робость, какъ извѣстную стадію духовнаго развитія, надо пройти, для того чтобы впослѣдствіи всегда владѣть собою, своими чувствами и волей; только ординарные люди никогда не знаютъ робости, потому что они слишкомъ увѣрены въ себѣ. Интересно отмѣтить, что большинство художниковъ и писателей робки; они пугаются реального, но взамѣнъ у нихъ сильно работаетъ воображеніе, и ихъ робость даетъ толчокъ ихъ таланту, пробуждаетъ у нихъ вдохновеніе.

Кромѣ указанныхъ статей, въ журналѣ напечатаны еще слѣдующія: *J. Soury*—«Кортикальная слѣпота» (№ 9); *H. Joly*—«Происхождение великихъ людей» (разборъ книги покойнаго профессора Софійскаго университета *Odin'a: Genèse des grands hommes—Gens de lettres français modernes* (№ 11); небольшая замѣтка *Ch. Féré*—«Антитеза въ выраженіи эмоцій» (№ 11); *Le Bon*—«Психологія социализма» (№ 12) и *Foucault*—«Измѣреніе ясности нѣкоторыхъ чувственныхъ представленій» (№ 12).

Ю. Айхенвальдъ.



### III. Новости иностранной философской литературы.

(Извлеченія изъ рецензій въ иностранныхъ журналахъ.)

---

**Jonas Cohn.** Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant. Leipzig. W. Engelmann. 1897. 257 pages.

Трудъ автора интересенъ, отличается ясностью и отсутствиемъ излишнихъ деталей. Однако существенный его недостатокъ заключается уже въ самой концепціи его: разсматриваетъ ли Cohn свою работу какъ чисто-историческое изслѣдованіе или же какъ теоретическое, которому только предшествуетъ обзоръ главнѣйшихъ моментовъ въ эволюціи идеи безконечности? Въ предисловіи авторъ характеризуетъ свою книгу въ послѣднемъ смыслѣ, но на многихъ страницахъ ея онъ выступаетъ какъ историкъ; поэтому его сочиненіе слишкомъ полно, если видѣть въ немъ простое введеніе къ систематическому и оригинальному трактату о проблемѣ безконечнаго, но оно недостаточно полно, если оно—историческій этюдъ. Во всякомъ случаѣ изложеніе Cohn'a вполне знакомитъ читателей съ главными этапами въ развитіи интересующей автора идеи: переходъ безконечнаго, какъ положительнаго атрибута, въ безконечное, какъ атрибутъ отрицательный или, по крайней мѣрѣ, проблематическій (Демокритъ); различіе, у Аристотеля, между произвольными величинами и непрерывностью; различіе понятій тѣла и пространства у Скалигера, Рамуса, Гоббса; введеніе понятія движенія въ рациональную оцѣнку безконечно малаго у Ньютона—все это указано точно и опредѣленно, хотя вниманіе и отвлекается соображеніями автора, чуждыми его чисто-логической задачѣ. Cohn старается разрѣшить антиноміи, которыя порождаетъ идея безконечнаго. Едва ли такое стремленіе основательно: тотъ самый разумъ, который фор-

мулировалъ эти антиноміи, не можетъ ихъ свести къ нулю, не противорѣча самому себѣ.

(A. Schinz: *Revue philosophique* 1897, № 9, Septembre.)

**Nourrisson.** Voltaire et le voltairianisme (in—8, Lethieuleux).

Авторъ вооружается противъ поклоненія Вольтеру. По его мнѣнію, ассоціація идей, которая соединяетъ имя фернейскаго отшельника съ тѣмъ, что составляетъ славу французской исторіи и расы, неправильна и произвольна. Торжество человѣчности, неприкосновенность права, суверенитетъ народа, свобода совѣсти—всѣ эти священные идеалы вовсе не находятся подъ патронатомъ фривольнаго Аруэ. Обѣ части книги, характеризующія жизнь и философію Вольтера, стремятся доказать, что слава его незаслуженна, что у него не было ни благородства души, ни оригинальности и глубины мысли. Въ 8-ми главахъ, составляющихъ второй отдѣлъ труда Nourrisson'a, освѣщены противорѣчія Вольтера въ его взглядахъ на великія проблемы. Знаменитый скептикъ былъ поклонникомъ и вульгаризаторомъ Локка и Ньютона, но онъ не могъ понять ни Мальбранша, ни Лейбница, ни Беркли. Онъ былъ литераторъ, царь литераторовъ, всего коснулся яснымъ и живымъ, но поверхностнымъ умомъ; и этотъ умъ, этотъ литературный талантъ скорѣе задержали движеніе философской мысли во Франціи, чѣмъ способствовали ему. Nourrisson упрекаетъ Вольтера въ томъ, что онъ въ своей борьбѣ съ христіанствомъ не сумѣлъ отличить его истинной и чистой сущности отъ предрасудковъ и страстей, которыми оно было затемнено въ его время. На самомъ дѣлѣ однако авторъ не правъ: Вольтеръ боролся не съ случайными признаками католической церкви, а съ ея исконнымъ, давнишнимъ стремленіемъ покорить себѣ государство и личность.

(F. Pillon: *Revue philosophique*, 1897, № 9, Septembre.)

**J. E. Erdmann.** Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4-e édition, publiée par Benno Erdmann, 2-e vol., XI, 928 pages. Berlin, W. Hertz, 1896.

Послѣднее изданіе *Исторіи философіи*, выпущенное Эдуардомъ Эрмманомъ, вышло въ 1887 г. Теперь Бенно Эрмманъ опубликовалъ новое изданіе ея. Онъ выполнилъ свою задачу очень умно и тактично: онъ не измѣнилъ общаго характера книги, которая носила на себѣ такой яркій отпечатокъ философскихъ

идей ея автора (известно, что Э. Эрдманъ былъ гегельянецъ). Б. Эрдманъ ничего не перемѣнилъ ни въ интерпретаціи кантіанства, ни въ изложеніи послѣкантианскихъ системъ. Онъ оставилъ изображеніе XVII и XVIII вв., какъ двухъ эпохъ, реализующихъ тезисъ и антитезисъ. Точно также все осталось какъ и раньше въ той части, которая излагаетъ исторію философіи послѣ смерти Гегеля. Зато Б. Эрдманъ улучшилъ много деталей, сдѣлалъ массу добавленій, поправокъ, пополнилъ библиографію. Въ этомъ видѣ книга, несмотря на всѣ свои недостатки, можетъ оказать еще большую услугу; главное ея достоинство—это единство общей концепціи и руководящихъ взглядовъ. Какъ и прежде, львиную долю въ ней, даже послѣ расширенія Б. Эрдманомъ отдѣловъ англійской и французской философіи, имѣетъ философія нѣмецкая.

(L. L. V. *Revue philosophique*, 1897, № 9, Septembre.)

**Stout, G. F.** *Analytic Psychology. University Lectures in the Moral Sciences, Cambridge.* 2 Bd. Swan, Sonnenschein et Co, Macmillan et Co.

Какъ видно уже изъ заглавія, психологія разсматривается въ этой книгѣ съ чисто-аналитической точки зрѣнія; съ генетической стороны авторъ обѣщаетъ изложить ее въ новомъ сочиненіи. Stout находится подъ вліяніемъ Бэна, Сѣлли, Джемса и отчасти Уорда. Психологія для него—«положительная и не физическая наука; специальная задача психологовъ—это изслѣдованіе духовныхъ явленій, какъ таковыхъ, помимо ихъ механическаго коррелата». Авторъ не отрицаетъ однако большихъ заслугъ экспериментальнаго метода въ психологіи и знаетъ, что она много обязана физиологіи. Главы «Implicit Apprehension» и «Thought and Language» составляютъ важный вкладъ въ психологію воспитанія и даютъ ясное представленіе о томъ, какъ произнесенное слово является стимуломъ къ уразумѣнію его смысла. Апперцепцію Stout понимаетъ какъ процессъ, посредствомъ котораго предшествующій духовный запасъ обогащается новымъ элементомъ, т.-е. получаетъ новое опредѣленіе; апперцепція есть врожденная способность. Ясность изложенія и тонкая логичность книги Stout'a иногда нарушается необычными стилистическими приемами. Въ общемъ трудъ Stout'a — цѣнное приобрѣтеніе для психологіи.

(Frederick Bolton. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1897, Heft 3).

# Психологическое Общество.

## Условія для соисканія второй преміи.

учрежденной при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ покойнымъ Д. А. Столыпнымъ за сочиненіе на тему по философіи наукъ.

Въ экстренномъ засѣданіи Психологическаго Общества 24 мая 1891 г., на основаніи доклада комиссіи по присужденію преміи Д. А. Столыпина за лучшее сочиненіе по философіи наукъ постановлено было, между прочимъ: 1) Присудить половину означенной преміи за сочиненіе подъ заглавіемъ: «Положительная философія и единство науки» съ девизомъ *εὐ καὶ πᾶσι*. авторомъ котораго оказался (по вскрытіи конверта) почетный членъ Общества Б. Н. Чичеринъ \*). 2) Выразить Д. А. Столыпину глубокую признательность Общества за основанную имъ премію на тему по философіи наукъ. 3) Просить жертвователя, не согласится ли онъ на оставшуюся сумму въ 1.000 р. предложить новую тему на премію за сочиненіе о философіи Ог. Конта; въ случаѣ же несогласія на это Д. А. Столыпина, назначить трехгодичный срокъ для соисканія преміи на ту же тему.

Такъ какъ въ 1891 г. отъ нынѣ умершаго Д. А. Столыпина получено было на имя Психологическаго Общества заявленіе о томъ, что измѣненіе заданной имъ темы на соисканіе преміи онъ не желаетъ, то, во исполненіе постановленія Общества отъ 21 мая 1891 года и выраженной жертвователемъ воли, былъ назначенъ для соисканія остающейся Столыпинской преміи новый срокъ—**1-го января 1895 года.**

Въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 15-го апрѣля 1895 г. комиссіа по присужденію преміи Д. А. Столыпина, избранная въ годичномъ засѣданіи 24-го января 1895 года

---

\*) Докладъ комиссіи по присужденію означенной преміи былъ тогда отпечатанъ; высылается желающимъ по полученіи отъ нихъ пяти семикопеечныхъ марокъ.

изъ пяти членовъ общества: Н. Я. Грота, Н. А. Иванцова, Л. М. Лопатина, В. П. Преображенскаго и Н. А. Умова, доложила свое заключеніе относительно единственнаго поданнаго на премию сочиненія, подъ девизомъ: «*In necessariis unitas. Per aspera ad astra*»; согласно этому заключенію, сочиненіе не можетъ быть признано достойнымъ ни полной премии, ни части ея. Психологическое Общество утвердило постановленіе комиссіи.

Въ виду этого, Московское Психологическое Общество вновь назначаетъ премию въ 1.000 рублей за лучшее сочиненіе на прежнюю тему:

„Критическое разсмотрѣніе положенія Огюста Конта о естественномъ совпаденіи (*coïncidence spontanée*) первообразныхъ законовъ неорганической природы съ основными законами органической жизни и о стремленіи всѣхъ реальныхъ знаній человѣка къ логическому и научному единству (*unité logique et scientifique*)“. См. *Cours de philosophie positive, leçons 58-me et 59-me*, особенно стр. 681 тома VI-го, изданія Литтре.

Для полного разрѣшенія задачи желательно особое разсмотрѣніе философій физики, химіи и біологіи въ ихъ главныхъ методахъ и основныхъ законахъ, какъ онѣ изложены во II и III тт. «Курса» (ср. брошюры жертвователя Д. А. Столыпина: Двѣ философіи. Единство науки. Ученіе Ог. Конта. Начала социологіи.—Очерки философій и науки.—Мировой законъ равновѣсія и гармоніи въ природѣ и общественныхъ явленіяхъ. Москва. 1888—92).

Срокъ подачи сочиненій—1-е января 1900 года. Присужденіе премии особою комиссіей при Психологическомъ Обществѣ произойдетъ въ апрѣлѣ 1900 года. По усмотрѣнію комиссіи, согласно волѣ жертвователя, премія можетъ быть раздѣлена между соискателями, а въ случаѣ неудовлетворительности представленныхъ сочиненій присужденіе премии или значительной части ея можетъ быть отнесено на новый срокъ.

Сочиненія должны быть написаны на русскомъ языкѣ и доставлены въ Московскій университетъ на имя предсѣдателя Психологическаго Общества. Фамиліи и адреса соискателей должны быть присланы въ запечатанныхъ конвертахъ съ обозначеніемъ на нихъ девизовъ или эпитафій представленныхъ сочиненій.

*Предсѣдатель Московскаго Психологическаго Общества.*

Мысль объ устройствѣ Общества Лермонтовской библіотеки въ г. Пензѣ возникла въ 1890 году. Уставъ Общества утвержденъ въ 1891 году, и въ настоящее время оно состоитъ подъ Августѣйшимъ покровительствомъ Великаго Князя Константина Константиновича.

За шесть лѣтъ существованія дѣятельность Общества выразилась въ открытіи и дальнѣйшемъ развитіи общественной библіотеки въ г. Пензѣ, въ устройствѣ особой народной библіотеки в читальни въ томъ же городѣ и наконецъ въ открытіи отдѣленія библіотеки въ г. Инсарѣ, Пензенской губерніи.

Задаваясь главнымъ образомъ просвѣтительными цѣлями, Лермонтовское Общество дорожитъ всѣмъ, что можетъ содѣйствовать развитію общественнаго сознанія и прогрессивному движенію русской мысли.

Въ виду этого, въ средѣ членовъ Общества возникла мысль организовать въ г. Пензѣ чествованіе памяти В. Г. Бѣлинскаго устройствомъ въ день пятидесятилѣтія со дня кончины его 26 мая 1898 года особаго праздника, постановкой ему памятника въ г. Пензѣ и изданіемъ сборника его имени.

Почтить подобающимъ образомъ память великаго русскаго публициста и критика, по происхожденію и первоначальному образованію принадлежащаго Пензенской губерніи, значитъ оживить и закрѣпить въ сознаніи общества тѣ идеалы любви, знанія и свѣта, которые завѣщалъ и которымъ служилъ всю свою жизнь В. Г. Бѣлинскій.

Чтобы торжество это было въ указанномъ смыслѣ возможно-производительнымъ, для этого желательно:

1) Чтобы предложенное чествованіе состоялось въ провинціи и способствовало такимъ образомъ общенію столицъ, какъ центровъ интеллектуальныхъ, съ окраинами Россіи.

Въ этомъ смыслѣ былъ бы въ высшей степени желателенъ пріѣздъ къ самому торжеству въ г. Пензу лицъ, посвятившихъ себя литературному труду, публицистикѣ и всякаго рода общественной дѣятельности.

2) Чтобы въ результатѣ чествованія явилось основаніе какого-либо просвѣтительнаго учрежденія имени Бѣлинскаго. Средства для осуществленія такого учрежденія могъ бы дать литературный сборникъ, въ которомъ приняли бы участіе всѣ выдающіяся литературныя силы страны.

3) Чтобы было собрано достаточно средствъ для постановки въ г. Пензѣ памятника В. Г. Бѣлинскому.

Для этого Пензенская городская дума, по представленію Общества Лермонтовской библіотеки, возбудила ходатайство о разрѣшеніи открыть для сказанной цѣли всероссійскую подписку.

Предсѣдатель правленія К. Евграфовъ.

1898 Г.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА

# „ЮРИДИЧЕСКУЮ ГАЗЕТУ“

СЪ БЕЗПЛАТНЫМЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ

„Сборника рѣшеній Уголовнаго и Гражданскаго Кассационныхъ Департаментовъ и Общаго Собранія Правительствующаго Сената“ и „Собранія узаконеній и распоряженій Правительства“.

Выходитъ два раза въ недѣлю: по воскресеньямъ и четвергамъ

**БЕЗЪ ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЙ ЦЕНЗУРЫ.**

Годовая подписная цѣна съ доставкой и пересылкою СЕМЬ руб. Допускается рассрочка въ платежи: при подпискѣ 4 р. и къ 1-му апрѣля остальные 3 руб.

(АДРЕСЪ: С.-Петербургъ, Невскій пр., д. № 59, кв. № 1.)

## ОТКРЫТА ПОДПИСКА

НА

ЕЖЕМЪСЯЧНОЕ ИЛЛЮСТРИРОВАННОЕ ИЗДАНИЕ

# Новый журналъ иностранной литературы, ИСКУССТВА И НАУКИ

## ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:

Произведенія знаменитыхъ писателей съ иллюстраціями.— Новые романы, повѣсти, рассказы, стихотворенія и драматическія произведенія.— Статьи историческія, популярно-научныя, по вопросамъ литературнымъ, общественнымъ, нравственнымъ и художественнымъ.— Изъ прошлаго литературы, искусства и науки, съ иллюстраціями.— Характеристики писателей, художниковъ, мыслителей и артистовъ, съ портретами, автографами, съ изображеніемъ знаменательныхъ моментовъ изъ ихъ жизни и дѣятельности.— Критика выдающихся явленій современной литературы и новѣйшаго искусства.— Иллюстрированная заграничная хроника.— Путешествія, этнографическіе очерки, новѣйшія изобрѣтенія и открытія съ соответственными иллюстраціями.— Резюме важнѣйшихъ статей иностранныхъ журналовъ.— Ежемѣсячный обзоръ заграничныхъ периодическихъ изданій, новыхъ книгъ и русской переводной литературы.— Мелочи заграничной жизни и литературы.

„Новый журналъ иностранной литературы“ поставилъ себѣ задачей въ тщательно исполненныхъ переводахъ, въ извлеченіяхъ и литературно-изложенныхъ статьяхъ воспроизводить все, что на иностранныхъ языкахъ печатается новаго, наилучшаго, особенно выдающагося, оригинальнаго, художественнаго, занимательнаго и типическаго въ области литературы, искусствъ и наукъ, обильно иллюстрируя статьи и переводы рисунками и автотипическими изображеніями всего, что заслуживаетъ нагляднаго и художественнаго представленія.

Всѣ болѣе или менѣе крупныя произведенія будутъ печататься съ особой нагинаціей и могутъ быть сохраняемы отдѣльными томами.

**Первая книга „НОВАГО ЖУРНАЛА ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ“ выйдеть въ свѣтъ 1-го ЮЛЯ 1897 г.**

**Подписная цѣна** съ 1-го юля 1897 г. Безъ 2 р. 50 к. съ доставк. 3 р.  
по 1-е января 1898 г. доставки и пересылк.

Подписка принимается: въ главной конторѣ „НОВАГО ЖУРНАЛА ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ“ С.-Петербургъ, Вознесенскій проспектъ, д. 3 — и въ книжныхъ магазинахъ „Новаго Времени“ (Невскій, 38) и Вольфа (Гостинный дворъ, № 18). Изгородніе благоволятъ адресоваться **ВЪ ГЛАВНУЮ КОНТОРУ „НОВАГО ЖУРНАЛА ИНОСТРАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ“**, С.-Петербургъ, Вознесенскій, 3).

Редакторъ-издатель **Ө. И. Булгаковъ.**

# ПОЛУГОДОВАЯ ПОДПИСКА НА ГАЗЕТУ „НАРОДЪ“

съ 1-го ЮЛЯ 1897 года по 1-е ЯНВАРЯ 1898 года.

## ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

- Въ С.-ПЕТЕРБУРГѢ съ доставкою . . . . . **6 руб.**  
 Съ ПЕРЕСЫЛКОЮ во всѣ прочія мѣста РОССИИ,  
 гдѣ имѣются почтовые учрежденія . . . . . **7 руб.**

Духовенство и лица, состоящіа на службѣ государственной, общественной и въ частныхъ учрежденіяхъ, равно конторы и книжные магазины, выписывающіе газету „НАРОДЪ“ для розничной продажи на мѣстахъ, платятъ **ПО-ВСЕМЪМѢСТНО** въ Россіи по 1 руб. въ мѣсяць.

Гг. подписчики благоволятъ обращаться съ требованіями въ главную контору газеты „НАРОДЪ“—С.-Петербургъ, Б. Морская, 56.

Редакторъ Н. Я. Стецькинъ.

Издатель А. П. Мальшинскій.

## ВЫШЛА СЕНТЯБРЬСКАЯ КНИЖКА

педагогическаго журнала

# ВѢСТНИКЪ ВОСПИТАНІЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

**I. Оригинальныя и переводныя статьи.** Бѣлинскій въ средней школѣ. *В. Острогорскаго.*—Кризисъ средняго образованія и одна изъ теоретическихъ попытокъ его разрѣшенія. *Л. Д. С.*—Вредъ отмѣтокъ въ учебно-воспитательномъ дѣлѣ. *А. Флерова.*—Бертло о наукѣ и воспитаніи. *Л. Д. С.*—День на волѣ. *В. Окороковой.*—Образовательное значеніе латинскаго языка. *Е. Ловича.*—Родительскій кружокъ въ Петербургѣ. *Н. Арельева.*—**II. Критика и библиографія.**—**III. Рефераты и мелкія сообщенія.**—**IV. Хроника.** Школа, литература и жизнь.—**V. Объявленія.**

Продолжается подписка на 1897 годъ.

Журналъ допущенъ ученымъ Комитетомъ Мин. Нар. Просв. для фундаментальныхъ библиотекъ среднихъ учебныхъ заведеній, какъ мужскихъ, такъ и женскихъ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА: на годъ безъ доставки 5 р., съ доставкой и пересылкой 6 р., за границу 7 р. 50 к. Для студентовъ и недостаточныхъ людей плата уменьшается на 1 руб.

Подписка принимается: въ конторѣ редакціи (Москва, Арбатъ, Старо-Кожушенный пер., д. Михайлова) и во всѣхъ лучшихъ книжныхъ магазинахъ.

Гг. иногороднихъ просятъ обращаться прямо въ редакцію журнала.

За редактора д-ръ Н. Ф. Михайловъ.

За издателя наслѣдн. Е. А. Покровскаго.



## ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА

Н А

## „С.-Петербургскія Вѣдомости“

въ 1897 г.

## Подписная цѣна:

	Безъ казенныхъ прибавленій.				Съ казен. приб.	
	на годъ.	6 м.	3 мѣс.	1 мѣс.	на годъ.	6 м.
Съ доставкой по гор. почтѣ	16 р.	9 р.	4 р. 50 к.	1 р. 80 к.	18 р.	10 р.
Съ пересылк. иногород.	17 „	10 „	5 „ 50 „	2 „ — „	19 „	11 „
За границу. . . . .	26 „	14 „	8 „ — „	3 „ — „	28 „	16 „

Подписка на газету съ казенными прибавлениями принимается только на год. и полугод. срокъ. Въ розничную продажу казенныя прибавленія не поступаютъ.

Подписка принимается: въ Петербургѣ, въ главной конторѣ „С.-Петербургскихъ Вѣдомостей“, Шпалерная, 26, и въ книжномъ магазинѣ Мелье (Невскій пр., № 20); въ Москвѣ, въ конт. Н. Печковской, Петров. Лин., № 61. Иногородніе адресуютъ: Шпалерная, 26. Редакторъ-издатель князь Э. Э. Угтомскій.

## ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЬ

## „Труды Кіевской духовной Академіи“

ЗА 1897 ГОДЪ.

Въ первыхъ 4-хъ книгахъ за настоящій годъ помѣщены слѣдующія статьи: переводъ 2-хъ книгъ толкованій блж. Иеронима на пророка Моисея (январь, февраль, мартъ и апрель).—В. П. Рыбинскаго: „Библия для дѣтей“ (январь).—Л. Поповича: „Черногорскій владыка Петръ 1-й“ (январь и февраль).—В. Ѳ. Пѣвницкаго: а) „Французская гомилетика изъ эпохи блестящаго развитія французской проповѣди“ (январь) и б) „Слово въ пятокъ 1-й недѣли в. поста“ (апрель).—А. А. Дмитріевскаго: „Православное русское паломничество на Западъ“ (январь и февраль).—Свящ. Ѳ. И. Титова: а) Кіево-Софійскій кафедральный протоіерей.—П. Г. Лебединцевъ (январь), б) Слово 31 дек. 1896 года (февраль), в) Пресвященный Кириллъ Наумовъ, еп. Мелитопольскій (апрель) и г) Памяти покойнаго профессора И. И. Малышевскаго (февраль).—Н. И. Петрова: „Историко-топографическіе очерки древняго Кіева“ (продолженіе—февраль, мартъ, и апрель).—В. Серебрянникова: „Кіевская Академія съ половины XVIII вѣка до преобразованія ея въ 1819 году“ (продолженіе—мартъ).—М. Соловьева: „Проповѣди Никифора Θεотокіа“ (окончаніе—мартъ).—Прот. І. Н. Королькова: „Протоіерей Н. А. Ѳаворовъ“ (некрологъ—мартъ).—В. Д. Эртеля: „О стѣнописи въ великой Успенской церкви Кіево-печерской лавры“ (апрель).—А. А. Олесницкаго: „Слово о св. иконахъ“ (апрель).—Ѳ. Я. Понровскаго: „Слово въ пятокъ 3-й недѣли в. поста“ (апрель).—Н. К. Манкавейскаго: „Слово о чашѣ страданій“ (апрель).—А. Б.—ва: „Новый органъ римско-католической пропаганды среди восточныхъ христіанъ“ (апрель).

Въ конторѣ редакціи „Трудовъ К. д. Академіи“ въ числѣ другихъ продается книга Ѳ. С. Орнатскаго: „Буддизмъ и христіанство“. С. Г. Келлога. Переводъ съ англійскаго. Изданіе 2-е исправленное и дополненное. Кіевъ, 1894 г. (XII+290 стр.). Цѣна 1 р. 75 к. съ пересылкой.

Адресъ: Кіевъ, редакція журнала „Труды Кіевск. духовной Академіи“.

Редакторъ профессоръ В. Пѣвницкій.