

СОДЕРЖАНИЕ.

	<i>Стр.</i>
Философія христіанской теократіи въ V вѣкѣ. Ученіе о градѣ Божіемъ бл. Августина. V—IX. (<i>Окончаніе</i>).— Кн. Е. Н. Трубецкого	1
Гексли, какъ представитель современнаго научнаго міровоззрѣнія. V—VI. (<i>Окончаніе</i>).— Н. А. Иванцова . . .	37
Воля въ знаніи и воля въ вѣрѣ. IV—V. (<i>Окончаніе</i>).— П. Е. Астафьева	75
Смыслъ любви. (<i>Предварительныя замѣчанія</i>). Вл. С. Соловьева	97
Къ вопросу о сознаніи. Нѣкоторыя наблюденія и выводы изъ нихъ. I—III.— Ф. Харитоновъ	108
Цѣль человѣческой жизни. I.— В. В. Розанова	135

Спеціальный отдѣлъ.

Основатель системы трансцендентальнаго монизма. I—III.— А. И. Введенскаго	1
Вопросы зоопсихологіи. Генезисъ инстинкта.— В. А. Вагнера . Экспериментальная психологія. Законъ перцепціи. III.— Н. Н. Ланге	29
Къ вопросу о математическихъ истинахъ. (Отвѣтъ Н. А. Иванцову).— Л. М. Лопатина	55

Критика и библиографія.

I. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

Mind.— П. В. Мокіевскаго	71
Brain.— Н. А. Абрикосова	72
Вундтъ о гипнотизмѣ и внушеніи.— Я. Н. Колубовскаго	74

II. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

	<i>Стр.</i>
René Worms. La morale de Spinoza.—В. В. Чуйко	81
Э. Геннекенъ. Опытъ построения научной критики.—К. Н. Вейцеля	86
М. В. Безобразова. Философскіе этюды.—В. Н. Ивановскаго	88
Н. Gruber. Comte, der Begründer des Positivismus.—Его же: Positivismus vom Tode A. Comte's.—Я. Н. Колубовскаго	90
Библиографическій листокъ	95
Матеріалы для журнальной статистики	116.
Объявленія.	



Философія христiанской теократiї въ V вѣкѣ.

Ученiе о градѣ Божiемъ бл. Августина.

(Окончанiе).

V.

Въ противоположность церкви будущаго вѣка земная церковь странствуетъ: одна отличается отъ другой, какъ церковь въ состоянiи покоя отъ церкви въ состоянiи движенiя. вмѣстѣ съ тѣмъ это не два различные субъекта, не двѣ церкви, а два различныхъ состоянiя одного и того же субъекта, — града Божiя, который здѣсь, на землѣ, живетъ въ ожиданiи, въ надеждѣ, тамъ же, въ дѣйствительности наслаждается спокойствiемъ своего вѣчнаго жилища *).

Здѣсь на землѣ градъ Божiй и царство земное „переплетены и смѣшаны между собою“ **), такъ что опредѣленныхъ границъ между тѣмъ и другимъ не существуетъ. И не смотря на это несовершенство временнаго земнаго состоянiя церкви, Августинъ прямо говоритъ: „*церковь и теперь есть царствiе Христово и царствiе небесное*“ ***).

Ошибочно было бы думать вмѣстѣ съ Рѣйтеромъ ****), что слова эти относятся только къ церкви, какъ невидимому обществу избранниковъ. Они относятся несомнѣнно къ видимой, земной церкви съ ея конкретной организаціей, ко-

*) De C. D. lib. I, начало предисловія.

) De C. D. lib. I, cap. 35. *) De C. D. lib. XX, cap. 9, § 11.

****) August. Stud., Stud. III, въ особенности стр. 119—121.

торая представляется Августину осуществленіемъ пророчества Апокалипсиса о тысячелѣтнемъ царствіи.

Это видно уже изъ того, что царство святыхъ и избранниковъ, которые отъ начала міра царствуютъ со Христомъ, не составляетъ для Августина особой хронологической эпохи. Между тѣмъ тысячелѣтнее царство есть для него несомнѣнно особая историческая эпоха, отличающаяся отъ всѣхъ предыдущихъ *видимымъ объективнымъ* признакомъ. Начало тысячелѣтняго царствія Августинъ считаетъ съ того момента, когда церковь, отрѣшившись отъ узко національныхъ іудейскихъ рамокъ, начинаетъ распространяться среди другихъ племенъ, обращаясь *въ союзъ общенародный* *). „Сатана связанъ“, согласно предсказанію Апокалипсиса, въ сиду самага распространенія церкви, которая вырвала изъ-подъ власти его цѣлые народы. Онъ „низверженъ съ высоты“, т.-е. лишень прежней силы и власти, и „заключень въ бездну“, т.-е. въ сердца язычниковъ и нечестивыхъ, будучи уже не въ состояніи вредить вѣрнымъ; онъ ограниченъ въ сферѣ своей мощи **). Наконецъ, слова Апокалипсиса: „и увидѣлъ я престолы и сидящихъ на нихъ, которымъ дано было судить“, относятся, по объясненію Августина, прямо къ земной церкви съ ея епископскими престолами, съ ея іерархами, имѣющими власть вязать и рѣшать, т.-е. судить. Этими словами, читаемъ мы въ *Civitas Dei*, св. Писаніе рассказываетъ о томъ, что церковь дѣлаеть во время тысячелѣтняго царствія, послѣ связанія діавола ***).

Итакъ, тысячелѣтнее царство отличается отъ предшествующихъ ему историческихъ эпохъ рядомъ видимыхъ признаковъ, и всѣ эти признаки Августинъ находитъ въ видимой церкви его времени. Разсуждая о земномъ царствіи Христа, Августинъ трижды говоритъ, что оно рядомъ съ пшеницею заключаетъ въ себѣ и плевелы, и къ этому главнымъ обра-

*) De C. D. lib. XX, cap. 8, § 3. Haec autem alligatio diaboli facta est, ex quo coepit Ecclesia praeter Iudaeam terram in nationes alias, aliasque dilatari и т. д.

) Ibid., cap. 7, 8. *) Ibid. cap. 9, § 2.

зомъ сводится для него различіе между земнымъ, —тысячелѣтнимъ царствіемъ,—и царствіемъ будущаго вѣка *). Ясное дѣло, что здѣсь не можетъ быть и рѣчи о невидимомъ царствіи избранныхъ, которое плевеловъ въ себѣ не заключаетъ, и что подъ тысячелѣтнимъ царствіемъ Августина разумѣеть именно *видимую земную церковь съ ея универсальной общественной организаціей*.

Христось царствуетъ на землѣ въ церкви, *какъ всемірномъ зданіи*, хотя одни святые дѣйствительно съ Нимъ царствуютъ, плевелы же временно пребываютъ въ царствѣ, но не принадлежать къ его вѣчному составу и постольку не царствуютъ. Августинъ различаетъ между царствомъ и царствующими, между церковью, какъ субъектомъ царствія, и церковью, какъ объективнымъ порядкомъ, въ которомъ святые царствуютъ **). Здѣсь на землѣ царствіе Божіе, какъ *зданіе*, отличается отъ царствія Божія, какъ общества святыхъ, ибо на землѣ церковь еще борется съ внутреннимъ врагомъ, — оно есть царство *воинствующее* (*regnum militiae*). Тамъ же, въ будущемъ вѣкѣ, гдѣ церковь будетъ царствовать безъ врага ***), то и другое совпадаетъ: въ церкви торжествующей царство Христово, какъ зданіе, и царствіе Христово, какъ общество избранныхъ, — одно и то же.

Въ этомъ различеніи между царствіемъ Божіимъ въ его земной дѣйствительности и въ его вѣчномъ, идеальномъ состояніи мы узнаемъ основной мотивъ антидонатистской проповѣди Августина, который здѣсь находитъ себѣ мѣсто въ систематическомъ единствѣ цѣлаго міровоззрѣнія великаго отца церкви. Чтобы оцѣнить значеніе изложеннаго только что ученія о тысячелѣтнемъ царствіи, нужно сопоставить

*) Ibid. cap. 9, гдѣ трижды говорится, что плевелы въ день суда будутъ исторгнуты *изъ царства*, слѣдовательно предполагается, что до суда они находятся въ царствѣ; а въ одномъ мѣстѣ Августинъ прямо утверждаетъ, что плевелы суть *in regno, donec colligantur in fine saeculi de regno ejus omnia scandala*.

***) Ср. то, что Августинъ говоритъ *de baptismo lib. VII, cap. 51, § 99*, о различіи между *domus Dei*, какъ обществомъ святыхъ, и *domus Dei*, какъ зданіемъ видимой церкви.

****) *De C. D. lib. XX, cap. 9, § 2.*

его съ тѣмъ, что Августинъ учить противъ донатистовъ. Противъ нихъ онъ между прочимъ доказываетъ, что именно царствованіе церкви управомочиваетъ ее къ насилію противъ разномыслящихъ съ нею. Христось, — читаемъ мы въ одномъ изъ писемъ Августина, — однажды сказалъ апостоламъ: „не хотите-ли вы отойти“. Но если Христось не прибѣгалъ къ насилію противъ двѣнадцати апостоловъ, то донатисты напрасно заключаютъ изъ этого, что церковь вообще не должна прибѣгать къ насилію. Ибо во времена Христа еще не исполнилось пророчество о церкви: „и поклонятся ей всѣ цари земные: всѣ народы послужать ей“ (Пс. LXXI, II). „Чѣмъ больше исполняется это пророчество, тѣмъ большею властью пользуется церковь, чтобы не только приглашать, но и принуждать къ добру“ *).

Разъ существуетъ на землѣ царствіе Христово, передъ нимъ должны исчезнуть съ лица земли всякія другія царства: какъ единственная форма истиннаго правового общенія людей, оно упраздняетъ собою всѣхъ ихъ. Все, что враждуетъ противъ церкви внутри ея, или противопоставляется ей извнѣ, какъ царство невѣрныхъ (*civitas impia, populus infidelium*), олицетворяется для Августина апокалиптическимъ образомъ „звѣря, выходящаго изъ бездны“ **). И такъ какъ царствіе Христово въ идеѣ есть все во всемъ, то церкви принадлежитъ безграничное право принужденія противъ всѣхъ тѣхъ, кто находится внѣ церковнаго зданія. Въ какой мѣрѣ церковь пользуется этимъ правомъ, это, по смыслу только что приведеннаго текста, обуславливается только степенью ея земного распространенія и могущества.

Въ идеѣ тысячелѣтняго царствія, какъ его понимаетъ Августинъ, несомнѣнно заключается оправданіе всякаго рода свѣтскаго насилія, — выражается ли оно въ формѣ преслѣдованія еретиковъ, или войнъ противъ невѣрныхъ. На сколько великій представитель латинскаго христіанства уже въ V-мъ вѣкѣ предвосхитилъ средневѣковую идею крестовыхъ

*) Epist. CLXXIII, § 10.

**) De C. D. lib. XX, cap. 9, § 3.

переходовъ, видно изъ слѣдующей цитаты: „Если земное государство хранить христіанскія заповѣди, то и самыя войны не ведутся безъ нѣкотораго дружескаго расположенія, ради заботы объ устроеніи побѣжденныхъ въ мирное сообщество правды и благочестія. Ибо у кого отнимается возможность неправды, тотъ съ пользою побѣждается“ *). Евангеліе не воспрещаетъ войнъ, не отнимаетъ у воиновъ ихъ оружія, а предписываетъ имъ только „довольствоваться ихъ содержаніемъ“,—слѣдовательно, косвенно утверждаетъ ихъ въ ихъ служеніи и призваніи **).

VI.

Какъ идеаль, градъ Божій есть благодатное царство, которое не исчерпывается внѣшнимъ единствомъ зданія, а проникаетъ собою всецѣло внутреннюю жизнь личности и общества, связывая всѣхъ участниковъ спасенія во единое социальное тѣло.

Богъ произвелъ родъ человѣческой отъ единого родоначальника, чтобы крѣпче, тѣснѣе связать его узами социального единства. Онъ хотѣлъ, чтобы люди вѣчно помнили о единствѣ своего происхожденія и всегда стремились къ объединенію, зная, на сколько угодно Богу единство во множествѣ. Однако не естественное родство плоти и крови было здѣсь цѣлью Провидѣнія; оно само служило лишь символомъ, знакомъ того социального единства людей и ангеловъ, которое достигается лишь черезъ духовное рожденіе. Благодать Божія отъ начала предвидѣла въ потомствѣ Адама и предопредѣлила къ усыновленію союзъ благочестивыхъ людей ***). О градѣ Божіемъ сказано въ Апокалипсисѣ (XXI, 2—5), что онъ сходитъ съ небесъ, потому что онъ созданъ небесною благодатью. Не должно думать, что онъ сходитъ къ намъ только въ концѣ вѣковъ: онъ отъ начала временъ сошелъ на землю, ибо отъ созданія рода человѣческаго бла-

*) Epist. CXXXVIII, cap. 2, § 14.

**) Ibid. § 15.

***), De C. D. lib. XII, cap. 21, 22, 27.

годать собираетъ на землѣ гражданъ для вышняго Іерусалима *). Отъ начала благодать ведетъ родъ человѣческій къ его вѣчной цѣли, и въ этомъ состоитъ всемірно-историческій процессъ.

Какъ уже было нами указано, ради воспитанія избранныхъ къ единству града Божія требуется историческій контрастъ двухъ обществъ — небеснаго и земнаго, „дабы изъ самаго сравненія съ сосудами гнѣва вышній городъ, странствующій на землѣ, научился не довѣрять свободѣ своей воли, но въ надеждѣ призывать имя Божіе“ **). Изъ сопоставленія двухъ обществъ явствуетъ, *что можетъ человеческая свобода и что можетъ благодать*. Правда Божія проявляется, какъ заслуженное человѣкомъ наказаніе, а благодать — какъ незаслуженный даръ свыше. Ибо по заслугамъ свободы всѣ подлежатъ вѣчному наказанію и всѣ составляютъ одну массу осужденныхъ. Поэтому наказаніе грѣшниковъ есть актъ правосудія, спасеніе же — актъ незаслуженной милости, благодати Божіей ***).

Противоположность благодати и беззаконной свободы отъ начала міра олицетворяется противоположностью двухъ ангельскихъ царствъ. Еще до созданія человѣка градъ Божій былъ обоснованъ въ ангелахъ, которыхъ Богъ связалъ во единое общество, наполняя ихъ собою, какъ общая всѣмъ имъ жизнь и пища. Богъ далъ имъ свободу, такъ что они могли пребыть въ Богѣ и отпасть отъ Него. Онъ не отнялъ этой свободы даже у тѣхъ, коихъ паденіе Онъ предвидѣлъ, предпочитая употребить самое ихъ зло на добро, нежели отнять у нихъ возможность зла, т. е. свободу. Для ангеловъ, пребывающихъ въ послушаніи, воля Божія есть законъ ****).

Въ противоположность этому обществу ангеловъ, гдѣ свобода приноситъ себя въ жертву благодати, въ сатанинскомъ царствѣ она сама возводитъ себя въ верховный,

*) Lib. XX, cap. 17. Cp. lib. XXII. cap. 1.

**) Lib. XV, cap. 21.

***) Lib. XV, cap. 21; lib. XIV, cap. 26; lib. XXI, cap. 12.

****) Lib. XXII, cap. 1; lib. X, cap. 7.

абсолютный принципъ. Гордый и завистливый духъ, сатана, не довольствуется тѣмъ, чтобы держать власть отъ высшаго себя и хотеть самъ быть высшимъ, властвовать самъ отъ себя: онъ отвращается отъ Бога къ самому себѣ, дѣлаетъ себя центромъ вмѣсто Него и съ какою-то тиранническою спесью предпочитаетъ радоваться о своихъ подчиненныхъ, чѣмъ самому быть подчиненнымъ *). Впослѣдствіи средне-вѣковые папы, для которыхъ государство внѣ церкви было, какъ и для Августина, „діавольскимъ обществомъ“, почти буквально въ тѣхъ же выраженіяхъ говорили о свѣтскихъ князьяхъ, послушникахъ ихъ власти **).

Та же противоположность и та же борьба благодати со свободой наполняетъ собою всю исторію человѣческаго развитія. Въ основѣ двухъ обществъ лежатъ двѣ любви: земное общество любить само себя до презрѣнія къ Богу; небесное общество, напротивъ, любить Бога до совершеннаго презрѣнія къ самому себѣ. Одно принимаетъ славу отъ людей и одержимо страстью властвованія, другое славится о Богѣ и живетъ въ смиреніи и послушаніи Его волѣ ***). Одно живетъ почеловѣчески (*secundum hominem*), т. е. слѣдуетъ желаніямъ плоти, и предназначено къ вѣчнымъ мукамъ вмѣстѣ съ діаволомъ; другое, напротивъ, живетъ побожески и предназначено вѣчно царствовать со Христомъ ****). Какъ

*) Lib. XIV, cap. 11; lib. XII, cap. 1, 6; lib. XI, cap. 13, 33.

***) Ср. знаменитыя слова папы Григорія VII въ письмѣ къ Герману Мецскому, въ переводѣ Чичерина (Исторія политическихъ ученій, т. I, стр. 138): „кто не знаетъ, что цари и князья ведутъ свое начало отъ тѣхъ, которые, не вѣдая Бога, гордостью, разбоемъ (ср. августиновское *regna magna latrocinia*), лукавствомъ, убійствами, наконецъ почти всѣми злодѣяніями, побуждаемые діаволомъ, княземъ міра сего, въ слѣпой своей алчности и въ невыносимомъ самопревознесеніи присвоили себѣ власть надъ равными себѣ, т.-е. надъ людьми? И когда они стараются преклонить святителей къ своимъ стопамъ, съ кѣмъ можно сравнить ихъ, какъ не съ тѣмъ, кто глава всѣхъ сыновъ гордости?“ и т. д. Григорій VII, какъ видно отсюда, только перенесъ то, что Августинъ говоритъ о діаволѣ въ его отношеніи къ Богу,—на взаимныя отношенія свѣтской и духовной власти.

***) Lib. XIV, cap. 28.

****) Lib. XV, cap. 1.

градъ Божій, такъ и земное, человѣческое царство стремится къ миру. Но между тѣмъ какъ церковь ищетъ мира небеснаго, стремится къ покою вѣчности, — земное царство стремится къ миру земному, полагая этотъ миръ въ совокупномъ наслажденіи и пользованіи мірскими благами. Мірскія блага составляютъ высшую, конечную цѣль земнаго царства. Напротивъ, градъ Божій пользуется мірскими благами, не дѣлая ихъ высшей безусловной цѣлью: они служатъ для него лишь средствомъ, чтобы легче переносить бремя тѣлеснаго тѣла, а не для того, чтобы ради нихъ отвращаться отъ Бога. Такимъ образомъ пользованіе мірскими благами обще тому и другому царству, хотя и не одинакова самая цѣль пользованія. Земное царство стремится обосновать нѣкоторое согласіе (*compositio voluntatum*) относительно вещей, касающихся смертной жизни; ради этого земнаго мира и между его гражданами существуетъ нѣкоторый союзъ въ подчиненіи господствующей надъ всѣми власти. Не таковъ истинный миръ града Божія; миръ этотъ, говоря словами Августина, есть „наиболѣе упорядоченный и согласный союзъ для наслажденія Богомъ и другъ другомъ въ Богѣ“ *)

Каково же, спрашивается, отношеніе двухъ обществъ въ ихъ земномъ сожителствѣ? Въ идеѣ градъ Божій представляется безусловнымъ отрицаніемъ самостоятельнаго земнаго царства. Земное царство имѣетъ право на существованіе, лишь поскольку оно служитъ символомъ, образомъ небеснаго царства **). Казалось бы, такая непримиримая противоположность исключаетъ всякую возможность мирнаго сожителства между градомъ Божиимъ и царствомъ земнымъ, какъ самостоятельною сферой. Но на землѣ, гдѣ праведные живутъ вмѣстѣ съ грѣшными и злыми, градъ Божій неизбежно приходитъ въ столкновеніе съ земнымъ обществомъ, странствуя среди него. Вотъ почему на землѣ существуетъ нѣкотораго рода *временный миръ* между обоими царствами (я бы назвалъ его скорѣе перемиріемъ).

**) Lib. XIX, cap. 17.

**) De C. D. lib. XV, cap. 2.

„Градъ Божій, странствуя на землѣ,—говорить Августинъ,— созываетъ гражданъ изъ всѣхъ народовъ и изъ всѣхъ языковъ собираетъ странствующее общество, не заботясь о томъ, что есть различнаго въ нравахъ, законахъ и учрежденіяхъ, коими устанавливается или сохраняется земной миръ. Градъ Божій ничего изъ этого не разрушаетъ, а напротивъ, сохраняетъ и слѣдуетъ тѣмъ законамъ, нравамъ и учрежденіямъ, которые, будучи различны у различныхъ народовъ, тѣмъ не менѣ служатъ единой цѣли мира земного“. Церковь пользуется миромъ земнымъ, но относитъ все къ миру небесному, который одинъ служитъ для нея безусловною цѣлью. Поэтому она повинуется законамъ мірскаго общества лишь до тѣхъ поръ, пока это не противорѣчитъ началамъ истинной вѣры. Такъ, напр., законы, касающіеся религіи, не могутъ быть общи между церковью и языческимъ государствомъ. Вотъ почему градъ Божій подвергается гоненіямъ со стороны земнаго царства, если только онъ не въ состояніи одолѣть послѣдняго страхомъ своей многочисленности и помощью Божіей *). Особенности каждаго изъ двухъ царствъ обнаруживаются въ процессѣ постепеннаго историческаго развитія, при чемъ отдѣльныя стадіи этого процесса внутренне связаны между собою, какъ звенья, части единаго историческаго цѣлаго.

Земное царство разсѣяно по землѣ, раздѣлено различными мѣстными особенностями, „но связано нѣкоторымъ сообществомъ одной и той же природы“ **). Уже въ лицѣ Каина, основателя перваго города на землѣ, сущность этого царства обнаруживается какъ *братоубійство, раздоръ*. Земныя блага, которыя въ немъ служатъ высшей, безусловною цѣлью, не могутъ всѣхъ одинаково насытить, примирить и объединить. Земное царство въ каждой части своей стремится господствовать надъ всѣми; поэтому оно раздѣляется на отдѣльныя царства, которыя ведутъ между собою ожесто-

*) Lib. XIX, cap. 17.

**) Lib. XVIII, cap. 2.

ченныя братоубійственныя войны *). Въ Вавилонскомъ столпотвореніи та же злая сущность обнаруживается въ самопревознесеніи земного царства, за которымъ слѣдуетъ смѣшеніе языковъ, т.-е. опять - таки раздѣленіе **). Какъ въ первомъ на землѣ городѣ, такъ и въ послѣднемъ, въ Римѣ—сказываются тѣ же черты Каинова царства. Основатель Рима, Ромуль,—братоубійца, подобно Каину, и исторія Рима есть непрерывная война или междоусобіе. И если Каинъ посягнулъ на гражданина вышняго города—Авеля, то Ромуль убилъ своего земного согражданина—Рема. Братоубійство Ромула означаетъ внутреннее раздвоеніе земного царства, въ коемъ братья сталкиваются и враждуютъ между собою изъ-за земныхъ благъ, которыя обоимъ одинаково служатъ цѣлью. Ибо Ромуль и Ремъ хотѣли одного и того же—господства, власти, и потому оба не могли жить вмѣстѣ на семь свѣтѣ ***).

Во всеобщей взаимной борьбѣ одни царства возвышаются и приобрѣтаютъ главенство надъ другими. И въ этомъ ихъ возвышеніи провиденціальныи планъ обнаруживается какъ единство всемірно-историческаго процесса: отдѣльныя царства связаны между собою связью историческаго преемства. Изъ всѣхъ царствъ Ассирійское и Римское возвышаются надъ остальными; прочія должны разсматриваться какъ дополненія къ этимъ двумъ. Раздѣленные между собою мѣстомъ и временемъ, они различны, но связаны между собою какъ звенья единого порядка; одно является на смѣну другому. Одно существуетъ на Востокѣ, другое—на Западѣ; и конецъ одного совпадаетъ съ началомъ другого ****).

Небесное царство противопоставляется земному въ рядѣ историческихъ явленій благодати, также идеально связанныхъ между собою. Оно воплощается въ кроткомъ образѣ пастыря Авеля, который, въ качествѣ гражданина вышняго

*) Lib. XV, cap. 2, 4.

**) Lib. XVI, cap. 4, 17; lib. XVII, cap. 16.

***) Lib. XV, cap. 5.

****) Lib. XVIII, cap. 2.

города, не основывает города на землѣ *). Оно является во образѣ Ноева ковчега, странствующаго среди злого вѣка сего и спасающагося изъ всемірнаго потопа надеждою на древо **). Въ рожденіи Исаака оно обнаруживается какъ чудо благодати Божіей: изъ обветшавшей и неспособной къ произрожденію человѣческой природы, отъ столѣтней Сарры рождается сынъ *по обтѣлованію*, гражданинъ вышняго города. Такъ благодать обновляетъ нашу одряхлѣвшую природу. И обрѣзаніе, которое устанавливается одновременно съ рожденіемъ Исаака, означаетъ совлеченіе ветхости, обновленіе ***). Изъ типическихъ явленій царствія Божія въ исторіи Израиля упомянемъ о царѣ Давидѣ, который воспѣвалъ Бога въ псалмахъ. Самая музыкальная гармонія пѣнія, т.-е. стройное согласіе въ разнообразіи звуковъ, служить здѣсь символомъ сплоченнаго единства, стройнаго порядка вышняго города ****).

Намъ нѣтъ надобности, ни возможности излагать здѣсь весь этотъ историческій очеркъ. Изъ приведенныхъ примѣровъ читатель уже можетъ составить себѣ достаточно ясное понятіе о томъ, въ какомъ видѣ представляется Августину всемірная исторія.

Вообще въ противоположность исторіи человѣческаго царства, гдѣ все основано на беззаконномъ самоутвержденіи эгоистической свободы человѣка,—вся исторія Божескаго царства есть непрерывное чудо благодати надъ человѣческимъ естествомъ, коего роль выражается въ подчиненіи, послушаніи. Между тѣмъ какъ смыслъ земнаго царства исчерпывается земнымъ настоящимъ, исторія земной церкви есть сплошная и непрерывная аллегорія небеснаго будущаго. Форма земнаго царства есть вѣчное раздвоеніе, вражда. Небесное царство, напротивъ, проявляется на землѣ, какъ согласіе въ разнообразіи и множествѣ, какъ единство божественной гармоніи.

*) Lib. XV, cap. 1, § 2.

**) Lib. XV, cap. 26.

***) Lib. XV, cap. 3; lib. XVI, cap. 26, § 2.

****) Lib. XVII, cap. 14.

Процессъ постепеннаго воспитанія рода человѣческаго къ спасенію есть связанное и расчлененное цѣлое. Какъ въ жизни отдѣльнаго человѣка, такъ и въ развитіи цѣлаго человѣческаго рода существуетъ правильное чередованіе возрастовъ, постепенное восхожденіе отъ видимаго къ невидимому, отъ временнаго къ вѣчному. Неразвитому, примитивному состоянію ветхозавѣтнаго человѣчества соотвѣтствуютъ временныя, видимыя награды, которыя являются здѣсь стимуломъ къ праведной жизни. Но самыя эти временныя награды обусловливаются почитаніемъ невидимаго Бога и служатъ символомъ вещей невидимыхъ. Ибо и всѣ временныя вещи носятъ на себѣ печать умпостигаемаго міра и пропорціональностью, красотою своего строенія свидѣтельствуютъ о тѣхъ вѣчныхъ, идеальныхъ формахъ, которыя служатъ прототипами всего созданнаго. Въ мірѣ все приспособлено къ воспитанію рода человѣческаго. Богъ въ вѣчной и невидимой своей сущности недоступенъ намъ; но, снисходя къ человѣческой слабости, Онъ является видимымъ образомъ въ твореніи и говоритъ съ людьми человѣческими языками чрезъ преходящіе моменты времени, *какъ бы по словамъ расчленяя свое откровеніе*, чтобы люди могли его вмѣстить *). И какъ во всемъ твореніи, такъ и въ исторіи человѣческаго развитія единый порядокъ выражается въ господствѣ однихъ и тѣхъ же числовыхъ отношеній. Шести днямъ творенія соотвѣтствуютъ шесть возрастовъ человѣчества, шесть цикловъ всемірной исторіи: какъ и все существующее, человѣчество приводится чрезъ шесть ступеней къ послѣднему субботнему дню, чтобы войти въ вѣчный, недвижимый покой Творца, который и составляетъ конечную цѣль всего міроваго процесса **).

*) Lib. X, cap. 14, 15.

***) Lib. XXII, cap. 30, въ особенности § 5: первый возрастъ — отъ Адама до потопа, второй — отъ потопа до Авраама, третій — до Давида, четвертый — до Вавилонскаго плѣненія, пятый — до Рождества Христова; конца шестого и послѣдняго періода, начинающагося отъ Рождества Христова, мы не знаемъ, такъ какъ намъ не дано знать времена и сроки.

Во всемъ этомъ очеркѣ благодать и свобода противопологаются другъ другу, какъ два взаимно-враждебные социальныя принципа, которые своимъ взаимнымъ антагонизмомъ опредѣляютъ ходъ всемірной исторіи. Благодать воплощается въ коллективной организаціи града Божія, а свобода проявляется какъ злое, сатанинское начало, порождая изъ себя грѣховную организацію земного царства. Въ составъ ученія о градѣ Божіемъ такимъ образомъ цѣликомъ воспринимается результатъ антипелагіанской проповѣди Августина. И какъ въ антипелагіанской полемикѣ великаго отца церкви, такъ и въ исторической схемѣ, начертанной имъ въ *Civitas Dei*, предопредѣленіе, какъ вѣчный божественный планъ, порядокъ,—есть господствующее понятіе; благодать же относится къ предопредѣленію лишь какъ частное его послѣдствіе. Если бы благодать выражалась во всеобщемъ спасеніи,—читаемъ мы въ *Civitas Dei*,—то ни на комъ не проявлялся бы праведный судъ Божій. Равнымъ образомъ, если бы всѣ люди получали по грѣхамъ своимъ должное наказаніе, то ни на комъ не проявлялась бы благодать и милость. Поэтому родъ человѣческой распредѣляется такъ, что на однихъ показывается милость, а на другихъ правосудіе Божіе *). Какъ въ тѣхъ, такъ и въ другихъ правда Божія торжествуетъ, какъ порядокъ. Вообще во всемъ этомъ ученіи насъ поражаетъ то, что человѣкъ, какъ такой, для Августина *не есть цѣль въ себѣ и для себя*: объективная провиденціальная цѣль, раскрывающаяся въ исторіи, нуждается для своего осуществленія какъ въ сосудахъ милосердія, такъ и въ сосудахъ гнѣва; человѣкъ и человѣчество есть лишь средство по отношенію къ этой цѣли. Для обнаруженія божественной благости нужно не спасеніе всѣхъ, а лишь опредѣленнаго числа избранныхъ **).

Такимъ образомъ внѣшняя телеологія историческаго міросозерцанія Августина есть послѣдствіе его ученія о предопредѣленіи, которое превращаетъ человѣчество въ авто-

*) Lib. XV, cap. 21.

**) Lib. XIV, cap. 26.

матическое орудіе божественнаго порядка, не признавая въ немъ самобытной, внутренней цѣли.

VII.

Въ идеѣ царствія Божія сходятся всѣ нити мышленія блаженнаго Августина. Въ ней, какъ видно изъ предшествующаго изложенія, результаты его полемики противъ манихеевъ, донатистовъ и пелагианъ звучать уже не какъ отдѣльные мотивы, а объединяются между собою и всѣ вмѣстѣ противоплагаются язычеству, какъ единая божественная симфонія.

Изъ того, что градъ Божій есть все во всемъ, слѣдуетъ, что онъ одинъ обладаетъ всяческой правдой. Мы уже видѣли, что этимъ обусловливается поглощеніе мірскаго союза въ градъ Божіемъ, который, въ глазахъ Августина, есть единственный представитель истиннаго правового порядка на землѣ. Въ связи съ этимъ въ міросозерцаніи Августина происходитъ любопытное явленіе. Становясь на мѣсто земнаго царства, которое онъ упраздняетъ собою, теократическій идеалъ западнаго отца церкви по тому самому насыщается античными идеями, поглощая въ себѣ римскій правовой идеалъ.

До сихъ поръ, сколько мнѣ извѣстно, никто изъ современныхъ изслѣдователей не обращалъ вниманія на тѣсное сродство между міровоззрѣніемъ Августина и ученіемъ римскихъ юристовъ и Цицерона о „естественномъ правѣ“ (*jus naturale*), чтò обусловливается, конечно, тѣмъ, что до сихъ поръ Августиномъ занимались больше богословы, чѣмъ юристы. Между тѣмъ, при нѣкоторомъ знакомствѣ съ философскими воззрѣніями римскихъ юристовъ, сходство это бросается въ глаза.

„Естественное право,—учить юристъ Ульпіанъ,—есть то, которому природа научила всѣхъ животныхъ; ибо это право не составляетъ исключительной собственности рода человѣческаго, но обще всѣмъ животнымъ, которыя рождаются на землѣ и въ морѣ, а также и птицамъ. Отсюда происходитъ соединеніе мужа и жены, которое мы называемъ бра-

комъ, отсюда рожденіе дѣтей, отсюда воспитаніе; ибо мы видимъ, что и остальные животныя, даже дикіе звѣри оказываются обладающими познаніемъ этого права*).

Иными словами, естественное право не есть только идеальная норма человѣческихъ отношеній, а космическій законъ, простирающійся на все живое. Подъ естественнымъ правомъ здѣсь разумѣтся неизмѣнный строй вселенной, единый порядокъ, опредѣляющій взаимныя отношенія живыхъ существъ между собой. Такъ понимаемое, „естественное“ право чрезвычайно напоминаетъ изложенное нами (въ § IV) Августиново ученіе о всеобщемъ мирѣ твари, подъ которымъ также разумѣтся единый строй, порядокъ, господствующій во всей природѣ и въ человѣческихъ отношеніяхъ**).

Какъ Августинъ различаетъ вѣчный и неизмѣнный миръ, покой Творца, отъ движущагося и мѣняющагося мира человѣческаго, — такъ же точно и юристъ Марціанъ различаетъ естественное право, какъ вѣчную, незыблемую правду Божію, отъ человѣческихъ законодательствъ, неустой-

*) L. I, § 3 D. de J. et J. Послѣдняя фраза въ текстѣ Дигестъ: *videmus etenim cetera quoque animalia istius juris peritia censerі*, становится понятною, какъ намъ кажется, только при томъ условіи, если читать: *juris perita* (вмѣсто *peritia*) *censerі*, какъ это дѣлаютъ Ortolan (*Legislation romaine*, т. II, стр. 23) и Accarias (*Précis de droit romain*, т. I, стр. 12).

**) Сродство между возрѣніями Августина и Ульпіана выясняется наглядно, если сопоставить *De C. D. lib. XIX, cap. 12, § 2* Августина съ *S. I § 3 D. de J. et J. I, I*.

Августинъ.

Ipsae enim saevissimae ferae genus proprium quadem pace custodiunt, coeundo, gignendo, pariendo, fetus fovendo atque nutriendo, cum sint pleraeque insociabiles et solivagae, non scilicet ut oves, cervi, columbae, sturui, apes, sed ut leones, vulpes, aquilae, noctuae. Quae enim tigris non filiis suis mitis immurmurat et pacata feritate blanditur? Quis milvus quantamlibet solitarius rapinis circumvolet non conjugium copulat, nidum congerit, ova confovet, pullos alit et quasi cum sua matrefamilias societatem domestica quantum potest pace conservat. Quantum magis homo fertur naturae suae legibus ad ineundam pacem cum hominibus.

Ульпіанъ.

Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nam jus istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae conjunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cetera quoque animalia feras etiam istius juris perita censerі.

чивыхъ и подверженныхъ безпрестаннымъ переворотамъ. „Институты естественнаго права, которые хранятся одинаково у всѣхъ народовъ, установленные нѣкоторымъ божественнымъ Провидѣніемъ, всегда пребываютъ тверды и неизмѣнны; тѣ же, которые каждое государство установило само для себя, имѣютъ обыкновеніе часто мѣняться либо въ силу молчаливаго согласія народа, либо посредствомъ другого закона, изданнаго послѣ“ *). Какъ Августинъ въ понятіи мира смѣшиваетъ правовой и нравственный идеаль, такъ же точно и римскіе юристы смѣшиваютъ то и другое въ идеѣ *jus naturale*. „То, что всегда хорошо и справедливо“, говоритъ юристъ Павелъ, „называется правомъ, каково и есть естественное право“ **). Ульпіанъ вообще отождествляетъ право съ справедливостью. „Справедливость“, говоритъ онъ, „есть воля, постоянно и непрерывно выражающаяся въ воздаваніи каждому своего права. Предписанія права таковы: должно честно жить, не вредить другому, воздавать каждому свое“ ***). Именно этотъ идеаль справедливости и правды, по ученію Августина, достигается въ спокойствіи вѣчнаго порядка, вѣчнаго мира Божія, гдѣ воздается каждому должное ****). Не слѣдуетъ думать, чтобы право для Ульпіана означало только человѣческой порядокъ: оно объемлетъ собою съ точки зрѣнія знаменитаго юрисконсульта не только человѣческой, но и Божескій міръ. „Правовѣдѣніе“, говоритъ онъ, „есть познаніе Божескихъ и че-

*) *Just J. § 11. De J. N. 1, 2.* О принадлежности этого фрагмента Марціану см. Voigt: *Das jus naturale*, т. I, стр. 568—572. Ср. Августина *D. lib. arb. lib. I, cap. 6*, гдѣ проводится параллель между божественнымъ *lex aeterna* и человѣческимъ *lex temporalis*, который измѣняется соотвѣтственно съ потребностями времени. Вѣчный законъ, *quae summa ratio nominatur*, есть источникъ всего благого и справедливаго, что мы находимъ во временныхъ законахъ: *cum ergo haec sit una lex ex qua illae omnes temporales ad homines regendos variantur, num ideo ipsa variari ullo modo potest? Intelligo omnino non posse.*

***) *L. 11 D. de J. et J. 1, 1. Id quod semper aequum et bonum est, jus dicitur, ut est jus naturale.* Ср. слова Ульпіана: *ut eleganter Celsus definit, jus est ars boni et aequi (L. 1 D. de J. et J. 1, 1).*

****) *L. 10 D. de J. et J. 1, 1.*

*****) *De C. D. lib. XIX, cap. 13.*

ловѣческихъ вещей, наука о справедливомъ и несправедливомъ“ *). „Насъ по истинѣ можно было бы назвать жрецами права“, читаемъ мы въ другомъ фрагментѣ того же Ульпіана, „ибо мы почитаемъ правду (*justitiam colimus*) и исповѣдуемъ знаніе справедливаго (*aequi notitiam profite-mur*), раздѣляя справедливое отъ несправедливаго и желаемъ сдѣлать людей благими не только посредствомъ страха наказаній, но и посредствомъ поощреній — наградъ“ **). Такъ точно въ ученіи Августина градъ Божій, воспитывая къ добру своихъ членовъ, примѣняетъ къ нимъ систему угрозъ и увѣщаній, наказаній и наградъ. Современный комментаторъ Дигестъ, Аккаріасъ, съ удивленіемъ отмѣчаетъ странное мистическое увлеченіе корифея римской юриспруденціи ***). Странность здѣсь заключается дѣйствительно въ отождествленіи права съ абсолютнымъ добромъ, въ смѣшеніи правового и нравственнаго идеала. Но это самое смѣшеніе подготовило сліяніе христіанскаго идеала западныхъ отцовъ церкви съ римскими юридическими воззрѣніями. Когда мы сопоставляемъ ученіе о градѣ Божіемъ Августина съ „мистическими увлеченіями“ Ульпіана или Марціана, насъ уже не удивляетъ то обстоятельство, что мистика великаго отца церкви облекается въ юридическія формулы. Августинъ въ своей полемикѣ противъ Цицерона, какъ мы уже знаемъ, потому отрицаетъ за римскимъ государствомъ значеніе правового общенія, что право для него отождествляется съ божественною правдою. Онъ вполне могъ бы подписаться подъ Ульпіановымъ опредѣленіемъ правовѣдѣнія, какъ „знанія о божескихъ и человѣческихъ вещахъ“. И если Ульпіанъ справедливо считаетъ себя жрецомъ права, то съ такимъ же точно основаніемъ авторъ *Civitas Dei* могъ бы быть названъ юрисконсультomъ царствія Божія.

Какъ для Августина Божескій миръ, такъ же точно и для

*) L. 10 D. de J. et J. 1, 1. Jurisprudencia est divinarum rerum notitia, justi atque injusti scientia.

**) L. 1 D. de J. et J. 1, 1.

***) Précis de droit romain, т. I, стр. 3.

римскихъ юристовъ естественное право есть универсальный порядокъ, въ отличіе отъ различныхъ положительныхъ законодательствъ, которыя носятъ на себѣ печать мѣстныхъ и національныхъ особенностей. Какъ вѣчный миръ въ ученіи Августина есть согласіе человѣческихъ волей, такъ же точно и въ основѣ *jus naturale* лежитъ идея всеобщаго единства и согласія. Поскольку существующія государства съ ихъ законодательствами отклоняются отъ всеобщаго мира и единства, поскольку они враждуютъ между собою и порабащаютъ одно другое,—постольку всѣ они противорѣчатъ природѣ, постольку всѣ они ненормальны.

Когда-то, въ незапамятныя времена, предшествовавшія образованію всѣхъ положительныхъ законодательствъ, не было раздѣленія людей на враждующія между собою національности и царства *). Въ этомъ состояніи, соответствующемъ идеалу естественнаго права, не было раздѣленія людей на классы, и самое имя „рабство“ было неизвѣстно. „Ибо,—говоритъ Ульпіанъ,—при господствѣ естественнаго права всѣ люди рождались свободными“. Изъ римскихъ юристовъ Ульпіанъ и нѣкоторые другіе, повидимому, представляли себѣ естественное право не только, какъ идеальную норму, но и какъ состояніе, дѣйствительно когда-то существовавшее, исторически предшествовавшее ненормальной дѣйствительности настоящаго.

За естественнымъ состояніемъ всеобщаго мира и согласія послѣдовало раздѣленіе людей на царства и національности: единый родъ человѣческой распылся, раздробился на отдѣльныя, враждующія между собою части, начались войны. А вслѣдствіе войнъ возникло рабство, противное идеѣ естественнаго права: ибо побѣдители стали обращать военнопленныхъ въ рабовъ. Этимъ происхожденіемъ рабства, говоритъ юристъ Флорентинъ, объясняется самая этимологія слова „рабъ“ (*servus* отъ *servare*, сохранять). Рабы по-

*) См. L. 5 D. de J. et J. 1, 1, слова Гермогеніана, который видитъ въ раздѣленіи царствъ и войнахъ состояніе, возникшее во времени, не существовавшее первоначально,—въ эпоху, предшествующую зарожденію *jus gentium*.

лучили свое названіе вслѣдствіе обычая сохранять, щадить военноплѣнныхъ, которые, получивъ пощаду, оставались тѣмъ не менѣ собственностью побѣдителей и были ими продаваемы въ рабство *). „Между тѣмъ какъ по природѣ всѣ мы называемся однимъ именемъ людей“, говоритъ Ульпіанъ, „въ силу общенароднаго права начали быть три рода людей: свободные и противоположное этому состояніе рабовъ и третье—вольноотпущенные, т.-е. переставшіе быть рабами“ **).

Для Августина, какъ и для римскихъ юристовъ, раздробленіе одинаго рода человѣческаго на враждующія между собою царства, войны и рабство,—естественное послѣдствіе войнъ,—суть проявленія извращенной человѣческой природы. И если съ точки зрѣнія римскихъ юристовъ всѣ эти институты дѣйствующаго права суть результатъ нѣкотораго рода *отпаденія* отъ нормальнаго, естественнаго состоянія, то Августинъ видитъ въ нихъ *послѣдствія грѣхопаденія*. „По природѣ человѣка, какъ ее первоначально создалъ Богъ“, читаемъ мы въ *Civitas Dei*, „никто не есть рабъ человѣка или грѣха“. „Сотворивъ человѣка разумнымъ, по образу своему, Богъ хотѣлъ, чтобы онъ господствовалъ только надъ неразумными тварями, чтобы человѣкъ господствовалъ надъ скотомъ, а не человѣкъ надъ человѣкомъ“. До Ноя самое слово „рабство“ не было извѣстно: имъ впервые клеймится грѣхъ Хама. Древнѣйшіе же патріархи были скорѣе пастырями стадъ, чѣмъ владыками людскими. Этимъ Богъ показываетъ, что рабство коренится не въ самомъ порядкѣ природы, что рабское состояніе есть *послѣдствіе грѣха*. „Имя рабства заслужила вина, а не природа“ ***). Историческое происхожденіе рабства и этимологія слово „рабъ“ (*servus* отъ *servare*) Августинъ объясняетъ почти слово въ слово такъ же, какъ юристъ Флорентинъ въ только что цито-

*) L. 4 D. de St. N. 1, 5.

***) L. 4 D. de J. et J. 1, 1.

***) De C. D. lib. XIX, cap. 15.

ванномъ фрагментѣ *). Взглядъ римскихъ юристовъ на рабство такимъ образомъ цѣликомъ усвоится Августиномъ, но дополняется въ его ученіи одной существенной чертой: въ отличіе отъ языческихъ писателей, Августинъ видитъ въ рабствѣ *заслуженное возмездіе за грѣхъ*. Ибо съ его теократической точки зрѣнія вѣчный провиденціальныи планъ торжествуетъ въ самомъ человѣческомъ злѣ, какъ наказаніе **).

Сліяніе теократическаго идеала западнаго отца церкви съ римскими юридическими воззрѣніями не есть результатъ простой случайности: въ немъ выразилась преемственная, историческая связь между Римомъ языческимъ и латинскимъ христіанствомъ. Римъ языческій, умирая, завѣщаль христіанству идеаль всемірнаго правового порядка. На Западѣ церковь въ занимающую насъ эпоху была дѣйствительно историческою наслѣдницею умирающаго государства. Ея епископы, судившіе не только духовныя, но и гражданскія, свѣтскія дѣла, были преемниками языческихъ преторовъ. Слѣдовательно, нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что отецъ латинскаго христіанства унаслѣдовалъ мудрость римской классической юриспруденціи, вмѣстивъ въ своемъ ученіи всѣ идеальныя, философскіе элементы послѣдней.

На сколько это сліяніе римскаго идеала всемірнаго права

*) Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно сопоставить слова Флорентина L. 4 D. de St. N. 1, 5 и Августина De Civ. D. 1. XIX, cap. 15.

Флорентинъ.

Servitus est constitutio juris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur. Servi ex eo appellati sunt, quod imperatores captivos vendere ac per hoc servare, nec occidere solent; mancipia vero dicta, quod ab hostibus manu capiuntur. Ср. также текстъ, который Hildenbrand (цит. соч.) приписываетъ Марціану (Inst. J. 1, 2, § 2). Jure naturali ab initio omnes homines liberinascabantur.

Августинъ.

Origo autem vocabuli servorum in latina lingua inde creditur ducta, quod hi, qui jure belli possent occidi, a victoribus cum servabantur, servi fiebant, a servando appellati, quod etiam ipsum sine peccato merito non est.

Jtaque primos servos, quibus hoc nomen in latina lingua inditum est, bella fecerunt. Qui enim homo ab homine superatus jure belli posset occidi, quia servatus est, servus est appellatus; inde et mancipia, quia manu capta sunt (Quaest. in Hept. lib. I, quaest. 153).

Nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis, aut peccati (De C. D. ibid.).

***) De C. D. lib. XIX, cap. 11.

съ идеей всемірной божественной правды было подготовлено и предвосхищено уже въ произведеніяхъ самихъ языческихъ римскихъ мыслителей, читатель можетъ видѣть изъ слѣдующихъ словъ Цицерона:

„Истинный законъ есть правый разумъ, согласный съ природой, разлитый во всѣхъ, незыблемый, вѣчный; онъ призываетъ къ исполненію обязанностей, повелѣвая, и запрещающая устрашаетъ отъ обмана. Однако добрымъ онъ не напрасно повелѣваетъ и запрещаетъ, злыхъ же не подвигаетъ къ дѣлу повелѣніями и запрещеніями. Этотъ законъ не можетъ быть измѣненъ или замѣненъ въ какой-либо части, либо въ цѣломъ своемъ составѣ. Ни сенатъ, ни народъ не можетъ освободить насъ отъ этого закона. И не нужно искать для него какого-либо иного объяснителя или истолкователя. И законъ этотъ не будетъ инымъ въ Римѣ, инымъ въ Аѳинахъ, инымъ теперь, инымъ послѣ, но одинъ и тотъ же вѣчный и неизмѣнный законъ будетъ обнимать собою всѣ народы и во всѣ времена, и будетъ единый и общій всѣмъ какъ бы учитель и повелитель — Богъ, изобрѣтатель, судья и установитель этого закона. Кто ему не подчинится, тотъ отвергается самого себя и, призрѣвъ человѣческую природу, въ силу этого самаго понесетъ величайшія наказанія, даже въ томъ случаѣ, если онъ избѣжитъ другихъ мученій, которыя считаются таковыми“ *).

Такъ выражается Цицеронъ, въ ученіи коего римскій юридическій идеалъ воспринимаетъ въ себя элементы стоической философіи. Изъ позднѣйшихъ римскихъ стоиковъ, Сенека въ выраженіяхъ, чрезвычайно напоминающихъ Августина, говоритъ о противоположности Божескаго и человѣческаго царства. „Мы обнимаемъ мыслью два царства (*duas respublicas*). Одно великое и по истинѣ всѣмъ общее (*vere publicam*), въ которомъ содержатся боги и люди: въ немъ мы устремляемъ наши взоры не на тотъ или другой уголь, но солнцемъ измѣряемъ границы нашего государства.

*) Это мѣсто приведено у Лактанція *Institut. div.* VI, 8.

Другое царство есть то, къ которому мы принадлежимъ въ силу рожденія“ *). Императоръ Маркъ Аврелій, выражая нѣсколько иначе ту же самую мысль, возвѣщаетъ, что „человѣкъ есть гражданинъ вышняго города, по отношенію къ которому остальные города суть какъ бы отдѣльные дома“ **).

Въ идеѣ всемірнаго естественнаго права римскіе стоики сходятся съ римскими юристами, коихъ философскія воззрѣнія несомнѣнно носятъ на себѣ печать стоическаго вліянія. Мы не пишемъ изслѣдованія о *jus naturale* и не беремъ здѣсь рѣшать, чѣмъ римскіе юристы обязаны стоикамъ, и наоборотъ, на сколько римскіе стоики подверглись вліянію оригинальныхъ римскихъ воззрѣній на естественное право. Для нашей цѣли достаточно констатировать здѣсь тотъ въ высшей степени важный результатъ, что тѣ и другіе суть предшественники Августина, и что *философскій умозрительный элементъ римской юриспруденціи цѣликомъ укладывается въ рамки теократическаго идеала великаго отца церкви* ***).

VIII.

Церковь есть носительница идеи права, и лишь черезъ пріобщеніе къ ней государство становится сообществомъ права.

„Мы различаемъ въ земномъ царствѣ двѣ формы“, говоритъ Августинъ: „одна изъ нихъ являетъ въ себѣ собственное свое присутствіе, другая же служитъ своимъ присутствіемъ для обозначенія небеснаго царства; нѣкоторая часть земнаго царства стала образомъ небеснаго, ибо она свидѣтельствуетъ не о самой себѣ, а о другомъ и постольку рабствуетъ“. Эта часть земнаго царства, служащая небесному, относится къ послѣднему, какъ Агарь къ Саррѣ, какъ раба къ свободной ****).

*) Sen. De otio, 4, 1. Glaubt man hier nicht fast Augustin De Civitate Dei zu hören, восклицаетъ Целлеръ по поводу этихъ словъ Сенеки (Die Philosophie d. Gr. III, 1, изд. 3-е, стр. 296).

**) Заимствую эту цитату у Целлера т. III, отд. 1, стр. 302, примѣч. 1.

***) Пособіями при изученіи философскихъ воззрѣній римскихъ юристовъ послужили мнѣ въ особенности Voigt: Das jus naturale, т. I; Боголѣповъ: Общеправное право, и Hildenbrand: Gesch. u. Syst. d. Rechts- u. Staatsphilosophie.

****) De C. D. lib. XV, cap. 2.

Мнѣ кажется совершенно несостоятельнымъ предположеніе Гарнака, будто слова приведеннаго нами текста имѣють въ виду „градъ Божій въ его земномъ отраженіи“ *) (т.-е. земную церковь). Ибо, во-первыхъ, совершенно немыслимо, чтобы земная церковь, которая, по ученію Августина, уже здѣсь, на землѣ царствуетъ, олицетворялась для него рабскимъ образомъ Агари. Во-вторыхъ, сколько мнѣ извѣстно, въ *Civitas Dei* нельзя найти ни одного мѣста, въ которомъ подъ „земнымъ царствомъ“ (*civitas terrena*) подразумѣвалась бы земная церковь. Наконецъ, въ-третьихъ, ясное дѣло, что въ приведенномъ нами мѣстѣ небесное царство и та часть земного царства, которая ему служить, представляются, какъ два различные субъекта, изъ коихъ одинъ господствуетъ, а другой служить. Между тѣмъ царствіе Божіе въ состояніи вѣчнаго покоя и церковь земная, странствующая для Августина не два различные субъекта, а два различныхъ состоянія одного и того же субъекта **).

За невозможностью предположить, что приведенный текстъ относится къ земной церкви, ясное дѣло, что подъ земнымъ царствомъ, которое служить небесному, слѣдуетъ разумѣть вмѣстѣ съ Лѣнингомъ ***) христіанское государство ****). Изъ другихъ сочиненій Августина мы убѣждаемся, что образъ Агари вполне соотвѣтствуетъ представленію отца латинскаго христіанства о задачахъ и назначеніи христіанскаго государства. Всѣ люди должны служить Богу,—читаемъ мы въ трактатѣ „противъ Петиліана“. Но иначе служить частное лицо, иначе служить царь. Служеніе царское заключается въ томъ, чтобы сокрушать идоловъ *****) и издавать законы противъ нечестія *****)). Для этого царямъ и дана

*) Dogmengesch. т. III, стр. 138.

**) Ср. De C. D. lib. I, praefat.

***) Löning, Gesch. d. deutschen Kirchenrechts т. I, стр. 83.

****) Такъ же точно и іудейское царство, которое также служить граду Божію. См. De C. D. lib. IV, cap. 34. Ср. Dorner, Augustinus (Berlin 1873), стр. 300.

*****) Contra Petil. lib. II, cap. 92, § 210.

*****) Epist. CLXXXV, cap. 6, § 19.

власть свыше *). Самыя войны, которыя ведутся христіанскимъ государствомъ, должны служить, какъ мы уже говорили, религиозной цѣли **). Въ подчиненіи церкви заключается спасеніе государства, „ибо государство всего лучше устрояется и хранится, будучи основано и связано вѣрою и прочнымъ согласіемъ, когда всѣ любятъ общее благо; высшее же и истинное благо есть Богъ“ ***). Въ дѣлахъ вѣры церковь направляетъ дѣятельность государства: свѣтская власть должна выслушивать ея предписанія. „Ты посланъ ради пользы церкви“, пишетъ Августинъ къ усмирителю донатистовъ, трибуну Марцеллину. „Если ты не внимаешь просьбѣ друга, то послушай совѣта епископа. Впрочемъ, такъ какъ я говорю съ христіаниномъ, то я могу тебѣ сказать безъ гордости, что всего болѣе въ такомъ дѣлѣ (т.-е. въ вопросѣ о принудительныхъ мѣрахъ противъ еретиковъ) тебѣ подобаетъ слушаться приказаній епископа“ ****). Такъ же точно и въ письмѣ къ проконсулу Аpringію Августинъ даетъ понять, что проконсулъ, въ качествѣ сына церкви, долженъ подчиняться ея руководителю во всемъ томъ, что онъ предпринимаетъ противъ еретиковъ. Свѣтская власть не напрасно носитъ мечъ для наказанія злыхъ, а по тому самому она должна служить церкви, какъ орудіе для борьбы противъ враговъ послѣдней. „Что ты дѣлаешь“,—читаемъ мы въ томъ же письмѣ къ Аpringію,—„то дѣлаешь церковь, ради которой ты дѣйствуешь, будучи ея сыномъ“ *****). Развѣ пророчество св. Писанія не возвѣщаетъ, что всѣ цари и народы земные поклонятся Спасителю (Пс. LXX, II). Согласно пророчеству, которое подчинило свѣтскія власти Христу, церковь должна пользоваться ими для укрощенія неистовствъ еретиковъ: „итакъ, мы пользуемся этою властью церкви, которую Богъ обѣщаль и далъ ей“ *****). Вообще,

*) Contra Petil. lib. II, cap. 94, § 217.

**) См. цитату, приведенную въ нашемъ § V, изъ Epist. CXXXVIII, § 15.

***) Epist. CXXXVII, § 17.

****) Epist. CXXXIII, § 3.

*****) Epist. CXXXIV.

*** **) Epist. CV, §§ 5, 6.

вся теорія свѣтскаго принужденія противъ еретиковъ, развитая Августиномъ противъ донатистовъ, опирается на то предположеніе, что свѣтская власть дѣйствуетъ по порученію церкви. Исходя изъ этого предположенія совершенной католичности императора и вѣрности его ученію церкви, онъ пишетъ противъ донатистовъ: „императоры предписываютъ то же, что и Христось; ибо когда они предписываютъ добро, чрезъ нихъ повелѣваетъ Христось“ *). Вообще для Августина только то государство имѣетъ право на существованіе, которое полагаетъ свою цѣль не въ себѣ самомъ, а служить какъ бы символомъ и свидѣтельствомъ вышняго царствія; та часть земнаго царства, читаемъ мы въ *Civitas Dei*, которая служитъ Божескому царству, „установлена не ради самой себя, а ради обозначенія другого“ **).

Вообще для Августина въ высшей степени характеристично то, что *Civitas Dei*, т.-е. именно то его произведеніе, которое ставитъ себѣ спеціальной задачей трактовать о христіанскомъ обществѣ въ противоположность языческому, — касается отношеній церкви къ христіанскому государству мимоходомъ, и то лишь для того, чтобы констатировать рабскую зависимость послѣдняго отъ первой. Типиченъ здѣсь и образъ Агари, въ которомъ средневѣковая философія, идя по стопамъ Августина, любила олицетворять вообще рабское отношеніе всего человѣческаго, къ божественному порядку, представляемому Саррой (ср. извѣстную средневѣковую формулу: *philosophia—ancilla theologiae*).

Въ служеніи церкви государство находитъ истинное свое назначеніе. Съ этой именно точки зрѣнія Августинъ возражаетъ противъ языческаго воззрѣнія, которое видитъ въ христіанствѣ антигосударственное ученіе. Что такое все этическое ученіе христіанства, какъ не проповѣдь согласія? И что можетъ быть полезнѣе для государства, чѣмъ согласіе, объединяющее его гражданъ? Государство лишь до тѣхъ поръ остается государствомъ, пока въ немъ мнѣ-

*) Epist. CV. Ср. Reuter: August. Stud., стр. 145.

**) Lib. XV, cap. 2.

жество людей связаны между собою нѣкоторою связью согласія. Пусть тѣ, кто упрекаетъ христіанство въ ниспроверженіи основъ, дадутъ государству такихъ воиновъ, такихъ царей и правителей, какихъ требуетъ идеаль церкви, и тогда пусть посмѣютъ назвать христіанство антигосударственнымъ ученіемъ! Не лучше-ли признать, что христіанство, когда ему повинуются, есть великое спасеніе для государства *).

Объ отношеніи христіанскаго государства къ тысячелѣтнему царствію Христову Civitas Dei умалчиваетъ. Но мы знаемъ, что въ идеѣ тысячелѣтняго царства для Августина смѣшиваются черты духовнаго и свѣтскаго принудительнаго порядка. Мы знаемъ, что для достиженія того всенароднаго единства церкви, которое составляетъ характеристическій признакъ царствія Христова на землѣ, Августинъ, какъ это было высказано имъ противъ донатистовъ, считаетъ нужнымъ содѣйствіе свѣтскаго меча.

Мы знаемъ, наконецъ, какъ Августинъ понимаетъ пророчество псалмовъ о служеніи народовъ и царей Христу. Всѣмъ этимъ вполнѣ опредѣляется роль христіанскаго государства въ тысячелѣтнемъ царствіи, какъ послушнаго орудія въ рукахъ церкви, исполнителя ея предначертаній.

Хотячее въ средніе вѣка сравненіе церкви съ солнцемъ, а государства съ луною, заимствующей свѣтъ свой отъ солнца, а равнымъ образомъ и теорія двухъ мечей, свѣтскаго и духовнаго, дѣлающая церковь обладательницею того и другого, соотвѣтствуютъ вполнѣ мысли Августина, ибо средневѣковая теорія слѣдуетъ программѣ, формулированной уже въ пятомъ вѣкѣ отцомъ и родоначальникомъ латинскаго христіанства.

IX.

Въ „градѣ Божіемъ“ Августина ученіе о церковномъ авторитетѣ роднится съ міросозерцаніемъ Платона, и тео-

hist. CXXXVIII, §§ 10, 11, 15.

кратическій идеаль отца церкви насыщается римскими юридическими возрѣніями.

Подобно идеальному государству Платона, *Civitas Dei* хочетъ быть царствомъ сверхчувственной идеи. Если бы Платонъ видѣлъ,—читаемъ мы въ одномъ изъ раннихъ произведеній Августина,—какъ авторитетъ церкви обращаетъ цѣлые народы отъ служенія плоти и ея страстямъ къ единой божественной мудрости, отъ ложнаго и призрачнаго чувственного міра, гдѣ все течетъ и мѣняется, къ сверхчувственной и неизмѣнной истинѣ, отъ обманчиваго мнѣнія къ достовѣрному знанію и отъ многихъ земныхъ благъ къ единому небесному благу, то Платонъ безъ всякаго сомнѣнія увѣровалъ бы въ божественность такого авторитета *). Быть можетъ,—прибавимъ мы къ этому,—и римскіе юристы узнали бы въ *Civitas Dei* ихъ идеаль всемірнаго права и вѣчной, незыблемой божественной правды.

Во многихъ отношеніяхъ, конечно, ученіе о градѣ Божіемъ существенно отличается отъ римскаго идеала *jus naturale*. Жрецамъ языческаго права чужда идея возрожденія. Соотвѣтственно съ этимъ представленіе о естественномъ правѣ является у нихъ въ видѣ археологическаго воспоминанія о нѣкогда пережитомъ состояніи золотого вѣка,—объ утраченномъ прошедшемъ. Они констатируютъ ненормальность настоящаго въ сравненіи съ естественнымъ состояніемъ, но не имѣютъ силы, чтобы возвыситься надъ нимъ въ надеждѣ на лучшую дѣйствительность. Иное дѣло—Августинъ: для него то естественное состояніе, гдѣ всѣ свободны и всѣ равны подъ закономъ Божіимъ, есть идеаль грядущаго царства,—вѣчное будущее, имѣющее наступить чрезъ возрожденіе: ибо съ его христіанской точки зрѣнія истина должна сдѣлать всѣхъ свободными. Никто изъ римскихъ юристовъ, сколько мнѣ извѣстно, не говорилъ, чтобы рабство когда-либо должно было кончиться во времени, между тѣмъ для Августина оно есть принадлеж-

*) *De vera relig.*, cap. 3.

ность временнаго, грѣховнаго состоянія; съ уничтоженіемъ причины, уничтожается и послѣдствіе: рабство социальное упраздняется вмѣстѣ съ рабствомъ грѣховнымъ. И здѣсь на землѣ рабское состояніе, хотя и не упраздняется въ дѣйствительности, но просвѣтляется надеждою на будущее: рабъ не есть орудіе хозяйства, а братъ во Христѣ. Господа должны различать между своими сыновьями и свободными лишь въ отношеніи къ временнымъ благамъ, но одинаково заботиться о спасеніи души тѣхъ и другихъ *).

Теократическій идеаль Августина хочетъ быть заразъ и истинной философіей, и истиннымъ правомъ. Градъ Божій является здѣсь въ своей всемірно-исторической роли — наслѣдника греко-римскаго міра, носителя античной культуры и передаточной инстанціи между древностью и средними вѣками. Но само собою разумѣется, что всемірно-историческое значеніе Civitas Dei этимъ не исчерпывается. Элементы античной культуры въ ученіи Августина подчинены идеѣ царствія Божія, которая и составляетъ центральный, господствующій мотивъ въ міросозерцаніи великаго христіанскаго мыслителя.

Взоръ Августина обращенъ отъ земли, гдѣ все двоится и все разрушается, къ той горней дѣйствительности, гдѣ *все едино и цѣлостно*, гдѣ Богъ царствуетъ во святыхъ и избранныхъ, гдѣ тварь объединяется въ вѣчномъ покоѣ Творца. Августинъ разсматриваетъ и оцѣниваетъ все существующее въ отношеніи къ „вѣчному спокойствію порядка“; онъ относитъ все земное къ этой вѣчной, загробной цѣли. Этимъ и сообщается всему его ученію органическое единство живого цѣлаго, — единство системы, не смотря на всѣ его противорѣчія.

Противорѣчія эти, какъ намъ уже приходилось указывать, объясняются тѣмъ, что христіанство великаго отца церкви лишь наполовину одолѣло и претворило въ себѣ его язычество. Философъ-платонистъ, онъ не вполнѣ освобо-

*) De C. D. lib. XIX, cap. 16.

дился отъ Платонова дуализма и унаслѣдовалъ противорѣчія великаго философа древности. Преемникъ Цицерона и послѣдникъ римскихъ юристовъ, онъ не вполне преодолѣлъ въ себѣ римское язычество и привноситъ юридическія понятія въ представленіе благодатнаго царства. Царствіе Божіе, какъ оно представляется въ ученіи Августина, не примиряетъ съ собою человѣчества, которое не есть для него цѣль, а лишь средство. Оно торжествуетъ чрезъ уничтоженіе человѣческой свободы, чрезъ насильственное объединеніе людей. По отношенію къ человѣчеству оно есть единство отвлеченное и постольку внѣшнее, хотя религиозное настроеніе Августина и ищетъ единства внутренняго.

Разсматривая земную дѣйствительность съ точки зрѣнія этого отвлеченнаго идеала, Августинъ впадаетъ въ рядъ противорѣчій. Какъ только онъ спускается съ горнихъ высотъ вѣчной дѣйствительности въ земную область, все начинаетъ двоиться въ его глазахъ; земные контрасты обступаютъ его со всѣхъ сторонъ; мышленіе его воспроизводитъ всѣ эти контрасты, не будучи въ силахъ логически ихъ преодолѣть; ученіе его утрачиваетъ свою гармоническую цѣлостность; оно двоится...

Въ особенности поражаетъ насъ двойственность въ отношеніи Августина къ земной церкви. Земная церковь въ его ученіи относится къ церкви будущаго вѣка, какъ временное явленіе къ вѣчной идеѣ. Не забудемъ, что для Августина, какъ платониста, истинно сущее въ собственномъ смыслѣ слова есть лишь идеаль, идея, что все, что внѣ идеи, есть для него бытіе мнимое, миражъ и призракъ, что въ этомъ мірѣ для него, какъ и для Платона, — все полно противорѣчій. У него двѣ точки зрѣнія на земную дѣйствительность. Она *есть*, поскольку въ ней воплощается вѣчное божественное всеединство, универсальный божественный порядокъ; съ другой стороны она *не есть*, поскольку она отклоняется отъ этого вѣчнаго порядка ко злу и несовершенству. Она есть нѣчто прекрасное и благое, поскольку она воплощаетъ въ себѣ вѣчную идею, и вмѣстѣ съ

тѣмъ нѣчто несовершенное, не долженствующее быть, поскольку она ей не соотвѣтствуетъ. Такъ же точно и церковь земная нѣкоторымъ образомъ *есть*, поскольку она представляетъ собою церковь идеальную, абсолютную, вѣчное тѣло Христово; нѣкоторымъ же образомъ *не есть*, поскольку она заключаетъ въ себѣ элементъ земной, временный. Она нѣкоторымъ образомъ представляетъ идеальное единство будущаго вѣка и уже теперь есть царствіе Божіе, нѣкоторымъ же образомъ не представляетъ.

Въ этомъ заключается ключъ къ уразумѣнію противорѣчій Августина. Этимъ объясняется для насъ то различіе; которое онъ дѣлаетъ между тѣломъ Христовымъ истиннымъ и мнимымъ. Поскольку земная церковь заключаетъ въ себѣ вѣчное ядро избранниковъ, постольку она есть истинное тѣло Христово. Поскольку же составъ ея смѣшанъ, поскольку она заключаетъ въ себѣ *фиктивныхъ, мнимыхъ членовъ*, она есть *мнимое* тѣло Христово, *corpus simulatum*. Она существуетъ реальнымъ, дѣйствительнымъ образомъ только въ вѣчныхъ своихъ членахъ, т. е. въ избранныхъ; остальные же, т. е. плевелы, предназначенные къ сожженію, сообщаются съ ней лишь видимымъ, тѣлеснымъ образомъ. Но общеніе это есть миражъ: въ лицемѣрахъ *нѣтъ церкви*, а только видимость церкви. Нѣмецкіе критики основательно упрекаютъ Августина въ томъ, что, съ его точки зрѣнія, такъ какъ имена всѣхъ избранниковъ намъ неизвѣстны, то ни одинъ вѣрующій до конца жизни не можетъ знать, принадлежитъ-ли онъ дѣйствительно къ составу церкви или только видимымъ образомъ съ ней сообщается. Вѣрующій пребываетъ въ единствѣ видимой церкви, но никогда не знаетъ съ достовѣрностью, обладаетъ-ли онъ тѣмъ реальнымъ, внутреннимъ единствомъ мира и любви, которое одно спасаетъ. Онъ приобщается къ таинствамъ церковнымъ, но относительно таинствъ точка зрѣнія Августина опять двоятся. Таинства совершаются и внѣ церкви, — у еретиковъ и раскольниковъ; но внѣ церкви они суть внѣшніе знаки безъ реального содержанія, символы спасенія безъ самого спасенія. Да и въ предѣлахъ са-

мой видимою церквою ни одинъ изъ вѣрныхъ не знаетъ, обладаетъ-ли онъ въ Евхаристіи истиннымъ тѣломъ Христовымъ или только пустымъ, внѣшнимъ его знакомъ, ибо Августинъ различаетъ между таинствомъ тѣла Христова, которое одинаково всѣмъ доступно, и самую вещь, самимъ существомъ таинства, которымъ обладаютъ не всѣ приобщающіеся, а только избранные *).

Точка зрѣнія Августина относительно таинствъ колеблется. Онъ отстаиваетъ ихъ объективную природу: они сами по себѣ, независимо отъ человѣческихъ лицъ, ихъ совершающихъ и къ нимъ приобщающихся, исполнены объективнымъ божественнымъ содержаніемъ. Рядомъ съ этимъ Августинъ постоянно говоритъ объ нихъ, какъ о безразличныхъ внѣшнихъ знакахъ, какъ о временной оболочкѣ вѣчнаго содержанія, которое можетъ сообщаться и безъ нихъ. Извѣстно, что Августинъ примыкаетъ къ Кипріанову положенію, что *внѣ церкви (т. е. видимой церкви) нѣтъ спасенія*; онъ примыкаетъ къ ходячему въ то время мнѣнію, что некрещеный, хотя бы онъ былъ новорожденный младенецъ, не дожившій до крещенія, тѣмъ самымъ осуждается къ вѣчнымъ мукамъ. Между тѣмъ во многихъ сочиненіяхъ Августина говорится о спасеніи людей внѣ видимой церкви безъ таинствъ и даже безъ мученическихъ подвиговъ. Въ *Civitas Dei* причисляется къ сонму гражданъ вышняго города не только Іовъ,—идумеянинъ, жившій внѣ общенія съ еврейскимъ народомъ, т. е. съ видимою церковью того времени, — но и кумская сивилла, пророчествовавшая о Христѣ среди язычниковъ. „Вообще отъ начала рода человѣческаго всѣ тѣ, кто только вѣрилъ во Христа, и тѣ, кто когда-либо Его понималъ, тѣ, кто жили сообразно съ Его предписаніями благочестиво и праведно, когда бы они ни жили и гдѣ бы

*) Tract. XXVI in Johann. § 15. Ср. De C. D. lib. X, cap. 19 о видимыхъ жертвахъ,—таинствахъ, которыя суть лишь видимые знаки, символы той невидимой жертвы, которую мы приносимъ Богу въ сердцахъ нашихъ, и о совершенной жертвѣ Спасителя (ibid. с. 20), по отношенію къ которой всѣ остальные суть signa.

они ни находились,—безъ всякаго сомнѣнія Имъ спасены“. Всѣ эти ученія, очевидно, кореннымъ образомъ противорѣчатъ тому, что Августинъ училъ противъ донатистовъ, — что внѣ католическаго единства можно найти все кромѣ спасенія. На ряду съ мѣстами, гдѣ отрицается возможность единенія со Христомъ иначе, какъ черезъ посредство видимой церкви, мы находимъ у Августина многія другія, гдѣ церковь съ ея таинствами рассматривается лишь какъ временный, мѣняющийся покровъ вѣчнаго содержанія, земная оболочка вѣчнаго тѣла Христова, могущаго являться и внѣ ея.

Единство міросозерцанія Августина не въ его возрѣніи на эмпирическую дѣйствительность, а въ его идеалѣ, къ которому онъ относитъ все эмпирическое, временное, — въ идеѣ царствія Божія, осуществляющагося во всемъ. Земная церковь не въ силахъ вмѣстить въ себѣ этого вѣчнаго царствія во всей его полнотѣ. Она отчасти его вмѣщаетъ, отчасти же не вмѣщаетъ: земныя противоположности въ ней еще не примирены. Съ одной стороны идеалъ царствія Божія представляется отъ вѣка осуществленнымъ: Богъ вѣчно царствуетъ. Съ этой точки зрѣнія все земное, временное, — историческое, какъ такое, — представляется чѣмъ-то призрачнымъ, мнимымъ; съ другой стороны, царствіе Божіе наполняетъ собою временную дѣйствительность, раскрываясь въ ней постепенно, и постольку она представляется чѣмъ-то существеннымъ, реальнымъ. Единство божественнаго царствія въ порядкѣ времени раскрывается въ католическомъ единствѣ церкви, — слѣдовательно, внѣ католическаго единства спастись нельзя; но съ другой стороны, — оно не раскрывается во всей своей полнотѣ во временной церкви: слѣдовательно, внѣ ея спастись можно. Въ ученіи Августина мы находимъ двѣ непримиренныя крайности: аскетическую крайность — низведеніе всего земного, временнаго — и противоположную этому тенденцію — боготвореніе временныхъ формъ земной дѣйствительности, презрѣніе ко всему мірскому и возвеличеніе мірскаго, какъ божественнаго. Мысли-

тель, допускающій возможность спасенія внѣ временной церкви, признаетъ за ней однако право принужденія противъ лицъ, внѣ ея находящихся, *ради ихъ спасенія* и видитъ въ свѣтскомъ насиліи проявленіе божественной любви.

Все это, конечно, не личныя только противорѣчія Августина, а объективныя противорѣчія той эпохи, перешедшія цѣликомъ въ средневѣковое католичество. Церковь—царство не отъ міра сего—въ эпоху Августина не только охраняетъ мірское единство (въ этомъ не было бы еще никакого противорѣчія), но отчасти замѣняетъ его собою, облекаясь въ государство и отправляя его функции. Это двоякое отношеніе церкви къ міру еще болѣе рѣзкимъ образомъ выражается въ средневѣковомъ католичествѣ, которое грѣшитъ сразу и отсѣченіемъ клира отъ міра и сліяніемъ духовнаго съ мірскимъ.

И не смотря на всѣ эти противорѣчія, ученіе Августина должно быть признано системой, потому что оно отъ начала до конца проникнуто единымъ теократическимъ принципомъ, единой тенденціей. Мы повторяемъ,—исторія чело-вѣческой мысли не знаетъ ученія безукоризненно логическаго; и если только слово „система“ имѣетъ какой-нибудь опредѣленный смыслъ, то мы должны называть имъ всякое ученіе, проникнутое единой идеей, единымъ принципомъ, каковы бы ни были противорѣчія *при проведеніи послѣдняю*. Если ученіе Августина не есть система, какъ это утверждаютъ Рейтеръ и Гарнакъ, то я, признаться, не знаю, какое другое ученіе заслуживаетъ этого названія.

Основные принципы ученія Августина залегли въ основу средневѣковой католической теократіи. Единство строя все-ленной, космическое значеніе царствія Божія, объективность и универсальность его Божественной основы, значеніе благодати, какъ организующаго соціального принципа, власть церкви надъ міромъ, — всѣ эти мысли Августинова ученія должны быть разсматриваемы, какъ необходимыя предпо-

ложенія средневѣкового теократическаго міровоззрѣнія. „Градъ Божій“ есть тотъ идеальный планъ, программа къ осуществленію которой стремится средневѣковое католичество.

И тѣмъ не менѣе мы можемъ констатировать въ ученіи великаго отца церкви элементы антикатолическіе и антиіерархическіе, благодаря которымъ всѣ антиклерикальныя движенія среднихъ вѣковъ и новаго времени въ большей или меньшей степени вдохновляются мыслями Августина и пользуются его ученіемъ, какъ оружіемъ для борьбы противъ римской церкви. Задача нашего изслѣдованія не можетъ считаться вполнѣ исчерпанною до тѣхъ поръ, пока мы хотя бы въ общихъ чертахъ не отвѣтимъ на вопросъ, — какъ могъ Августинъ быть зародкомъ родоначальникомъ католичества и протестантства, отцомъ латинской теократіи и предтечею евангелическаго христіанства?

Отвѣтъ на это уже подготовленъ всѣмъ нашимъ предшествующимъ изложеніемъ. Двойственность въ ученіи Августина о видимой церкви, на которую мы указывали, находится въ тѣснѣйшей связи съ его ученіемъ о благодати, спасающей по предопредѣленію. Послѣднее заключаетъ въ себѣ два ряда возможныхъ послѣдствій по отношенію къ земной церкви. Какъ воплощеніе абсолютной, всесильной благодати, церковь сама всесильна и обладаетъ всякою властью на землѣ. Съ другой стороны, видимая церковь есть лишь временное явленіе благодати. По своей вѣчной природѣ благодать не связана съ историческими формами временной дѣйствительности. Какъ вѣчное содержаніе она не укладывается въ рамки земнаго христіанскаго общества и постоянно разрываетъ этотъ свой временный покровъ. Она есть сила, дѣйствующая всегда и всюду; она и *помимо исторической церкви спасаетъ людей, гдѣ хочетъ и какъ хочетъ.*

Видимая церковь то возвеличивается, какъ воплощеніе и царство благодати, то, напротивъ, низводится на степень ея временной оболочки, безъ коей благодать обходится.

Эта двойственность въ отношеніи Августина къ видимой церкви и дѣлаетъ его отцомъ западнаго христіанства въ обоихъ его развѣтвленіяхъ. Всесильная благодать, какъ организующее начало, коей идеальнымъ воплощеніемъ служитъ всесильный соціальный организмъ Христовъ, есть католическій принципъ. Съ другой стороны, благодать, спасающая людей помимо человѣческихъ посредниковъ, помимо іерархіи и таинствъ земной церкви, есть именно тотъ элементъ въ ученіи Августина, который дѣлаетъ его родоначальникомъ всѣхъ протестантскихъ ученій.

Благодать, какъ единящее начало, есть принципъ и основа церковной организаціи. И съ другой стороны, ученіе о благодати въ томъ несовершенномъ видѣ, въ какомъ оно формулировано Августиномъ, представляетъ собою рядъ разрушительныхъ послѣдствій для церкви и церковной жизни. Ученіе, представляющее спасеніе одностороннимъ актомъ благодати, дѣйствующей по предопредѣленію, умаляетъ значеніе всего историческаго, временнаго. Упраздняя человѣческую свободу, оно усыпляетъ и умерщвляетъ энергію человѣческой воли.

По отношенію къ латинскому христіанству августинизмъ есть лишь олинъ изъ элементовъ и далеко не исчерпываетъ его собою. Христіанство это, практическое по преимуществу, требуетъ отъ человѣка дѣятельности. Оно усвоетъ себѣ архитектурный планъ „града Божія“, начертанный Августиномъ, но хочетъ сдѣлать въ немъ человѣка работникомъ и строителемъ. Для него не довольно одного предвѣчнаго акта, въ которомъ Богъ совершилъ спасеніе человѣка: оно ставитъ спасеніе въ зависимость также и отъ дѣлъ, совершенныхъ во времени, отъ видимой церкви, какъ *дѣла* Христова, и отъ дѣлъ индивидуальной человѣческой свободы. Иначе говоря, августинизмъ въ римскомъ католичествѣ уравнивается пелагіанскими принципами, которые возрождаются въ ученіи средневѣковыхъ богослововъ о дѣлахъ и заслугахъ.

Въ ученіи Августина становится передъ церковью идеаль

царствія Божія, какъ совершеннаго единства. Этотъ единый идеаль въ гораздо большей степени, чѣмъ ученіе о видимой церкви, которое двоится,—дѣлаетъ его отцомъ средневѣкового латинства.

На порогѣ среднихъ вѣковъ теократическій идеаль западной церкви подвергается всестороннему испытанію, сталкиваясь съ самыми разнообразными противниками. Отрицаніе противопоставляется ему то въ формѣ умозрительной, то въ формѣ практической: ему приходится бороться заразъ и противъ стихійнаго міросозерцанія Востока и противъ индивидуалистическихъ теченій Запада. Противъ него ополчаются всѣ центробѣжныя силы, какія только есть въ тогдашнемъ обществѣ и въ человѣческомъ обществѣ всѣхъ вѣковъ: самодовлѣющая личность, самодовлѣющая община и національность. Противъ него возстаетъ самодовлѣющее „земное царство“ римскихъ язычниковъ. Церковь вступаетъ въ средніе вѣка, искушенная во всякаго рода борьбѣ. И всѣмъ этимъ противникамъ „градъ Божій“ противопоставляется, какъ умозрительная система, какъ правовой порядокъ и какъ религиозный идеаль. Удивительное сочетаніе разнородныхъ элементовъ въ одномъ ученіи и разнообразныхъ даровъ въ одной личности! Въ Августинѣ насъ поражаетъ та необычайная гибкость латинскаго генія, которая находитъ оружіе противъ всякаго рода отрицанія и легко приспособляется ко всевозможнымъ историческимъ положеніямъ, та желѣзная энергія мысли и воли, которая не останавливается ни передъ какими препятствіями при проведеніи единой тенденціи въ теоріи и въ практикѣ, тотъ широкій універсализмъ, который прежде всего враждуетъ противъ всякаго рода партикуляристическихъ стремленій и умѣетъ торжествовать надъ ними. Это тѣ самыя качества, благодаря которымъ Римъ могъ еще разъ завоевать западный міръ, и латинская цивилизація могла восторжествовать надъ германскимъ варварствомъ.

Кн. Евгений Трубецкой.

Гёксли какъ представитель современнаго научнаго міровоззрѣнія.

V *).

Автоматизмъ животныхъ.—Что такое сознание?—Свобода воли.—Высшія животныя какъ агрегаты.—Всеобщность жизни.

Итакъ человѣкъ долженъ быть поставленъ въ одномъ общемъ ряду со всѣми другими живыми существами; онъ—лишь одна изъ безчисленныхъ формъ жизни, существующихъ въ настоящее время на земномъ шарѣ, лишь послѣднее звено жизненной цѣпи, звено болѣе другихъ совершенное, но по роду не отличное отъ другихъ звеньевъ той же цѣпи. А если это такъ, то къ нему должно быть примѣнимо все то, что примѣнимо къ другимъ живымъ существамъ.

Можетъ показаться маловажнымъ допущеніе, что тупая жизнедѣятельность гриба или фораминиферы составляетъ свойство ихъ протоплазмы и является прямымъ слѣдствіемъ природы той матеріи, изъ которой они состоятъ. Но если, какъ было доказано, ихъ протоплазма существеннымъ образомъ тождественна съ протоплазмой любого животнаго, въ томъ числѣ и человѣка, и чрезвычайно легко превращается въ послѣднюю, то нѣтъ никакого логическаго препятствія для перехода отъ такого допущенія къ дальнѣйшему признанію, что съ одинаковымъ правомъ всѣ жизненныя дѣйствія

*) Окончаніе. См. книга 12 и 13.

могутъ быть названы результатомъ молекулярныхъ силъ протоплазмы, ихъ проявляющей. А если такъ, то справедливо и то, что всякаго рода мысли, желанія и чувства, словомъ всё состоянiя сознанiя, составляютъ выраженiе молекулярныхъ измѣненiй въ этой жизненной матерiи, служащей источникомъ всѣхъ другихъ нашихъ жизненныхъ явленiй. Мы становимся такимъ образомъ на первую ступень той лѣстницы, которая, по мнѣнiю большинства, ведетъ, въ противоположность лѣстницѣ Иакова, къ антиподамъ неба.

Вопросъ объ отношенiи сознанiя къ физическимъ процессамъ жизни на столько важенъ, что заслуживаетъ особаго вниманiя.

Вѣрность той идеи, что физическiе процессы жизни объяснимы тѣмъ же самымъ путемъ, какъ другiя физическiя явленiя, и что слѣдовательно живое тѣло есть механизмъ, въ приложенiи къ извѣстнымъ классамъ жизненныхъ дѣйствiй была доказана еще въ 17-омъ столѣтiи. Получивъ твердую опору въ безспорномъ фактѣ, это понятiе съ тѣхъ поръ не только успѣшно отражало всё дѣлаемая на него нападенiя, но и постепенно возрастало въ своей силѣ и широтѣ приложенiя, пока наконецъ не составило въ настоящее время основного положенiя и смысла всей доктрины научной физиологiи.

Рядъ положенiй, составляющихъ основу и сущность современной физиологiи нервной системы, вполне выраженъ и иллюстрированъ уже въ сочиненiяхъ великаго современника Гарвея,—человѣка, занимающаго безспорное мѣсто не только среди свѣтилъ философи, но и среди величайшихъ и оригинальнѣйшихъ математиковъ, и въ то же время достойнаго занять мѣсто среди великихъ и оригинальныхъ физиологовъ, сдѣлавшаго по крайней мѣрѣ для физиологiи чувства и движенiя то же, что Гарвей для кровообращенiя. Этотъ человѣкъ былъ Рене Декартъ.

Декартъ не былъ простымъ умозрительнымъ философомъ, какъ о немъ думаютъ; это былъ человѣкъ, который зналъ всё факты анатомiи и физиологiи, какiе можно было знать

въ его время. Это былъ неутомимый разсѣкатель труповъ и наблюдатель; и, говорятъ, когда одинъ посѣтитель просилъ Декарта показать ему свою бібліотеку, Декартъ привелъ его въ комнату, назначенную для диссекцій и наполненную объектами изслѣдованія. „Вотъ моя бібліотека“,—сказалъ онъ.

Духъ тѣхъ отдѣловъ, въ которыхъ Декартъ развиваетъ указанные принципы, совершенно тотъ же, что и духъ далеко ушедшей впередъ физиологіи настоящаго времени; все, что нужно, чтобы сдѣлать ихъ согласными съ современной физиологіей и по формѣ,—это отрѣшиться отъ его представлений о нервахъ въ видѣ трубокъ, о подвижной матеріи животныхъ духовъ, о роли шишковидной железы и т. под. и выразить детали работы животной машины на современномъ языкѣ и съ помощью современныхъ воззрѣній.

Тогда мы получимъ слѣдующій рядъ положеній, составляющихъ основу современной физиологіи нервной системы:

1. *Мозгъ есть органъ ощущенія, мысли и эмоціи; т.-е. извѣстныя измѣненія въ состояніи вещества этого органа неизмѣнно предшествуютъ состоянію сознанія, обозначаемому каждымъ изъ этихъ терминовъ* (ср. *Principes de la Philosophie* § 169. *Les Passions de l'Ame*, article XXXIII).

2. *Движенія животныхъ зависятъ отъ измѣненія формы мускуловъ, дѣлающихся короче и толще; такое измѣненіе формы возникаетъ въ мускулъ вслѣдствіе движенія субстанціи, находящейся въ нервахъ, идущихъ къ мускулу* (*Pass. d. l'Ame*, art. VII).

3. *Ощущенія животныхъ зависятъ отъ движенія субстанціи нервовъ, соединяющихъ органы чувствъ съ мозгомъ* (loc. cit. и *Dioptrique*, discours quatrième).

4. *Движеніе вещества чувствующаго нерва можетъ быть передано черезъ мозгъ въ двигательные нервы и вслѣдствіе этого обусловитъ сокращеніе мускуловъ, въ которыхъ распределяются эти двигательные нервы; и такой рефлексъ движенія съ чувствующаго нерва на двигательный можетъ совершаться помимо воли, или даже въ противоположность ей* (*Pass. d. l'Ame*, art. XXXVI, art. XIII).

5. *Движеніе какой-либо данной части вещества мозга, возбужденное движеніемъ чувствующаго нерва, оставляетъ въ этой частѣ*

способность легко приводиться въ движеніе точно такимъ же образомъ. Все, что воспроизводитъ движеніе, вызываетъ и соединенное съ нимъ чувствованіе. Въ этомъ заключается физическій механизмъ памяти (Pass. d. l'Аme, art. XLII). (Современныя теоріи физическихъ условій памяти не отличаются по существу своему отъ теоріи Декарта).

Изъ этихъ положеній Декартъ вывелъ свою доктрину, которой придавалъ большое значеніе, что животныя суть лишь машины или автоматы, лишенные не только разума, но и всякаго рода сознанія.

Ходъ декартовскаго доказательства совершенно ясенъ. Его исходнымъ пунктомъ служить рефлективное дѣйствіе челоѣка, тотъ несомнѣнный фактъ, что въ насъ самихъ координированныя, цѣлесообразныя дѣйствія могутъ совершаться помимо сознанія или воли, и даже въ противность ей. Если же дѣйствія, до извѣстной степени сложныя, могутъ совершаться чисто механически, то почему дѣйствія, еще болѣе сложныя, не могутъ быть результатомъ механизма болѣе тонкаго? Какое существуетъ доказательство, что животныя представляютъ собою что-либо иное, чѣмъ болѣе высокую породу маріонетокъ, которыя ѣдятъ безъ удовольствія, кричатъ безъ боли, ничего не желаютъ, ничего не знаютъ и лишь симулируютъ сознательность?

Должно напередъ замѣтить, что нѣтъ ровно никакой возможности безспорно доказать присутствіе или отсутствіе сознанія въ чемъ-либо, кромѣ нашего собственнаго мозга, хотя, по аналогіи, мы и имѣемъ право допускать его наличность въ другихъ существахъ.

Однако гипотеза Декарта во всемъ своемъ объемѣ принята быть не можетъ.

Правда, физиологическія изслѣдованія надъ животными съ отнятыми полушаріями или перерѣзаннымъ спиннымъ мозгомъ, равно какъ и клиническія наблюденія надъ людьми съ пораненнымъ головнымъ мозгомъ, точно такъ же явленія сомнамбулизма и т. под. подтверждаютъ, что движенія, носящія видимый характеръ сознательныхъ, могутъ совершать-

ся безъ сознанія, и что слѣдовательно Декартъ въ первой половинѣ своего положенія, касающейся автоматичности животныхъ, былъ совершенно правъ. Тѣмъ не менѣ доктрина непрерывности слишкомъ хорошо установлена, чтобы можно было полагать, что какое-либо сложное естественное явленіе могло появиться внезапно, безъ предшествующихъ болѣ простыхъ видоизмѣненій; и требуются весьма сильныя аргументы для доказательства, что такія сложныя явленія, какъ явленія сознанія, впервые появляются въ человѣкѣ. Мы знаемъ, что въ индивидуальномъ человѣкѣ сознаніе возрастаетъ отъ тусклаго мерцанія до своего полнаго свѣта, будемъ-ли мы разсматривать подрастающаго ребенка, или взрослого, пробуждающагося отъ сна или обморока. Мы знаемъ далѣе, что низшія животныя обладаютъ, хотя и менѣ развитою, той частью мозга, которую мы имѣемъ полное основаніе считать органомъ сознанія въ человѣкѣ; и такъ какъ, въ другихъ случаяхъ, функція и органъ являются пропорціональными, то мы имѣемъ право заключить, что то же имѣетъ мѣсто и по отношенію къ мозгу, и что животныя, хотя они и не могутъ обладать интенсивностью нашего сознанія, однако обладаютъ сознаніемъ, которое болѣе или менѣ ясно предобразуетъ наше собственное.

Но хотя и есть такимъ образомъ основаніе расходиться съ гипотезой Декарта, что животныя суть безсознательныя машины, отсюда не слѣдуетъ однако, чтобы онъ ошибался, принимая ихъ за автоматъ. Они могутъ быть автоматами болѣе или менѣ сознательными, чувствующими; они могутъ быть машинами, нѣкоторая часть которыхъ (нервная система) не только приводитъ остальные части въ движеніе и координируетъ послѣднія соотвѣтственно измѣненіямъ въ окружающихъ тѣлахъ, но и снабжена еще спеціальнымъ аппаратомъ, функція котораго состоитъ въ вызваніи къ существованію тѣхъ состояній сознанія, которыя носятъ названіе ощущеній, эмоцій и идей. Такой общепринятый взглядъ служитъ лучшимъ выраженіемъ фактовъ, извѣстныхъ въ настоящее время.

Что же такое сознание?

Какъ не трудно убѣдиться, то, что при отсутствіи знанія физиологіи ощущенія мы называемъ причиной извѣстнаго ощущенія, на примѣръ какого-либо запаха, и обозначаемъ какъ пахучій объектъ, таково лишь посредственно—въ силу того, что этотъ объектъ отдѣляетъ частицы, производящія нѣкоторый родъ движенія въ органѣ чувства. Органъ чувства въ свою очередь только посредствующая причина, такъ какъ онъ производитъ молекулярное измѣненіе въ нервномъ волокнѣ; это послѣднее также только посредствующая причина ощущенія, зависящаго отъ того измѣненія, которое оно возбуждаетъ въ сенсоріумѣ—извѣстной части мозга.

Каковы бы ни были видимыя различія между чувствующими аппаратами, всѣ они носятъ извѣстный общій характеръ. Каждый состоитъ изъ отдѣла воспринимающаго, отдѣла передаточнаго и отдѣла чувствующаго. Существенная часть перваго есть эпителий, второго — нервныя волокна, третьяго—часть мозга; ощущеніе всегда есть слѣдствіе нѣ котораго рода движенія, возбужденнаго въ отдѣлѣ воспринимающемъ и посланнаго чрезъ передаточный къ чувствующему отдѣлу чувствующаго аппарата.

Органъ чувства, нервъ и сенсоріумъ, взятые вмѣстѣ, составляютъ чувствующій аппаратъ. Они составляютъ толщу той стѣны, которая раздѣляетъ духъ, представленный въ данномъ случаѣ ощущеніемъ, положимъ, мускуснаго запаха, и объектъ, представленный частицей, находящейся въ соприкосновеніи съ обонятельнымъ эпителиемъ.

Должно замѣтить, что эта стѣна и внѣшній міръ—одной природы. Все, что составляетъ то и другое, можно выразить въ терминахъ матеріи и движенія. Всѣ измѣненія, совершающіяся въ чувствующемъ аппаратѣ, составляютъ продолженіе и сходны съ тѣми, которыя совершаются во внѣшнемъ мірѣ. Но съ сенсоріумомъ матерія и движеніе прекращаются, и начинаются явленія другого порядка—нематеріальныя состоянія сознания.

Какъ же должно понимать отношеніе между матеріальными явленіями и нематеріальными?

Это—метафизическая проблема проблемъ, и рѣшенія, которыя для ней представлялись, послужили краугольными камнями для различныхъ системъ философіи.

Мы имѣемъ три совершенно непримиримыхъ между собою рѣшенія загадки.

Первое—то, что существуетъ нематеріальная субстанція духа, и она подвергается дѣйствию со стороны сенсоріума такимъ образомъ, что возникаетъ ощущение.

Второе—что ощущение есть прямое слѣдствіе способа движенія сенсоріума, возникающее безо всякаго посредства какой-либо духовной субстанціи.

Третье—что ощущение не составляетъ ни прямого, ни косвеннаго слѣдствія способа движенія сенсоріума, но имѣетъ независимую причину. Собственно говоря, оно есть такимъ образомъ не слѣдствіе движенія сенсоріума, но явленіе ему сопутствующее.

Такъ какъ ни одна изъ этихъ гипотезъ не допускаетъ и тѣни доказательства, то, пожалуй, излишне будетъ говорить, что каждая изъ нихъ находила ревностныхъ приверженцевъ и страстныхъ защитниковъ. Ни про одну изъ нихъ нельзя сказать, чтобы она была непонятна, или чтобы ея невозможность могла быть доказана на апріорныхъ основаніяхъ.

Разсмотримъ напр. первую: нематеріальная субстанція вполне понятна. Въ самомъ дѣлѣ очевидно, что, если бы мы не имѣли никакихъ другихъ чувствъ кромѣ обонянія и слуха, матеріальная субстанція была бы для насъ непонятна. Мы могли бы имѣть представленіе времени, но не могли бы имѣть никакого представленія протяженія, сопротивленія, движенія. А безъ этихъ послѣднихъ идея матеріи образована быть не можетъ. Все наше знаніе ограничивалось бы знаніемъ измѣненія въ послѣдовательности нематеріальныхъ явленій. Но если нематеріальная субстанція можетъ существовать, она можетъ обладать нѣкоторыми понятными для

нась свойствами, и ощущение можетъ составлять одно изъ нихъ. Всѣ эти положенія можно утверждать съ полной діалектической безопасностью, ибо они опровергнуты быть не могутъ; и однако ни малѣйшей доли доказательной очевидности нельзя привести въ пользу существованія нематеріальной субстанціи.

Что касается второй гипотезы, то она, конечно, не можетъ быть непонятна, и слѣдовательно то, что ощущение составляетъ прямое слѣдствіе извѣстныхъ тѣлесныхъ движеній, можетъ быть вѣрно. Предположить это такъ же легко, какъ и предположить, согласно съ первой гипотезой, что тѣлесное движеніе дѣйствуетъ на нематеріальную субстанцію. Но ни то, ни другое недоступно доказательству.

Третья гипотеза—такъ какъ логика индукціи ни въ какомъ случаѣ не способна доказать, что явленія, повидимому стояція въ отношеніи причины и слѣдствія, не могутъ быть оба слѣдствіями нѣкоторой общей причины — также застрахована отъ опроверженія, хотя и такъ же недоступна доказательству, какъ и двѣ первыя.

„По моему личному мнѣнію,—говоритъ Гёксли,—ни на одну изъ этихъ спекуляцій нельзя смотрѣть серьезно иначе, какъ на болѣе или менѣе подходящую гипотезу. Но если я долженъ выбрать одну изъ нихъ, я беру въ руководство «законъ экономіи» и выбираю наиболѣе простую, а именно, что ощущение есть прямое слѣдствіе способа движенія сенсоріума“.

Конечно, можно сказать, что тутъ нѣтъ ни малѣйшаго объясненія ощущенія; но развѣ ббльшая премудрость сказать, что ощущение есть активная дѣятельность (о которой мы ничего не знаемъ) духовной субстанціи (о которой мы также ничего не знаемъ)? Или развѣ мы выигрываемъ что-либо, говоря, что Божество заставляетъ ощущение возникать въ нашей душѣ непосредственно послѣ того, какъ оно заставило частицы сенсоріума двигаться извѣстнымъ образомъ? Въ дѣйствительности, ощущение есть интуиція, часть непосредственнаго знанія. Какъ таковая, оно есть конечный и необъяснимый фактъ; все, что мы можемъ надѣяться найти

относительно его, и что дѣйствительно стоитъ искать, это его отношеніе къ другимъ естественнымъ фактамъ. Это отношеніе достаточно выражается для всѣхъ практическихъ цѣлей, если сказать, что ощущеніе есть неизмѣнное послѣдующее извѣстныхъ измѣненій въ сенсоріумѣ, или другими словами, что, поскольку мы знаемъ, измѣненіе въ сенсоріумѣ есть причина ощущенія.

По такой гипотезѣ ощущеніе есть продуктъ чувствующаго аппарата, обусловленный извѣстнаго рода движеніями, вызванными въ немъ внѣшними импульсами. Чувствующие аппараты—это фабрики, изъ которыхъ каждая съ одной стороны получаетъ сырые матеріалы сходнаго рода, именно различнаго рода движенія, между тѣмъ какъ съ другой даетъ специальный продуктъ—ощущеніе, составляющее характерный для нея родъ ощущенія.

Что извѣстное соотношеніе между механическимъ движеніемъ и сознаниемъ существуетъ,—это такъ ясно, какъ только можетъ быть; это заставляетъ думать даже, что сознание и молекулярное дѣйствіе могутъ быть выражаемы одно въ терминахъ другого. Предположимъ, что полюсы электрической батареи соединены платиновой проволокой. Извѣстная интенсивность тока производитъ въ сознаниі наблюдателя то состояніе, которое мы называемъ „темнокраснымъ свѣтомъ“; немного большая—другое состояніе, которое мы называемъ „ярkokраснымъ свѣтомъ“; интенсивность тока возрастаетъ, и свѣтъ дѣлается бѣлымъ; наконецъ, онъ дѣлается ослѣпительнымъ, и возникаетъ новое состояніе сознания, которое мы называемъ болью. Разъ дана та же самая проволока и тотъ же самый нервный аппаратъ, и величина электрической силы, необходимая для произведенія этихъ различныхъ состояній сознания, будетъ та же самая, какъ бы часто экспериментъ ни повторялся. И какъ электрическая сила, свѣтовые волны и нервныя колебанія, обусловленные дѣйствіемъ свѣтовыхъ волнъ на ретину, суть выраженія молекулярныхъ измѣненій, происходящихъ въ элементахъ батареи, такъ сознание есть, въ томъ же смыслѣ, выраженіе мо-

лекулярныхъ измѣненій, происходящихъ въ нервномъ веществѣ, представляющемъ собою органъ сознанія.

Что сознаніе имѣетъ соотношеніе съ молекулярными измѣненіями въ органѣ сознанія, что извѣстный способъ движенія нервной системы непосредственно предшествуетъ извѣстному состоянію сознанія, — это есть такимъ образомъ безспорная истина. Можетъ-ли быть понята природа такого соотношенія, — это совершенно другой вопросъ. Передъ нами, по всей видимости, то соотношеніе явленій, которое мы называемъ причиной и дѣйствіемъ, и всѣ кромѣ сторонниковъ „окказионализма“ или доктрины „предустановленной гармоніи“ (если таковыя теперь существуютъ) должны согласиться, что мы имѣемъ такое же основаніе смотрѣть на способъ движенія нервной системы, какъ на причину состоянія сознанія, какое имѣемъ для того, чтобы смотрѣть на какое-либо явленіе, какъ на причину другого. Но если кто могъ когда-либо составить себѣ хотя бы самое слабое понятіе о томъ, какимъ образомъ причина производитъ свое дѣйствіе, то ему можно только позавидовать. Вообразимъ самый простой случай. Предположимъ, что движущійся шаръ ударяетъ въ другой шаръ, находящійся въ покоѣ. Мы прекрасно знаемъ, какъ фактъ, что движущійся шаръ сообщитъ часть своего движенія шару, находящемуся въ покоѣ, и что движеніе обоихъ шаровъ послѣ столкновенія находится въ точномъ соотношеніи съ массами обоихъ шаровъ и количествомъ движенія перваго. Но какъ это происходитъ? Какимъ образомъ можемъ мы понять, что *живая сила* перваго шара переходитъ во второй? Должно сознаться, что относительно того, что происходитъ въ этомъ случаѣ, можно составить себѣ понятіе не болѣе, чѣмъ о томъ, что происходитъ, когда движеніе частицъ нашего нервного вещества, вызваннаго ударомъ подобнаго же шара, даетъ начало тому состоянію сознанія, которое мы называемъ болью. Въ конечномъ анализѣ все не постижимо, и дѣло науки состоитъ лишь въ томъ, чтобы свести основныя непостижимости къ числу возможно наименьшему.

Итакъ можно признать, что молекулярныя измѣненія въ мозгѣ служатъ причинами всѣхъ состояній сознанія животныхъ.

Есть-ли указаніе на то, что эти состоянія сознанія могутъ, въ свою очередь, служить причиной тѣхъ молекулярныхъ измѣненій, которыя производятъ мускульныя движенія?

Такихъ указаній мы не находимъ.

Лягушка ходитъ, прыгаетъ, плаваетъ и т. д. точно такъ же хорошо при отсутствіи сознанія, а слѣдовательно и при отсутствіи воли, какъ и съ ними; и если лягушка въ своемъ естественномъ состояніи обладаетъ чѣмъ-либо, соотвѣтствующимъ тому, что мы называемъ волей, то нѣтъ никакого основанія полагать, что послѣдняя представляетъ собою что-либо иное, чѣмъ сопутствующее явленіе молекулярныхъ измѣненій мозга, образующихъ часть ряда, состоящаго въ произведеніи движенія.

Сознаніе животныхъ является въ отношеніи къ механизму ихъ тѣла просто побочнымъ продуктомъ его дѣйствія, точно такъ же лишеннымъ способности измѣнять это дѣйствіе, какъ свистъ пара, сопровождающій работу локомотива, не можетъ оказывать вліянія на его ходъ. Ихъ воля, если они имѣютъ какую-либо волю, есть эмоція, указывающая на физическія измѣненія, а не причина такихъ измѣненій.

Однако такой взглядъ на отношеніе состояній сознанія къ молекулярнымъ измѣненіямъ въ мозгу — *психозовъ къ неврозамъ* — не мѣшаетъ намъ приписывать животнымъ свободу воли.

Дѣйствующій свободенъ тогда, когда ничто не мѣшаетъ ему дѣлать то, что онъ хочетъ. Если борзая гонится за зайцемъ, она дѣйствуетъ свободно, ибо ея дѣйствіе находится въ полномъ согласіи съ ея сильнымъ желаніемъ поймать зайца; если же ее удерживаетъ свора, — она не свободна, такъ какъ внѣшняя сила мѣшаетъ ей слѣдовать своей склонности. И то, что мы приписываемъ борзой свободу въ первомъ случаѣ, никоимъ образомъ не мѣшаетъ смотрѣть на нее какъ на машину, пущенную въ погоню за зайцемъ,

въ которой въ то же время дѣйствіе свѣтовыхъ лучей, исходящихъ отъ зайца, на ея глаза, а черезъ нихъ на мозгъ, обусловливаетъ желаніе схватить дичь. Однако ея желанія совершенно не входятъ въ причинную связь ея дѣйствій.

Аргументація, приложимая къ животнымъ, имѣетъ одинаковую силу и по отношенію къ людямъ; и слѣдовательно намъ приходится признать, что всѣ состоянія нашего сознанія непосредственно обусловлены молекулярными измѣненіями вещества мозга. И по отношенію къ людямъ, точно такъ же, какъ по отношенію къ животнымъ, нѣтъ никакого доказательства, чтобы какое-либо состояніе сознанія было причиной измѣненія въ движеніи матеріи организма. Отсюда слѣдуетъ, что наши душевныя состоянія суть лишь символы въ сознаніи тѣхъ измѣненій, которыя автоматически совершаются въ организмъ; и что чувствованіе, называемое волей, не есть причина произвольнаго акта, но только символъ того состоянія мозга, которое служитъ непосредственной причиной такого акта. Мы — сознательные автоматы, обладающіе свободной волей въ томъ единственно понятномъ смыслѣ этого много разъ злоупотреблявшагося термина, что мы во многихъ отношеніяхъ способны дѣлать, что намъ угодно; но тѣмъ не менѣе мы — части великаго ряда причинъ и дѣйствій, въ непрерывной послѣдовательности слагающаго то, что есть, было и будетъ, т. е. сумму существованія.

Биша оказалъ важную услугу прогрессу физиологіи, настаивая на томъ фактѣ, что то, что мы называемъ жизнью, не есть въ высшихъ животныхъ единый недѣлимый Архей, заправляющій изъ своего центрального сѣдалища частями организма, но сложный результатъ синтеза отдѣльныхъ жизней этихъ частей.

Положеніе Декарта, что тѣло живого человѣка есть машина, дѣйствія которой объяснимы законами матеріи и движенія, есть безспорная великая истина, но вѣрно также и

то, что это живое тѣло представляет собою синтезъ безчисленныхъ физиологическихъ элементовъ, изъ которыхъ каждый можетъ быть описанъ, какъ протоплазма, способная къ морфологической метаморфозѣ и функциональному метаболизму.

Дѣйствительно тѣло есть машина не той природы, какъ часы или гидравлическій аппаратъ, а какъ армія. Въ этой арміи каждая клѣточка есть солдатъ, органъ—бригада, центральная нервная система—главная квартира и полевой телеграфъ, система пищеваренія и кровообращенія—коммисаріатъ. Потери пополняются рекрутами, рожденными въ лагерѣ, а жизнь индивидуума есть кампанія, успѣшно ведома известное число лѣтъ, но въ концѣ концовъ завершающаяся всѣмъ известнымъ пораженіемъ.

Тѣ, которые знакомы съ настоящимъ состояніемъ біологіи, едва-ли будутъ спорить, что понятіе жизни какого-либо высшаго животнаго, какъ итога жизней клѣточного агрегата, составляетъ прочное приобрѣтеніе физиологической науки.

Послѣдняя форма борьбы между анимистическимъ и физическимъ взглядами выражается въ спорѣ о томъ, можетъ ли физическій анализъ жизненныхъ явленій быть проведенъ за этотъ пунктъ, или нѣтъ.

Есть ученые, для которыхъ живая протоплазма представляет собою субстанцію точно такую же, какую Гарвей видѣлъ въ крови,—*„summa cum providentia et intellectu in finem certum agens, quasi ratiocinio quodam“*,— и которые смотрятъ на всякую попытку приложить принципы и методы физики и химіи къ изслѣдованію жизненныхъ процессовъ роста, метаболизма или сократительности съ великимъ негодованіемъ. Они остаются на старыхъ путяхъ и, дѣлая уступку тому прогрессу въ сторону демократіи, который великій политическій писатель объявилъ роковой характерной чертой новѣйшаго времени, они лишь подставляютъ республику, образованную билліонами *„animulae“*, на мѣсто монархіи надъ всѣмъ владычествующей *„anima“*.

Другіе, наоборотъ, поддерживаемые крѣпкой вѣрой во

всеобщую приложимость принциповъ, установленныхъ Декартомъ, и видя, что дѣйствія, называемыя „жизненными“, представляютъ собою, поскольку мы имѣемъ средства знать ихъ, не что иное, какъ измѣненія мѣста частицами матеріи, ожидаютъ, что молекулярная физика завершитъ анализъ живой протоплазмы механизмомъ молекулъ. Если есть что-либо вѣрное въ тѣхъ доктринахъ физики, которыя мы имѣемъ, то противоположности между живой матеріей и инертной не существуютъ. Въ природѣ ничто не остается въ остаткѣ, ничто не аморфно; наипростѣйшая частица того, что людямъ въ ихъ слѣпотѣ было угодно назвать „мертвой матеріей“, есть обширный агрегатъ молекулярныхъ механизмовъ, исполняющихъ сложныя движенія неизмѣримой быстроты и аккуратно приспособляющихся ко всякому измѣненію въ окружающемъ мірѣ. Живая матерія отличается отъ мертвой только по степени, а не по роду: микрокосмъ повторяетъ собою макрокосмъ; и одна причинная цѣпь связываетъ туманное первоначало солнць и планетныхъ системъ съ протоплазматической основой жизни и организациі.

VI.

Отношеніе научнаго міровоззрѣнія къ различнымъ философскимъ системамъ: Позитивизмъ.—Матеріализмъ.—Идеализмъ.—Родство и возможность примиренія между матеріализмомъ и идеализмомъ.—Телеологія.—

Заключеніе.

Передъ нами набросана въ общихъ контурахъ та картина мірового порядка, которую рисуетъ наука. Нѣтъ сомнѣнія, что многія фанатическія лица и, можетъ быть, даже кое-кто изъ людей умныхъ и мыслящихъ при первомъ же взглядѣ съ негодованіемъ отвернутся отъ нея, и слова: „грубый, животный матеріализмъ“, будутъ самымъ мягкимъ выраженіемъ, которое будетъ употреблено въ приложеніи къ выказаннымъ положеніямъ.

Тѣмъ не менѣ можно съ увѣренностью сказать, говорить Гёксли, что эти воззрѣнія ничего общаго съ матеріализмомъ по существу своему не имѣютъ; мало того, не можетъ под-

лежать сомнѣнію, что матеріализмъ заключаетъ въ самомъ существѣ своемъ тяжкую философскую ошибку, которая не можетъ не обнаружиться передъ судомъ строгой научной логики.

Однако, прежде чѣмъ перейти къ матеріализму, обратимся къ другому обвиненію, или вѣрнѣе ошибкѣ, въ которую зачастую впадаютъ какъ противники означеннаго міровоззрѣнія, такъ и нѣкоторые сторонники его, — обвиненію въ позитивизмѣ.

Наука не имѣетъ съ позитивизмомъ ничего общаго.

Зачастую приходится слышать, что обширные томы Конта суть рудникъ мудрости. Съ этимъ мнѣніемъ можно вполне согласиться, сдѣлавъ лишь болѣе сильное удареніе на словѣ „рудникъ“, чѣмъ на словѣ „мудрость“. Рудоносныхъ жилъ въ этомъ томахъ можно найти немного и на большомъ разстояніи другъ отъ друга, а горная порода такъ легко рассыпается въ прахъ, что грозитъ опасность быть интеллектуально засыпаннымъ во время работы.

Та часть сочиненій Конта, которая касается философіи естествознанія, не имѣетъ ни малѣйшаго значенія и доказываетъ, что Контъ обладалъ весьма поверхностнымъ и полученнымъ лишь изъ вторыхъ рукъ знаніемъ большинства отдѣловъ того, что обыкновенно понимаютъ подъ наукой. Приводить примѣры его незнанія или противорѣчій было бы утомительно, но спросите математиковъ, астрономовъ, физиковъ, химиковъ, біологовъ и т. д. о „позитивной философіи“, и они всѣ согласно воспротивятся тому, чтобы Контъ, оставляя въ сторонѣ его другія заслуги, пролилъ какой-либо свѣтъ на философію ихъ спеціальностей. *Позитивная философія имѣетъ такимъ образомъ мало научнаго значенія или даже никакого.*

Чтобы быть однако справедливымъ, должно прибавить, что даже самые горячіе ученики Конта довольствуются понятнымъ умолчаніемъ относительно его знанія или оцѣнки наукъ, и предпочитаютъ основывать притязанія ихъ учителя на научный авторитетъ на почвѣ его „закона трехъ со-

стояній“ и его „классификаціи наукъ“. Но и тутъ согласиться съ ними совершенно невозможно. Критическое изслѣдованіе того, что Контъ говоритъ о „законѣ трехъ состояній“, не даетъ ничего кромѣ ряда болѣе или менѣе противорѣчивыхъ положеній, а его „классификація наукъ“, смотрѣть-ли на нее съ исторической или логической точки зрѣнія, не имѣетъ ровно никакого значенія.

Разсмотримъ законъ „трехъ состояній“ въ томъ видѣ, какъ онъ раскрывается передъ нами въ I-мъ урокъ „Позитивной философіи“ *).

Его можно формулировать въ слѣдующихъ положеніяхъ:

а) Человѣческой духъ подлежитъ означенному закону въ неизмѣнной необходимости, которую можно доказать а ргіогі изъ природы и строя духа; онъ подлежалъ этому закону и какъ историческій фактъ.

б) Всякая отрасль человѣческаго знанія проходитъ черезъ три состоянія, необходимо начиная съ перваго.

с) Три состоянія взаимно исключаютъ другъ друга, будучи по существу различными и даже совершенно враждебными.

Представляются два вопроса: Остается-ли Контъ согласенъ самъ съ собою, дѣлая такія утвержденія? Согласенъ-ли онъ съ фактами?

На оба вопроса слѣдуетъ отвѣтить отрицательно.

Въ отношеніи къ первому слѣдуетъ обратиться къ мѣсту, находящемуся въ IV т. „Позитивной философіи“, гдѣ Контъ имѣлъ время полнѣе обдумать тѣ положенія, которыя въ I-мъ томѣ были набросаны лишь въ очеркахъ **).

Это мѣсто можно формулировать въ слѣдующихъ положеніяхъ, которыя должно сравнить съ первыми:

а) Какъ историческій фактъ, человѣческой духъ *не* подлежалъ неизмѣннымъ образомъ закону трехъ состояній, а слѣдовательно и а ргіогі необходимость закона доказана быть не можетъ.

*) Philos. Posit. I, pp. 8, 9.

**) Philos. Posit. IV, p. 491.

б) Значительная часть всѣхъ родовъ нашего знанія *не* прошла черезъ три состоянія и въ особенности, какъ Контъ старательно указываетъ это, черезъ первое.

с) Позитивное состояніе существовало болѣе или менѣе на ряду съ теологическимъ съ самаго разсвѣта человѣческой мысли.

И въ довершеніе ряда противорѣчій утверждене, что три стадіи „по существу различны и даже совершенно исключаютъ другъ друга“, встрѣчается немного ниже на той же страницѣ съ заявленіемъ, что „метафизическое состояніе въ основѣ своей есть не что иное, какъ простая общая модификація перваго состоянія“, между тѣмъ какъ въ 40-мъ урокъ, а равно въ одномъ интересномъ раннемъ сочиненіи, озаглавленномъ „*Considérations philosophiques sur les Sciences et les Savants*“ (1825), три стадіи практически сводятся къ двумъ.

Предоставимъ ученикамъ Конта опредѣлять, какое изъ этихъ противорѣчивыхъ положеній выражаетъ настоящее мнѣніе ихъ учителя. Замѣтимъ лишь, что люди науки не имѣютъ обыкновенія обращать много вниманія на „законы“, установленные такимъ образомъ.

Второе положеніе безъ сомнѣнія гораздо болѣе рачіонально и согласно съ фактами, чѣмъ первое; но нельзя думать, чтобы и оно было вѣрнымъ или адекватнымъ выраженіемъ роста сознанія какъ въ индивидуальномъ человѣкѣ, такъ и въ человѣческомъ родѣ.

Разбирать классификацію наукъ, которая въ глазахъ приверженцевъ Конта составляетъ его второе право на значеніе научнаго философа, было бы слишкомъ долго. Ограничимся замѣчаніемъ, что и она открыта для такихъ же возраженій, какъ и законъ трехъ состояній. Она также не согласна ни сама съ собою, ни съ фактами *).

Но этого мало. Позитивная философія не только не имѣетъ научнаго значенія, — она *по существу своему антинаучна* и со-

*) Подробныя доказательства всего сказаннаго желающіе могутъ найти въ самой статьѣ Гексли: *The scientific Aspects of Positivism*, въ *Lay Sermons*.

держитъ великое множество столь же противнаго истинной сущности науки, какъ нѣкоторыя положенія въ ультрамонтанскомъ католицизмѣ. Здѣсь разумѣются съ одной стороны догматизмъ и узкость, которыми такъ часто отличается контовскій разборъ тѣхъ учений, которыя ему не нравятся, и дѣлають его мнѣнія просто пристрастными дѣтскими выходками, какъ напримѣръ, когда онъ возстаетъ противъ принятія ээира, или когда пустословитъ (назвать возраженіемъ это невозможно) противъ психологіи или политической экономіи. Съ другой стороны имѣется въ виду духъ насильственнаго схематизма, который проникаетъ уже „Позитивную философію“ и предвѣщаетъ въ послѣднихъ томахъ этого сочиненія антинаучныя чудовищности послѣднихъ произведеній Конта.

Тѣ, которые пытаются провести пограничную линію между духомъ „Позитивной философіи“ и духомъ „Политики“ и послѣдующихъ сочиненій Конта, просмотрѣли или забыли то, что онъ старался показать и дѣйствительно успѣлъ доказать въ *Appendice Général* „Положительной политики“. „Съ самаго начала я старался, говоритъ онъ, основать новую духовную власть, которую я учреждаю въ настоящее время. Моя политика, не будучи никоимъ образомъ противоположна моей философіи, составляетъ до такой степени ея естественное слѣдствіе, что послѣдняя была прямо обоснована, чтобы служить базисомъ для первой, какъ это доказываетъ настоящее приложение“ (I. с. *Préface Spéciale*, pp. I, II).

Это совершенно вѣрно. Въ замѣчательномъ сочиненіи, озаглавленномъ „*Considérations sur le Pouvoir spirituel*“ и опубликованномъ въ мартѣ 1826, Контъ выступаетъ въ защиту установленія новой духовной власти, которая, предвѣщаетъ онъ, можетъ оказать даже большее вліяніе на міровыя событія, чѣмъ сдѣлалъ это католическій клиръ на высотѣ своего могущества и независимости, въ двѣнадцатомъ вѣкѣ. Эта духовная власть имѣетъ своей задачей управлять мнѣніями, и въ ея вѣдѣніи находится высшій контроль надъ воспитаніемъ во всѣхъ націяхъ Запада; и духовныя власти раз-

личныхъ народовъ Европы должны быть соединены и поставлены подъ общее правленіе или „souveraineté spirituelle“.

Такая система есть не что иное, какъ католицизмъ минусъ христіанство, и слова эти суть не болѣе, какъ сжатый парафраза собственннхъ словъ Конта въ V т. его „Позитивной философіи“ (стр. 345), согласно которымъ его идеаломъ, имъ самимъ установленнымъ, является католическая организація безъ католической доктрины. Эта система организовалась такимъ образомъ въ умѣ Конта за четыре года до написанія перваго тома его „Позитивной философіи“, и нѣтъ ничего удивительнаго, что папистическій духъ сказывается въ этомъ сочиненіи не только тѣмъ путемъ, на который было указано, но и особенно ощутительно въ нападеніи на свободу совѣсти, которое прорывается въ четвертомъ томѣ. „Нѣтъ никакой свободы совѣсти въ астрономіи, физикѣ, химіи, даже физиологіи, въ томъ смыслѣ, чтобы кто-либо находилъ нелѣпымъ принимать прямо на вѣру принципы, установленные въ наукахъ людьми компетентными“.

Ничто въ ультрамонтанскомъ католицизмѣ не можетъ быть болѣе папистичнымъ, болѣе антинаучнымъ, чѣмъ эти слова. Всѣ великіе шаги въ прогрессѣ науки были сдѣланы именно такими людьми, которые не запинаясь сомнѣвались „въ принципахъ, установленныхъ въ наукахъ людьми компетентными“. И великій урокъ, который даетъ наука, великая ея польза, какъ орудія духовной дисциплины, состоитъ въ томъ, что она постоянно твердитъ намъ: единственное основаніе, на которомъ покоится право какого-либо утвержденія на признаніе, есть невозможность его опровергнуть.

Обвиненіе научнаго міровоззрѣнія въ матеріализмъ до извѣстной степени понятно, ибо термины этого міровоззрѣнія несомнѣнно совершенно матеріалистичны. И тѣмъ не менѣе по существу своему наука ничего общаго съ матеріализмомъ имѣть не можетъ.

Такое соединеніе матеріалистической терминологіи съ враждебнымъ отношеніемъ къ матеріалистической философіи не только согласно съ здравой логикой, но и требуется ею; мы сейчасъ увидимъ основанія такого соединенія.

Предположимъ, что знаніе абсолютно, а не относительно, и что слѣдовательно наше представленіе о матеріи таково, какова она въ дѣйствительности. Предположимъ далѣе, что мы знаемъ о причинѣ и дѣйствии болѣе, чѣмъ объ извѣстномъ опредѣленномъ порядкѣ послѣдовательности фактовъ, что мы обладаемъ знаніемъ необходимости такой послѣдовательности и стало быть знаніемъ необходимыхъ законовъ,— и выходъ изъ крайняго матеріализма и детерминизма врядъ-ли возможно будетъ найти. Въ самомъ дѣлѣ, очевидно, что наше знаніе о томъ, что мы называемъ матеріальнымъ міромъ, по меньшей мѣрѣ такъ же точно и опредѣленно, какъ и знаніе міра духовнаго, и наше знакомство съ закономъ такого же древняго происхожденія, какъ и наше знаніе свободы. Совершенно невозможно доказать далѣе, чтобы что-либо могло не быть дѣйствиемъ матеріальной и необходимой причины, и что какое-либо дѣйствіе дѣйствительно свободно. Ибо свободное дѣйствіе есть такое, которое, по предположенію, не имѣетъ причины; а попытка доказать подобное отрицательное положеніе есть абсурдъ. И, при философской невозможности доказать, что данное явленіе не есть дѣйствіе матеріальной причины, всякій, кто знакомъ съ исторіей науки, скажетъ, что прогрессъ ея во всѣ вѣка, и въ настоящее время болѣе, чѣмъ когда-либо, является расширеніемъ области того, что мы называемъ матеріей и причинностью, и соответствующимъ постепеннымъ изгнаніемъ изъ всѣхъ областей человѣческой мысли того, что мы называемъ духомъ и свободой. И какъ вѣрно то, что всякое будущее вырастаетъ изъ прошедшаго и настоящаго, такъ же вѣрно и то, что физиологія будущаго постепенно расширитъ царство матеріи и закона до его совпаденія съ знаніемъ, чувствомъ и дѣйствиемъ.

Сознаніе этой истины подобно кошмару тяготитъ многіе

лучшіе умы нашихъ дней. Они ждутъ того, что они считаютъ прогрессомъ матеріализма, съ такимъ же страхомъ и бессильной скорбью, какіе чувствуетъ дикарь, когда во время затменія огромная тѣнь ползетъ по лицу солнца. Приближающійся приливъ матеріи грозитъ залить ихъ души; все сильнѣе и сильнѣе сжимающіяся объятія закона мѣшаютъ ихъ свободѣ; они тревожатся, какъ бы моральная природа человѣка не была заглушена ростомъ его мудрости.

Но эта боязнь смѣшна. Это страхъ язычниковъ, въ ужасѣ падающихъ передъ идолами, сдѣланными ихъ собственными руками.

Въ самомъ дѣлѣ, что мы знаемъ въ концѣ концовъ объ этой ужасной „матеріи“, кромѣ имени для обозначенія неизвѣстной и гипотетической причины состояній нашего собственного сознанія? И что мы знаемъ объ этомъ „духѣ“, объ уничтоженіи котораго матеріей подымается великій плачь, подобный тому, который слышали при смерти Пана, — кромѣ того, что онъ также есть имя для неизвѣстной и гипотетической причины или условія состояній сознанія? Иными словами, духъ и матерія — только имена воображаемыхъ субстратовъ извѣстныхъ группъ естественныхъ явленій.

И что такое та ужасная необходимость и „желѣзный“ законъ, подъ которыми люди стонуть? Право, самая пустая придуманная нами пугала. Если есть какой-либо „желѣзный“ законъ, то это законъ тяготѣнія; и если есть какая-либо физическая необходимость, то только та, что камень, лишенный поддержки, долженъ упасть на землю. Но что мы знаемъ и можемъ знать объ этомъ явленіи? Только то, что по общечеловѣческому опыту камни при такихъ условіяхъ падали на землю; что мы не имѣемъ ни малѣйшаго основанія полагать, что какой-либо камень при тѣхъ же условіяхъ не упадетъ на землю, и наоборотъ, имѣемъ всякое основаніе вѣрить, что онъ упадетъ. Указать, что всѣ условія для вѣры имѣются въ этомъ случаѣ налицо, очень удобно, назвавъ положеніе, что камни, лишенные опоры, будутъ падать на землю, — „закономъ природы“. Но когда, какъ это

обыкновенно бываетъ, мы измѣняемъ *будуть* на *должны*, мы вводимъ идею необходимости, которая, какъ это совершенно очевидно, не лежитъ въ наблюдаемыхъ фактахъ, и за которую нельзя поручиться, чтобы ее можно было открыть гдѣ бы то ни было. Мы знаемъ фактъ; мы знаемъ законъ; но что такое необходимость, какъ не пустая тѣнь, порожденіе нашего ума?

Но если вѣрно, что мы не можемъ обладать знаніемъ ни природы матеріи, ни природы духа, и что понятіе необходимости есть своего рода преступная подмѣсь въ представленіи закона, то матеріалистическое положеніе, что въ мірѣ нѣтъ ничего кромѣ матеріи, силы и необходимости, такъ же лишено всякаго основанія, какъ и самыя беспочвенныя теологическія догмы. Основныя доктрины матеріализма, подобно основнымъ доктринамъ спиритуализма и большинства другихъ „измовъ“, лежатъ внѣ границъ философскаго изслѣдованія.

Зачѣмъ намъ беспокоиться о вещахъ, о которыхъ, какъ бы важны онѣ ни были, мы ничего не знаемъ и знать не можемъ? Мы живемъ въ мірѣ, полномъ бѣдствій и невѣжества, и самый главный долгъ cadaго и всѣхъ насъ стараться, чтобы тотъ маленькій уголокъ, на который каждый изъ насъ имѣетъ вліяніе, сталъ хоть немного менѣе бѣдственнымъ и невѣжественнымъ, чѣмъ былъ до нашего вступленія въ него. Чтобы дѣйствительно сдѣлать это, необходимо вполнѣ вѣрить лишь въ двѣ вещи: во-первыхъ, что порядокъ природы доступенъ для познанія нашими способностями въ предѣлахъ практически безграничныхъ; во-вторыхъ, что наша воля значить кое-что, какъ условіе въ ходѣ явленій.

Каждое изъ этихъ вѣрованій можетъ быть оправдано опытнымъ путемъ всякій разъ, какъ мы захотимъ этого. Каждое, слѣдовательно, зиждется на самомъ крѣпкомъ основаніи, на какомъ только можетъ стоять какая-либо вѣра, и образуетъ одну изъ нашихъ величайшихъ истинъ.

Если мы находимъ, что познаніе порядка природы идетъ

легче при употребленіи одной терминологіи или одного рода символовъ, чѣмъ другого, наша очевидная обязанность — пользоваться первыми; отсюда не можетъ возникнуть никакого зла, пока мы помнимъ, что мы имѣемъ дѣло лишь съ терминами и символами.

Само по себѣ не имѣетъ большого значенія, будемъ-ли мы выражать явленія матеріи въ терминахъ духа, или явленія духа въ терминахъ матеріи: на матерію можно смотрѣть какъ на форму мышленія, на мышленіе можно смотрѣть какъ на свойство матеріи. Каждое положеніе въ извѣстной степени относительно вѣрно. Но имѣя въ виду прогрессъ науки, матеріалистическая терминологія во всякомъ случаѣ должна имѣть предпочтеніе. Она связываетъ мышленіе съ другими явленіями вселенной и дѣлаетъ возможнымъ изслѣдованіе природы тѣхъ физическихъ условій или сопутствующихъ явленій мышленія, которыя болѣе или менѣе доступны для насъ, и знаніе которыхъ можетъ въ будущемъ помочь намъ учредить такой же контроль надъ міромъ мышленія, какимъ мы располагаемъ уже въ отношеніи міра матеріальнаго, между тѣмъ какъ противоположная или спиритуалистическая терминологія крайне бесплодна и не ведетъ ни къ чему кромѣ туманности и запутанности идей.

Поэтому едва-ли можно сомнѣваться, что чѣмъ дальше будутъ идти успѣхи знанія, тѣмъ шире и тверже будутъ всѣ явленія природы выражаться въ матеріалистическихъ формулахъ или символахъ.

Но человѣкъ науки, забывающій предѣлы философскаго изысканія и впадающій, выходя изъ этихъ формулъ и символовъ, въ то, что обыкновенно понимаютъ подъ матеріализмомъ, становится на одну доску съ математикомъ, который ошибочнымъ образомъ счелъ бы иксы и игреки, въ которыхъ онъ выражаетъ свои проблемы, за дѣйствительныя сущности,—съ тѣмъ лишь различіемъ, что заблужденія послѣдняго не имѣютъ никакихъ практическихъ послѣдствій, а ошибки систематическаго матеріализма способны парализовать энергію и разрушить красоту жизни.

Гораздо болѣе состоятельнымъ оказывается предъ судомъ научной логики ученіе, совершенно противоположное матеріализму, т.-е. идеализмъ; но и онъ въ своихъ конечныхъ положеніяхъ, выходящихъ изъ предѣловъ возможнаго знанія, точно такъ же признанъ быть не можетъ.

Къ идеализму ведетъ уже прямо изученіе процессовъ, происходящихъ въ чувствующихъ аппаратахъ.

Великій фактъ, установленный Декартомъ и имѣющей огромную важность, состоитъ въ томъ, что никакого подобія внѣшнихъ вещей путемъ чувствующихъ органовъ сознанию не передается и передаваться не можетъ; но что между внѣшней причиной ощущенія и самимъ ощущеніемъ находится нѣкоторый способъ движенія нервной матеріи, съ которымъ состояніе сознания не имѣетъ ни малѣйшаго сходства, но составляетъ лишь его символъ.

Этотъ фактъ составляетъ физиологическую основу доктрины объ относительности познанія, и болѣе или менѣе полный идеализмъ является его необходимымъ слѣдствіемъ.

Въ самомъ дѣлѣ, изъ двухъ альтернативъ одна должна быть вѣрной. Или сознание есть функція чего-то отличнаго отъ мозга, чему мы даемъ названіе души, и ощущеніе есть способъ дѣйствія на душу движенія нѣкоторой части мозга; или души нѣтъ, и ощущеніе есть нѣчто порожаемое способомъ движенія нѣкоторой части мозга. Въ первомъ случаѣ явленія чувствъ суть чисто духовныя состоянія; въ послѣднемъ они суть нѣчто производимое механизмомъ тѣла, и такъ же не похожи на внѣшнія причины, приводящія механизмъ въ движеніе, какъ звонъ часовъ не похожъ на спускъ пружины, его производящій. „Les extrêmes se touchent“. Девизъ матеріалистовъ, что „мысль есть выдѣленіе мозга“, — есть фихтевская доктрина, что „міръ явленій есть произведеніе я“, выраженная другимъ языкомъ.

„Всѣ явленія природы разрѣшаются въ матерію и ея состоянія“, говорятъ матеріалисты. „Я согласенъ съ вашимъ положеніемъ“, — отвѣчаетъ имъ одинъ изъ главныхъ представителей идеализма, епископъ Беркли, — „и ставлю передъ

вами дальнѣйшій вопросъ: что такое матерія? Отвѣчая на этотъ вопросъ, вы должны быть связаны вашими собственными условіями; и я требую, чтобы вы въ свою очередь соглашались лишь съ такими заключеніями, которыя, выражаясь словами декартовской аксіомы, совершенно ясны и отчетливы“.

Матерію мы знаемъ по своимъ ощущеніямъ ея. Но относительно всѣхъ такъ называемыхъ простыхъ ощущеній несомнѣнно то, что, какъ говоритъ Беркли, ихъ „esse“ есть „percipi“, существо ихъ—быть ощущаемымъ и познаваемымъ. Но то, что ощущаетъ или познаетъ, есть умъ или духъ; и слѣдовательно то знаніе, которое намъ даютъ чувства, въ концѣ концовъ есть знаніе явленій духовныхъ. Не трудно видѣть далѣе, что и то, что Локкъ называлъ первичными свойствами вещей,—величина, число, фигура и движеніе,—также сводится на простыя ощущенія и независимо отъ духа такъ же немислимо, какъ цвѣтъ и звукъ. Все, что мы знаемъ напр. относительно движенія, это—то, что оно есть названіе для извѣстныхъ измѣненій въ отношеніяхъ нашихъ зрительныхъ, осязательныхъ и мускульныхъ ощущеній.

Если матеріалисты утверждаютъ такимъ образомъ, что вселенная и всѣ ея явленія разрѣшаются въ матерію и движеніе, то Беркли въ правѣ отвѣтить имъ: да, это правда; но то, что вы называете матеріей и движеніемъ, извѣстно для насъ только какъ форма сознанія; а существованіе состоянія сознанія независимо отъ мыслящаго духа есть *contradictio in adjecto*.

„Всѣ душевныя явленія суть дѣйствія или продукты матеріальныхъ явленій“, говорятъ матеріалисты. И съ этимъ положеніемъ можно совершенно согласиться. Но послѣ анализа весь смыслъ его сведется къ слѣдующему: всякій разъ, какъ возникаютъ тѣ состоянія сознанія, которыя мы называемъ ощущеніемъ, эмоціей или мыслью, тщательное изслѣдованіе показываетъ, что имъ предшествуютъ тѣ другія явленія сознанія, которымъ мы даемъ названіе матеріи и движенія. Всѣ матеріальныя измѣненія являются въ концѣ концовъ спо-

собами движенія; но наше знаніе движенія есть не что иное, какъ знаніе измѣненій мѣста и порядка нашихъ чувствованій; такимъ образомъ наше знаніе матеріи ограничено тѣми ощущеніями, причиною которыхъ мы ее полагаемъ.

Такимъ образомъ честное и твердое слѣдованіе аргументу, ведущему насъ къ матеріализму, неизмѣнно ведетъ за его предѣлы. Такое разсужденіе неопровержимо. И потому, если бы намъ пришлось сдѣлать выборъ между абсолютнымъ матеріализмомъ и абсолютнымъ идеализмомъ, то слѣдовало бы склониться на сторону послѣдняго. Однако должно помнить, что, какъ говоритъ Локкъ, „невозможны никакія открытія, которыя могли бы проникнуть въ природу и скрытыя причины идей“: мы просто ничего не знаемъ о субстанции какого бы то ни было рода. Нельзя не думать, что такое сужденіе есть именно то, которое философія приметъ своимъ конечнымъ рѣшеніемъ.

Предположимъ, что фортепіано было бы способно сознать звукъ и ничего болѣе. Оно знало бы систему природы, состоящую исключительно изъ звуковъ, и законами природы были бы законы мелодіи и гармоніи. Оно могло бы пріобрѣтать безконечныя идеи о сходствѣ и несходствѣ, послѣдовательности и т. д., но не могло бы достигъ ни до какого понятія пространства, разстоянія, сопротивленія, фигуры, движенія.

Фортепіано могло бы разсуждать такимъ образомъ: все мое знаніе состоитъ изъ звуковъ и перцепціи ихъ отношеній; но существо звука—быть слышимымъ: и нельзя понять, чтобы существованіе звуковъ, которые я знаю, зависѣло отъ какого-либо другого существованія, кромѣ бытія духа слышащаго существа.

Это было бы столь же хорошее разсужденіе, какъ берклеевское,—очень здравое и полезное, поскольку оно опредѣляетъ границы способностей фортепіано. Но при всемъ томъ фортепіано имѣетъ существованіе совершенно отличное отъ звуковъ, и слуховое сознаніе нашего воображаемаго фортепіано находится въ зависимости, во-первыхъ, отъ

существованія „субстанціи“ мѣди, дерева и желѣза, и вторыхъ, отъ существованія субстанціи музыканта. Но ни малѣйшаго намека на существованіе какого бы то ни было изъ условій сознанія у нашего фортепіано явленія этого сознанія ему не даютъ.

Точно такъ же, пока верхомъ человѣческой мудрости будетъ изученіе предѣловъ нашихъ способностей, благоразумно будетъ помнить, что мы не имѣемъ никакого права ни для отрицаній, ни для утвержденій, касающихся того, что лежитъ за этимъ предѣломъ. Обладаетъ-ли субстанціальностью духъ или матерія,—это проблема, разрѣшить которую мы не способны; и правильность обыкновенныхъ понятій здѣсь можетъ быть такъ же вѣроятна, какъ и другихъ.

Замѣчательно, что начало обоимъ противоположнымъ направленіямъ новой философской мысли, и идеализму, и материализму, положено однимъ и тѣмъ же человѣкомъ—Рене Декартомъ.

Декартъ доказалъ, что единственно достовѣрнымъ является для насъ наше мышленіе, какъ таковое, т.-е. состоянія нашего сознанія.

Наше знаніе о чемъ бы то ни было, что мы знаемъ или чувствуемъ, есть ни болѣе ни менѣе какъ знаніе состояній нашего сознанія, и вся наша жизнь слагается изъ такихъ состояній сознанія. Нѣкоторыя изъ этихъ состояній мы относимъ къ причинѣ, которую называемъ „я“, другія къ причинѣ или причинамъ, которыя могутъ быть подведены подъ слово „не-я“. Но ни о существованіи „я“, ни о существованіи „не-я“ мы не имѣемъ и никоимъ образомъ не можемъ имѣть никакой несомнѣнной и непосредственной достовѣрности, подобной той, какую имѣемъ о состояніяхъ сознанія, на которыя смотримъ какъ на дѣйствія первыхъ. Они не непосредственно наблюдаемые факты, но результаты приложенія закона причинности къ этимъ фактамъ. Строго говоря, существованіе „я“ и „не-я“ — гипотезы, которыми мы

объясняемъ факты сознанія. Онѣ стоятъ на одной доскѣ съ вѣрой въ правдивость памяти и въ общее постоянство порядка природы, — гипотетическія допущенія, которыя не могутъ быть доказаны или познаны съ той же величайшей степенью достовѣрности, какая дается непосредственнымъ сознаніемъ, но которыя тѣмъ не менѣ имѣютъ огромное практическое значеніе въ силу того, что заключенія, логически изъ нихъ выведенныя, всегда оправдываются на опытѣ.

Таковъ конечный результатъ декартовскаго доказательства. Но должно оговориться, что мы уже оставили самого Декарта далеко позади себя. Онѣ остановился на своей знаменитой формулѣ: „я мыслю, слѣдовательно существую“. Но небольшое разсужденіе покажетъ намъ, что эта формула полна опасностей и словесныхъ недоразумѣній. Во-первыхъ, слово „слѣдуетъ“ здѣсь нѣ уместно. „Я существую“ подразумѣвается въ „я мыслю“, представляюшемъ собою просто другой способъ выраженія: „я есть мыслящій“. А во-вторыхъ, „я мыслю“ — не простое положеніе, но въ немъ соединены въ одно три утвержденія: 1) нѣчто, называемое „я“, существуетъ, 2) нѣчто, называемое мышленіемъ, существуетъ и 3) мышленіе есть результатъ дѣятельности „я“.

Но очевидно, что единственное изъ этихъ трехъ положеній, которое можетъ выдержать картезианскую пробу достовѣрности, есть второе. Въ немъ нельзя сомнѣваться, ибо само сомнѣніе есть существующее мышленіе. Но первое и третье могутъ подлежать и подлежали сомнѣнію. Въ самомъ дѣлѣ того, кто утверждаетъ ихъ, можно спросить: почему вы знаете, что мышленіе не есть нѣчто существующее само по себѣ; или что данное мышленіе не есть результатъ мышленія предшествовавшаго или нѣкоторой внѣшней силы? Такіе и другіе разнообразныя вопросы легче предложить, чѣмъ на нихъ отвѣтить. Декартъ, рѣшившись сбросить всѣ одежды, сотканныя для него разумомъ, забылъ эту рубашку „я“, къ великому вреду и даже разрушенію своего туалета, когда онѣ сталъ одѣваться снова.

Методъ или путь, ведущій къ истинѣ и указанный Де-

картомъ, ведетъ насъ прямо къ критическому идеализму его великаго преемника Канта. Это тотъ идеализмъ, который говоритъ, что конечный фактъ всякаго знанія есть сознаніе или другими словами — душевное явленіе, и отсюда утверждаетъ величайшую изъ всѣхъ достовѣрностей, единственную абсолютную достовѣрность, — существованіе сознанія. Но это въ то же время тотъ идеализмъ, который отрицаетъ возможность дѣлать какія бы то ни было утвержденія, положительныя или отрицательныя—все равно, относительно того, что лежитъ за предѣлами сознанія.

Такимъ образомъ путь, указанный и проложенный Декартомъ, ведетъ черезъ сомнѣніе къ тому критическому идеализму, который составляетъ средоточіе современной метафизической мысли. Но „Discours“ показываетъ намъ еще другой и повидимому совсѣмъ не такой путь, ведущій совершенно опредѣленно къ тому сведенію всѣхъ явленій вселенной на матерію и движеніе, которое составляетъ средоточіе современной физической мысли, и которое многіе называютъ матеріализмомъ.

Какъ корабль, который во время шторма при полныхъ парусахъ стоитъ на мѣстѣ, бѣжить отъ вѣтра, поднявшагося съ кормы, такъ умъ Декарта, оставившійся въ равновѣсіи сомнѣнія, не только уступилъ полной силѣ побужденія къ физической наукѣ и физическому образу мысли, сдѣланнаго его великими современниками, Галилеемъ и Гарвеемъ, но и опередилъ ихъ; онъ предвосхитилъ въ своей смѣлой мысли тѣ заключенія, которыя могли получить твердое основаніе только путемъ работъ цѣлыхъ поколѣній изслѣдователей.

Декартъ видѣлъ, что открытія Галилея имѣютъ тотъ смыслъ, что и самыя отдаленныя части вселенной управляются механическими законами; между тѣмъ какъ открытія Гарвея говорятъ, что тѣ же законы управляютъ процессами и той части вселенной, которая къ намъ всего ближе, а именно нашимъ собственнымъ тѣломъ. Однимъ сильнымъ взмахомъ генія, перелетая разстояніе между центромъ и его обширной окруженностью, Декартъ пытается разложить всѣ явленіе-

нія вселенной на матерію и движеніе или силы, дѣйствующія согласно съ закономъ. Эту великую мысль, набросанную въ „Discours“ и болѣе полно развитую въ „Principes“ и „Traité de l'Homme“, онъ вырабатываетъ съ необыкновенной силой и знаніемъ и приходитъ въ послѣднемъ сочиненіи къ тому чисто механическому взгляду на жизненные явленія, къ которому стремится современная физиологія.

Тѣло животнаго, согласно съ этимъ взглядомъ, есть автоматъ, способный отправлять всѣ животныя функціи точно такъ же, какъ часы или какой-либо другой механизмъ.

Равнымъ образомъ и всѣ функціи человѣка, общія ему съ животными, отправляются тѣломъ въ качествѣ простаго механизма. На сознаніе Декартъ смотритъ какъ на специфическое отличіе „chose pensante“ или „разумной души“, прибавляющееся къ тѣлу лишь въ человѣкѣ. Эта разумная душа помѣщена, по мнѣнію Декарта, въ шишковидной железѣ, какъ бы въ центральномъ бѣуро, гдѣ, черезъ посредство животныхъ духовъ, она узнаетъ о томъ, что происходитъ въ тѣлѣ, и вліяетъ на его дѣйствія. Современные физиологи не приписываютъ маленькой шишковидной железѣ столь великой функціи, однако же, въ менѣе опредѣленной формѣ, соглашаются съ декартовскимъ принципомъ и полагаютъ, что душа помѣщается въ корковой части мозга. На эту часть по крайней мѣрѣ обыкновенно смотрятъ какъ на сѣдалище и орудіе сознанія.

Декартъ ясно опредѣлилъ, въ чемъ состоитъ по его понятію различіе между духомъ и матеріей. Матерія есть субстанція, обладающая протяженіемъ, но не мыслящая; духъ есть субстанція мыслящая, но не обладающая протяженіемъ. Очень трудно составить себѣ понятіе о томъ, какой смыслъ могутъ имѣть эти выраженія въ примѣненіи къ помѣщенію души въ шишковидной железѣ. Представить себѣ это возможно развѣ только въ томъ смыслѣ, что душа есть математическая точка, имѣющая опредѣленное мѣсто, но не протяженіе, въ предѣлахъ шишковидной железы. Она не только имѣетъ опредѣленное мѣсто, но должна проявлять и силу, ибо

предполагается, что она способна, когда желаетъ, измѣнять направленіе жизненныхъ духовъ, состоящихъ изъ движущейся матеріи. Такимъ образомъ душа становится центромъ силы. Но въ то же время различіе между духомъ и матеріей исчезаетъ въ силу того, что матерія по доказываемой гипотезѣ не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ совокупностью центровъ силы. Дѣло принимаетъ еще болѣе дурной оборотъ, если мы станемъ на сторону современнаго представленія, что сознаніе помѣщается въ сѣромъ веществѣ мозга вообще. Ибо, такъ какъ сѣрое вещество мозга имѣетъ протяженіе, то и то, что помѣщается въ немъ, также должно имѣть протяженіе; и такимъ образомъ намъ приходится другимъ путемъ потерять духъ въ матеріи.

Дѣйствительно декартовская физиологія, подобно современной физиологіи, духъ которой она предвосхищаетъ, приводитъ прямо къ матеріализму, поскольку это названіе правильно прилагается къ ученію, говорящему, что мы не знаемъ никакой мыслящей субстанціи въ отдѣльности отъ субстанціи протяженной, и что мышленіе составляетъ такую же функцію матеріи, какъ и движеніе. Такимъ образомъ мы приходимъ къ тому въ своемъ родѣ единственному результату, что изъ двухъ путей, проложенныхъ „Разсужденіемъ о методѣ“, одинъ ведетъ черезъ Беркли и Юма къ Канту и идеализму, между тѣмъ какъ другой черезъ де-Ляметри и Пристлея ведетъ къ современной физиологіи и матеріализму. Стволъ, который представляетъ собою Декартъ, раздѣляется на двѣ вѣтви, растущія въ противоположныхъ направленіяхъ и приносящія, повидимому, совершенно различные цвѣты. Но каждая изъ вѣтвей могуча и здорова и обладаетъ такой же жизненностью и силой, какъ и другая.

Если бы ботаникъ нашелъ что-либо подобное въ какомъ-либо новомъ растеніи, онъ былъ бы склоненъ, по всей вѣроятности, думать, что это дерево однодомное, что цвѣты—различныхъ половъ, и что единственная надежда на плодовитость состоитъ въ ихъ соединеніи. Конечное отношеніе между метафизикой и физикой точно такое же. Ихъ различія до-

полняют другъ друга, а не идутъ въ разрѣзъ другъ съ другомъ; и мысль никогда не будетъ вполне плодоносна, пока онѣ не соединятся другъ съ другомъ. Должно признать вмѣстѣ съ матеріалистами, что человѣческое тѣло, точно такъ же какъ и всѣ живыя тѣла, есть машина, всѣ дѣйствія которой рано или поздно будутъ объяснены на основаніи физическихъ принциповъ. Надо думать, что рано или поздно мы получимъ механической эквивалентъ сознанія, точно такъ же какъ получили механической эквивалентъ теплоты. Если фунтъ вѣсу, падая съ высоты одного фута, даетъ определенное количество теплоты, которое справедливо можетъ быть названо его эквивалентомъ, то тотъ же фунтъ вѣсу, падая съ высоты одного фута на руку человѣка, даетъ определенное количество ощущенія, которое съ одинаковымъ правомъ можетъ быть названо его эквивалентомъ въ сознаніи. И такъ какъ мы уже знаемъ, что есть известное соотношеніе между интенсивностью боли и силой желанія освободиться отъ этой боли, и есть, во-вторыхъ, известное соотношеніе между интенсивностью теплоты или механической силы, производящей боль, и самой болью, то становится ясной возможность установить соотношеніе между механической силой и волей. Къ тому же заключенію приводитъ тотъ фактъ, что въ известныхъ предѣлахъ интенсивность механической силы, которую мы проявляемъ, пропорціональна интенсивности нашего желанія проявить ее.

Такимъ образомъ можно смѣло идти вмѣстѣ съ матеріалистами всюду, куда только можетъ привести ихъ правильное слѣдованіе по пути Декарта. Нѣтъ сомнѣнія, что безстрашное развитіе матеріалистическаго взгляда оказало огромное и въ высшей степени благотѣльное вліяніе на фізіологію и психологію. Даже болѣе, если онѣ идутъ далѣе, чѣмъ имѣютъ на то право, если вводятъ въ науку кальвинизмъ и объявляютъ, что человѣкъ — машина и ничего болѣе, въ ихъ доктринахъ нѣтъ никакого особеннаго вреда, если онѣ допускаютъ только, — а это фактъ опыта, — что это машина, способная въ известныхъ границахъ къ саморегуляціи.

Если бы нѣкая великая Сила предложила намъ заставлять насъ всегда думать вѣрно и поступать правильно съ тѣмъ условіемъ, чтобы мы обратились въ нѣкоторый родъ часовъ, и насъ заводили каждое утро передъ тѣмъ какъ вставать съ постели, врядъ-ли мы замедлили бы согласиться на такое предложеніе. Единственная свобода, о которой стоитъ хлопотать,—это свобода поступать правильно; свободу поступать неправильно можно отдать по самой дешевой цѣнѣ всякому, кто только пожелаетъ взять ее.

Но когда матеріалисты соврашаютъ за предѣлы ихъ пути и начинаютъ болтать, что во вселенной нѣтъ ничего кромѣ матеріи и силы и необходимыхъ законовъ и всего прочаго изъ ихъ старой гвардіи, научная логика не позволяетъ слѣдовать за ними. Приходится вернуться назадъ къ своей исходной точкѣ и идти по другому пути Декарта. Слѣдуетъ вспомнить, что все наше знаніе есть знаніе состояній сознанія; это вполне очевидно и не допускаетъ ни малѣйшаго сомнѣнія. „Матерія“ и „Сила“, поскольку мы ихъ знаемъ, суть лишь названія для извѣстныхъ формъ сознанія. „Необходимость“ означаетъ то, противоположное чему для насъ непонятно. „Законъ“ означаетъ правило, которое мы всегда видимъ соблюдаемымъ, и которое, какъ мы ожидаемъ, будетъ всегда соблюдаться. Такимъ образомъ безспорная истина, что то, что мы называемъ матеріальнымъ міромъ, извѣстно намъ лишь въ формахъ міра идеальнаго; и, какъ говоритъ Декартъ, наше знаніе души болѣе непосредственно и вѣрно, чѣмъ знаніе тѣла. Если мы говоримъ, что непроницаемость есть свойство матеріи, то все, что дѣйствительно можно подразумѣвать здѣсь, это то, что представленіе, которое мы называемъ протяженіемъ, и представленіе, которое мы называемъ сопротивленіемъ, постоянно сопровождаютъ другъ друга. Почему и какъ они стоятъ въ такомъ отношеніи,—это тайна. И если мы говоримъ, что мышленіе есть свойство матеріи, то все, что мы можемъ разумѣть здѣсь, это то, что актуально или потенциально представленіе протяженія и представленіе сопротивленія сопровождаютъ всѣ другіе роды представленій.

Но, какъ и въ первомъ случаѣ, почему они ассоціируются такимъ образомъ,—неразрѣшимая тайна. Наши ощущенія, наши удовольствія, наши страданія и ихъ отношенія образуютъ всю сумму элементовъ положительнаго безспорнаго знанія. Бѣольшую часть этихъ ощущеній и ихъ отношеній мы называемъ матеріей и движеніемъ, остальное мы обозначаемъ словами: духъ и мышленіе, и опытъ показываетъ, что существуетъ извѣстный порядокъ послѣдовательности между первыми и вторыми.

Изъ всего этого слѣдуетъ, что то, что можно назвать законнымъ матеріализмомъ, т.-е. распространеніе воззрѣній и методовъ физической науки на самыя высшія, какъ и на самыя низшія явленія жизненности, есть не что иное, какъ нѣкоторый родъ сокращеннаго идеализма; и что оба декартовскихъ пути на вершинѣ горы сходятся, хотя и идутъ по противоположнымъ сторонамъ ея.

То, что настоящій метафизическій критицизмъ оставляетъ отъ идоловъ, воздвигнутыхъ поддѣльными метафизиками вульгарнаго общаго смысла, не согласуется ни съ чистымъ матеріализмомъ, ни съ чистымъ идеализмомъ; оно—ни то, ни другое. Идеалисты, не довольствуясь заявленіемъ той истины, что наше знаніе ограничено фактами сознанія, принимаютъ совершенно недоказуемое положеніе, что не существуетъ ничего кромѣ нихъ и субстанціи духа. Съ другой стороны, матеріалисты, исходя изъ той истины, что, по видимому, совершенно наоборотъ, матеріальныя явленія составляютъ причины явленій духовныхъ, признаютъ недоказуемую тайну, что матеріальныя явленія и субстанція матеріи суть единственныя первичныя существованія.

Примиреніе физики и метафизики лежитъ въ признаніи ошибокъ съ обѣихъ сторонъ; въ соглашеніи со стороны физиковъ, что всѣ явленія природы въ ихъ конечномъ анализѣ извѣстны намъ только какъ факты сознанія; въ допущеніи со стороны метафизиковъ, что факты сознанія практически изъяснимы только при помощи методовъ и формулъ физики; и наконецъ въ соблюденіи и метафизиками и физиками ос-

повного декартовскаго правила—не соглашаться ни съ какимъ положеніемъ, содержаніе котораго не на столько ясно и отчетливо, чтобы въ немъ нельзя было усомниться.

Пусть будутъ вычеркнуты согласно съ этимъ правиломъ тѣ положенія, о которыхъ никто изъ противниковъ ничего не знаетъ и знать не можетъ,—и никакого предмета для ихъ спора не останется. Пусть будетъ признана пустыня непознаваемого, и наступитъ благословенное царство божественной Астреи философскаго міра.

Чтобы закончить выясненіе отношеній научнаго міровоззрѣнія къ различнымъ философскимъ ученіямъ, остается сказать еще объ отношеніи науки къ телеологіи.

Телеологія, какъ она обыкновенно понимается, телеологія, полагающая, что глазъ, какой мы видимъ у человѣка или одного изъ высшихъ позвоночныхъ, былъ созданъ съ такимъ строеніемъ, какое онъ представляетъ, съ тою цѣлью, чтобы сдѣлать животное, обладающее имъ, способнымъ видѣть, несомнѣнно получила со стороны современнаго эволюціоннаго ученія свой смертельный ударъ.

Необходимо помнить однако, что есть телеологія болѣе широкая, которая не только не затрогивается доктриной эволюціи, но въ дѣйствительности опирается на ея основныя положенія. Это положеніе состоитъ въ томъ, что весь міръ, какъ живой, такъ и безжизненный, есть результатъ взаимодействія, согласнаго съ опредѣленными законами, силъ, присущихъ тѣмъ молекуламъ, изъ которыхъ состояла первоначальная туманность вселенной. Если это вѣрно, то не менѣе вѣрно и то, что существующій міръ заключается потенциально въ космическомъ туманѣ, и что достаточно сильный умъ могъ бы изъ знанія свойствъ молекулъ этого тумана предсказать хотя бы состояніе фауны Британіи въ текущемъ году съ такой же вѣроятностью, съ какой можно надѣяться, что въ холодный зимній день отъ дыханія образуется паръ.

Возьмемъ стѣнные часы, которые громко тикаютъ, показываютъ часы, минуты и секунды, бьютъ, кричатъ „ку-ку“ и, можетъ быть, показываютъ даже фазы луны. Когда часы заведены, всѣ явленія, которыя они обнаруживаютъ, заключаются потенциально въ ихъ механизмѣ, и искусный часовыхъ дѣлъ мастеръ могъ бы предсказать все, что будетъ, изслѣдовавъ ихъ устройство.

Если эволюціонная теорія вѣрна, молекулярное строеніе космическаго тумана находится въ томъ же самомъ отношеніи къ міровымъ явленіямъ, какъ устройство часовъ къ ихъ явленіямъ.

Предположимъ теперь, что жукъ, получившій за свое подражаніе тиканью маятника названіе часовщика, живетъ въ часовой коробкѣ и прилежно изучаетъ ходъ часовъ. Онъ можетъ сказать: „я не нахожу здѣсь ничего кромѣ матеріи и силы и простого механизма отъ начала до конца“, и онъ будетъ совершенно правъ. Но, если онъ выведетъ отсюда заключеніе, что часы не выдуманы для извѣстной цѣли, оно будетъ совершенно ложно. Вообразимъ, съ другой стороны, другого часовщика иного склада ума. Онъ, слыша монотонное „тикъ! тикъ!“, совершенно подобное его собственному, можетъ придти къ заключенію, что сами часы представляютъ чудовищный сортъ жука-часовщика, и что ихъ конечная причина и цѣль состоятъ въ тиканіи. Какъ легко указать ясное отношеніе всего механизма къ маятнику, фактъ, что всѣ остальные явленія, имъ обнаруживаемыя, имѣютъ посредствующее значеніе и подвластны тиканью! При всемъ томъ извѣстно, что стѣнные часы придуманы вовсе не съ цѣлью производить тиканье.

Такимъ образомъ среди нашихъ жуковъ-часовщиковъ теоретикъ-телеологъ будетъ такъ же неправъ, какъ и теоретикъ-механикъ; и, конечно, единственный жукъ, который былъ бы правъ, будетъ тотъ, который признаетъ, что единственная вещь, которая доступна жукамъ, это природа часового механизма и способъ ихъ движенія, и что цѣль часовъ лежитъ совершенно за предѣлами жучьихъ способностей.

Подставьте „космическій туманъ“ вмѣсто часовъ и „молекулы“ вмѣсто „часового механизма“, и приложеніе аргумента будетъ очевидно. Телеологическій и механическій взгляды на природу не исключаютъ необходимымъ образомъ другъ друга. Наоборотъ, чѣмъ послѣдовательнѣе спекуляторъ-механикъ, тѣмъ съ большей твердостью будетъ онъ признавать первоначальное молекулярное распредѣленіе, слѣдствіе котораго составляютъ всѣ явленія вселенной; и съ тѣмъ болѣе полной снисходительностью будетъ онъ относиться къ телеологу, который всегда можетъ сдѣлать ему вызовъ попробовать опровергнуть, что это первоначальное распредѣленіе молекулъ не было сдѣлано съ цѣлью развитія явленій вселенной. Съ другой стороны, если телеологъ утверждаетъ, что тотъ или другой результатъ дѣйствія какой-либо части механизма вселенной есть цѣль и конечная причина, механикъ всегда можетъ спросить его, какимъ образомъ онъ знаетъ, что это болѣе, чѣмъ несущественное обстоятельство — простое тиканье часовъ, которое онъ ошибочно принимаетъ за ихъ функцію. И на этотъ вопросъ, кажется, нѣтъ отвѣта, точно такъ же, какъ и на слѣдующій, не лишенный смысла, вопросъ: зачѣмъ беспокоиться о томъ, что лежитъ за предѣлами достижимости, когда дѣйствіе самаго механизма, имѣющее безконечную практическую важность, даетъ мѣсто для примѣненія всѣхъ нашихъ способностей?

Такимъ образомъ тѣ логическія слѣдствія, которыя вытекаютъ изъ данныхъ науки, какъ оказывается, не повинны необходимымъ образомъ въ тѣхъ порокахъ, въ которыхъ ихъ часто обвиняютъ. И мы не находимъ ничего лучшаго, какъ закончить наше изложеніе общихъ воззрѣній Гёксли слѣдующими словами, которыми онъ заканчиваетъ свою статью объ автоматизмѣ животныхъ:

„Что касается логическихъ слѣдствій такого убѣжденія, я позволю себѣ замѣтить, что логическія слѣдствія служатъ пугалами для глупцовъ и маяками для людей мудрыхъ.“

Единственный вопросъ, который можетъ поставить передъ собою человѣкъ мудрый и человѣкъ честный,—это: вѣрна-ли доктрина или ложна?

Такъ что, если мой взглядъ дѣйствительно и логически ведетъ къ фатализму, матеріализму и атеизму, я долженъ признать себя фаталистомъ, матеріалистомъ и атеистомъ.

Но я не имѣю ни малѣйшей побудительной причины причислять себя ни къ философамъ-фаталистамъ, ни къ матеріалистамъ, ни къ атеистамъ.

Къ фаталистамъ—потому, что по- моему понятіе необходимости имѣетъ основаніе логическое, а не физическое; къ матеріалистамъ — потому, что я совершенно не способенъ понять существованіе матеріи, если нѣтъ сознанія, въ которомъ бы это существованіе рисовалось; къ атеистамъ — потому, что проблема послѣдней причины существованія кажется мнѣ безнадежно выходящей изъ предѣловъ моихъ бѣдныхъ способностей. Изъ всей безсмысленной болтовни, какую я когда-либо имѣлъ возможность слышать, доказательства тѣхъ философовъ, которые берутся рассказать намъ все касающееся природы Бога, была бы худшей, если бы ее не превосходили еще большія недѣлности философовъ, доказывающихъ, что нѣтъ Бога“.

Н. Иванцовъ.

Воля въ знаніи и воля въ вѣрѣ.

IV *).

Такимъ образомъ предметное, безвольное, безкорыстное и безстрастное знаніе говоритъ мнѣ не о внутреннемъ *существовѣ* предмета, но лишь о томъ, какъ онъ опредѣляется внѣшними отношеніями къ тому, что внѣ его; оно говоритъ лишь о томъ, чего *не можетъ не быть* для мысли въ данныхъ условіяхъ опыта или построения, но отнюдь не о томъ, что внѣ этихъ условій, само по себѣ для мысли есть и положительно должно быть. Это знаніе есть по существу своему и феноменальное и условное и, какъ мы видѣли, подчинено основнымъ началамъ механическаго міровоззрѣнія. Полагая въ этомъ знаніи свой предметъ внѣ себя и отъ своего собственнаго бытія независимымъ, познающій субъектъ никогда не доходитъ здѣсь до того внутренняго единенія съ предметомъ, которое составляетъ содержаніе знанія *мистическаго*. Ничего мистическаго въ знаніи феноменальномъ, предметномъ нѣтъ и не должно быть; какъ нѣтъ и не должно быть въ немъ ничего вольнаго и страстнаго, пока оно остается вѣрно своему основному предположенію. Предположеніе это состоитъ, какъ мы видѣли, въ принятіи мыслию внѣшней и по своему внутреннему существу безотносительной къ познающему субъекту предметности, познаваемой, уясняемой мыслию лишь изъ изслѣдованія разныхъ проявленій, внѣшнихъ отношеній, постепенно и по частямъ.

*) Окончаніе. См. кн. 13.

Все-ли наше знаніе таково? Все-ли, что мы дѣйствительно *знаемъ*, и что намъ жизненно-необходимо знать, дано нашей мысли подъ этимъ предположеніемъ, подъ условіемъ внѣшней и безотносительной къ намъ предметности, познаваемой нами только *a parte post*, по частямъ, во внѣшнемъ явленіи, феноменально и критически?

Очевидно, нѣтъ. Очевидно, не подъ этимъ условіемъ даны намъ наше собственное существо, наше собственное *я*, наша собственная *воля*, въ такъ или иначе сознаваемыхъ, вѣдомыхъ намъ актахъ которой состоитъ вся наша умственная, нравственная, социальная и даже частію физиологическая жизнь. Не подъ этимъ условіемъ даны мысли и движущія причины, *конечныя цѣли*, реализуемая волею въ ея актахъ, *начала и идеалы*, составляющіе (въ другой формѣ) ея существо. Все это мы знаемъ несомнѣнно, болѣе или менѣе ясно и отчетливо, но всегда съ отбѣнкомъ *страстности* и непоколебимой увѣренности. Все это мы знаемъ и не изъ постепенно накопляемыхъ сознательною работою мысли внѣшнихъ отношеній, опредѣленій, но именно *по существу*, имѣя здѣсь очень ясное *cognitio rei*, хотя бы и вовсе отсутствовали всякія *общія* опредѣленія изъ общихъ условій и отношеній, всякое *cognitio sicca rem*. Все это мы знаемъ и не можемъ не знать именно прежде всего по существу, внутренне и независимо отъ какихъ-либо предположеній, сомнѣній, доказательствъ, построеній и т. п., но *непосредственно* и *a parte ante*, до всякихъ изслѣдованій и доказательствъ. Безъ такого непосредственнаго знанія *a parte ante* о нашемъ собственномъ внутреннемъ мірѣ была бы невозможна и воля, реализующая его идеальное содержаніе въ своихъ актахъ, не было бы и *я*, сознающаго что-либо внѣшнее, какой-либо предметъ только черезъ посредство этого знанія. И все это знаемъ мы не какъ нѣчто внѣшнее и безотносительное, но какъ самое внутреннее существо собственнаго бытія нашего. Въ этомъ знаніи дано единство знающаго *я* съ тѣмъ существеннымъ, что жизнь его реализуетъ вовнѣ и даетъ ему переживать идеально, въ сознаниі, — тутъ есть, слѣдовательно, элементъ мистическій.

Этихъ предметовъ не внѣшняго и не безвольнаго, бездѣйственного и безстрастнаго знанія наша мыслящая воля (или волящая мысль) не можетъ признать или не признать за дѣйствительно-сущіе, какъ не можетъ она признать сущію или отрицать самоё себя. Но къ нимъ она и не можетъ относиться внѣшне, индифферентно, безвольно и безстрастно, какъ должна относиться къ предметамъ своего феноменальнаго знанія внѣшней предметности. Наконецъ ея признаніе ихъ, знаніе о нихъ по существу, не будучи результатомъ памѣренной и болѣе или менѣе напряженной умственной работы, и не *вынуждается* у мысли одной неустраимостью, неизбѣжностью факта или „геометрической необходимостью“ логическаго построенія. Мысль не можетъ и не должна относиться къ этимъ предметамъ своего внутренняго міра (въ числѣ которыхъ находится и она сама) *отрицательно* въ ихъ непосредственности, до понужденія къ ихъ признанію неустраимую логикой доказательства, какъ она можетъ и должна относиться къ непосредственнымъ представленіямъ о внѣшнемъ предметѣ въ предметномъ знаніи. Согласіе мысли съ своимъ внутреннимъ предметомъ (съ самой собою, съ движущей ее волею и чувствомъ) естественно и необходимо есть *охотное согласіе* Григорія Богослова; признаніе его—признаніе самой себя, не вынужденное, *но свободное*.

Въ этомъ знаніи существа предмета, устанавлиаемаго не постепенно, по частямъ, путемъ критики и построенія, но изначальнаго,—знаніи не безвольномъ и безстрастномъ, не чуждомъ мистическаго начала, признаваемомъ мыслию не вынужденно, но по „охотному согласію“, свободно,—даны всѣ существенные признаки и того умственнаго состоянія, которое называется *вторю* въ отличіе отъ феноменальнаго, критическаго знанія. Это состояніе *есть*; все несомнѣнно дѣйствительное знаніе субъекта о себѣ самомъ содержится въ этихъ состояніяхъ, и поэтому гносеологія не можетъ игнорировать его признаковъ, указанныхъ нами сейчасъ въ общихъ чертахъ, или отрицать ихъ, иначе она игнориро-

вала бы цѣлую половину всего дѣйствительнаго знанія, — половину существеннѣйшую, важнѣйшую не только практически; но и теоретически.

Разсмотримъ ближе нѣкоторые изъ признаковъ знанія познающаго субъекта о себѣ самомъ.

Знаніе это черпается имъ исключительно изъ внутренняго міра, даннаго *внутреннему опыту*, и никакое знаніе внѣшнихъ мысли объектовъ, ихъ внѣшнихъ отношеній и *общихъ* опредѣленій по этимъ отношеніямъ, къ этому знанію ничего прибавить не можетъ. Въ мірѣ объектовъ мысли, въ области знанія отвнѣ, феноменальнаго, какъ мы уже говорили выше, по его логическимъ условіямъ нѣтъ и не должно быть ничего внутренняго, ни о какомъ субъектѣ они ничего не могутъ и не должны говорить мысли: ихъ царство—царство мертваго механизма. Но внутренній міръ отличается отъ міра мертвыхъ объектовъ двумя очень существенными чертами: онъ данъ и несомнѣнно вѣдомъ только самому его обладателю въ своей индивидуальности, и никому другому, т.-е. *отвнѣ* и черезъ общія, отвлеченныя опредѣленія прямо не данъ и непознаваемъ; а затѣмъ—своему обладателю онъ *необходимо* данъ и не можетъ быть невѣдомъ, какъ могутъ быть невѣдомы всѣмъ или многимъ людямъ тѣ или другіе возможные объекты предметнаго міра, намъ—многое такое, что будетъ извѣстно нашимъ потомкамъ и т. п. О своей мысли, своемъ чувствѣ и волѣ не можетъ не знать—и не знать несомнѣнно—существо мыслящее, чувствующее и волящее, какъ можетъ оно не знать тѣхъ или другихъ явленій природы, событий исторіи. Отъ этого своего внутренняго, субъективнаго знанія, въ его полномъ объемѣ, сознающее себя *существо* укрыться, убѣжать не можетъ, какъ можетъ оно намѣренно или случайными условіями жизни быть отчасти или вполнѣ отчужденнымъ отъ той или иной области объектовъ. Никакихъ *спеціальныхъ* условій не требуется осуществить ему для того, чтобы имѣть внутреннее, субъективное знаніе,—нужно только *быть субъектомъ*; тогда какъ для того, чтобы ему были даны и вѣдомы тѣ или иные объекты, не связанные по

существо съ его субъективнымъ бытіемъ, ему необходимо стать въ особія спеціальныя условія личного опыта, преда-нія, наученія отъ другихъ и т. д. Поэтому, съ одной стороны, область субъективнаго, внутренняго знанія, въ отличие отъ предметнаго, объективнаго знанія, вѣчно измѣняющагося отъ прибавленія новыхъ фактовъ и свѣдѣній, представляетъ нѣчто *цѣльное, законченное, неизмѣнно определенное* по своимъ границамъ. Здѣсь невозможны совершенно новыя открытія или неожиданныя изобрѣтенія, какъ въ мірѣ объектовъ, и древній Гомеръ или средневѣковый Дантъ не меньше и не хуже знали внутренній, субъективный міръ, чѣмъ будетъ знать его какой-нибудь новый Гумбольдтъ двадцать пятаго вѣка. Поэтому же, съ другой стороны, внутреннее, субъективное знаніе, по своей полнотѣ, достовѣрности и глубинѣ нисколько не зависитъ отъ внѣшнихъ и случайныхъ различій людей въ широтѣ и разнообразіи внѣшняго опыта, въ жизненномъ положеніи, степени и направленіи теоретическаго образованія, даже въ умственныхъ дарованіяхъ. Людямъ простымъ, неученымъ, рабамъ и нищимъ это внутреннее знаніе, *мудрость*, столь же доступно, какъ и людямъ властнымъ, богатымъ и съ высокимъ научнымъ образованіемъ. Первымъ оно даже *болѣе* доступно, именно потому что болѣе ограждено у нихъ отъ помутненія его и смущенія разнорѣчащими знаніями теоретическими, которыя всегда доступны колебаніямъ сомнѣнія, никогда не бываютъ закончены и гарантированы отъ замѣны ихъ лучшими и болѣе полными знаніями. Эта-то ничѣмъ отвнѣ не смущаемая, непобѣдимая въ довѣрїи къ своему внутреннему достоянію, самодовлѣющая недоступность сомнѣнію внутренняго знанія чловѣка о себѣ самомъ, о началахъ своей внутренней жизни, и составляетъ то, что называется „чистымъ сердцемъ“ и „простымъ сердцемъ“, и что справедливо почитается условіемъ мудрости (и, какъ увидимъ, религіознаго настроенія).

Очевидно, что эта простота и чистота сердца у людей необразованныхъ, въ научномъ отношеніи—младенцевъ, находится въ бдльшей безопасности, чѣмъ у людей, важнѣйшіе

интересы мысли которыхъ сосредоточены въ области предметнаго, теоретическаго, критическаго знанія, людей властныхъ и богатыхъ, хотя, конечно, доступны онѣ и послѣднимъ при *большой энергіи и страстности* внутренней жизни. Очевидно также и то, что цѣльное, несомнѣнное, законченное въ себѣ и не зависящее отъ случайныхъ, внѣшнихъ различій опыта субъективное знаніе, несмотря на свою индивидуальность, замкнутость въ себѣ, безъ сравненія болѣе годно стать основою, почвою для *единого, общаго вѣствъ безъ различій людямъ воззрѣнія* на міръ и человѣка, чѣмъ вѣчно незаконченное знаніе критическое, предметное, феноменальное. Въ области послѣдняго, въ области „*научныхъ міровоззрѣній*“, чѣмъ выше достигнутая человѣчествомъ ступень развитія, тѣмъ многообразнѣе, рѣзче, непримиримѣе разнорѣчіе взглядовъ, тѣмъ болѣе каждый изъ нихъ возбуждаетъ сомнѣній, вопросовъ, не поддающихся общему несомнѣнному рѣшенію. Разнообразіе здѣсь только возрастаетъ и должно возрастать по той простой причинѣ, что, будучи плодомъ критической намѣренной работы лицъ, поставленныхъ въ различныя условія опыта, „научныя“ міровоззрѣнія необходимо становятся тѣмъ различнѣе, чѣмъ большее число этихъ разнообразныхъ условій участвовало въ ихъ созиданіи. Вся исторія человѣческой науки свидѣтельствуетъ объ ея переходѣ отъ начальнаго единства къ возрастающимъ различіямъ и, слѣдовательно, о тщетности надежды О. Конта — построить единое, общее всему человѣчеству міровоззрѣніе на почвѣ критической, феноменальной науки, — или надежды его послѣдователей, въ родѣ П. Каруса, — построить на этой почвѣ единую „научную религію“. Дѣйствительную почву для единого общечеловѣческаго міровоззрѣнія или для объединяющей различныя умственные міры религіи можетъ дать не предметная, критическая наука, но лишь внутреннее, субстанціальное знаніе субъекта о самомъ себѣ.

Это послѣднее знаніе есть, — въ отличіе отъ критическаго, предметнаго, — знаніе *непосредственное*. Дѣйствительность и необходимость какого-либо непосредственнаго знанія для

того, чтобы было возможно какое-либо знаніе вообще, признается всѣми безъ исключенія философами, останавливающимися передъ этою задачей. Вопросъ только въ томъ,—и только этотъ вопросъ нѣкоторые изъ философовъ и признаютъ неразрѣшимымъ,—въ чемъ именно состоитъ это непосредственное знаніе, гдѣ его искать и по какимъ признакамъ убѣдиться, что найденное нами есть дѣйствительно искомое непосредственное знаніе? Мы знаемъ, говорить даже такой представитель феноменизма, какъ Джонъ Ст. Милль, „нѣкоторыя вещи непосредственно или интуитивно. Очевидно, что мы вынуждены къ этому, если знаемъ что-либо вообще, ибо все, что мы знаемъ посредственно зависитъ по своей достовѣрности отъ нашего предшествующаго знанія о чемъ-либо другомъ; поэтому если бы мы не знали чего-либо непосредственно, мы не могли бы знать чего-либо и посредственно, т.-е. не могли бы знать ничего вообще“ *). Отсюда и необходимость принимать нѣкоторыя недоказуемыя начала и положенія въ основаніи всякой науки, принимать ихъ непосредственно, на вѣру, хотя бы и только условно, для того чтобы изслѣдованіе и знаніе въ данной области было возможно. Эта необходимость недоказуемыхъ далѣе основаній всякой цѣпи доказательствъ, *положительныхъ* началъ всякаго рациональнаго знанія, признаваемая еще съ Аристотеля (и ранѣе), и легла въ основу противоположенія вѣры знанію, часто встрѣчающагося и у отцевъ церкви (наприм., у Климента Александрійскаго) и вѣрнаго по существу, хотя и не исчерпывающаго всего вопроса.

Но гдѣ, въ какой области искать не условно только, но дѣйствительно непосредственнаго знанія? Очевидно, не въ области нашихъ воспріятій внѣшняго міра, представленій и понятій. Все это, хотя и непосредственно сознается со своимъ готовымъ содержаніемъ въ сознаніи, стоящемъ на соотвѣтствующей ступени развитія, но при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается чрезвычайно сложными и въ высшей сте-

*) Examin. of the philosophy of sir W. Hamilton. стр. 157.

пени опосредствованными продуктами безчисленныхъ предшествующихъ работъ души. Все это опосредствовано и другими воспріятіями, представленіями, понятіями, и незамѣтно всюду примѣшивающимися ассоціаціями, и—*въ основѣ всего*—*дѣятельными чувствами* (усилія, напряженія) мускульными, сопровождающими дѣятельности апперципирующаго вниманія и т. п. Если тутъ есть что-либо непосредственно вѣдомое, то единственно эти *дѣятельныя чувства*, акты самого восприняющаго, строящаго представленія субъекта, лежащія въ основѣ всего міра его воспріятій и представленій. Когда эти послѣдніе уже построены, содержаніе ихъ уже опредѣлилось, нуженъ тщательный анализъ психолога или психофизиолога для того, чтобы выдѣлить изъ этого содержанія непосредственныя дѣятельныя чувства субъекта, выдѣлить, наприм., изъ всего содержанія, повидимому, совершенно непосредственнаго и недѣятельнаго зрительнаго воспріятія то, что въ него вносится мускульными чувствами (видѣніе контуровъ, разстояній, глубины etc.). Но ничѣмъ неопосредствованнымъ, все посредствующимъ и основнымъ окажется въ концѣ концовъ всегда только это чувство дѣятельности субъекта. Непосредственныя чувства своей дѣятельности (усилій, напряженій) для субъекта составляютъ основу самого сознанія имъ той *границы*, встрѣчаемаго его дѣятельностью *сопротивленія*, которыми утверждается для него нѣчто *внѣшнее*, независимое отъ него и его ограничивающее, къ которому онъ и относитъ показанія своихъ внѣшнихъ чувствъ и чувствъ, возбуждаемыхъ состояніями его тѣла, какъ показанія о чемъ-то внѣшнемъ сознанію, *вещественномъ*. На это чувство ограниченія дѣятельности, сопротивленія ей, сводится въ концѣ концовъ все представленіе вещественности вообще; а это чувство ограниченія своей дѣятельности, очевидно, уже предполагаетъ чувство самой дѣятельности (усилія), т.-е. этимъ послѣднимъ опосредствовано. Дѣятельныя чувства и въ этомъ отношеніи оказываются единственнымъ непосредственно вѣдомымъ субъекту во всемъ содержаніи его знанія. Они же состав-

ляютъ и единственное *специфическое* содержаніе его знанія о себѣ, какъ о субъектѣ, знанія внутренняго.

Въ области внѣшняго опыта, какъ такого, нѣтъ ничего, аналогичнаго усилію, дѣятельной волѣ: въ ней нѣтъ и никакихъ знаній о субъектахъ, о внутренно, изъ себя опредѣляющемся, но даны лишь объекты и ихъ отношенія, массы и ихъ измѣняющіяся положенія, движенія въ самыхъ разнообразныхъ комбинаціяхъ, измѣняющія эти внѣшнія отношенія, при неизмѣнности суммы массъ и энергій—ничего болѣе. Поэтому для міровоззрѣнія, которое строилось бы исключительно на почвѣ объективной мысли, внѣшняго опыта, не существуетъ, какъ я старался выяснить въ другомъ мѣстѣ („Къ вопросу о свободѣ воли“), ни дѣятельной воли, ни ея свободы, ни дѣйствительнаго субъекта,—ничего внутренняго. Все это, если и не отрицается имъ вовсе, то по крайней мѣрѣ обязательно игнорируется, пока оно вѣрно требованіямъ только объективной мысли. *Если есть вообще какое-либо непосредственное знаніе о субъектѣ, то оно состоитъ лишь въ знаніи его о себѣ, какъ дѣятельномъ, усиливающимся, напрягающемся.* Какъ субъекта, т.-е. *субстанціально*, знаетъ себя мыслящее существо лишь какъ *дѣятельную волю*. Это—единственное знаніе и непосредственное, и субстанціальное, и всеобщее при всей своей индивидуальности.

Это же знаніе, по предмету и источнику субъективное, индивидуальное, есть и единственное безусловно *достоверное*, не допускающее никакихъ сомнѣній и колебаній. Отрицаніе здѣсь невысказано не только для практической, дѣятельной воли (которая, какъ такая, можетъ только утверждать себя самымъ своимъ актомъ); но и для непосредственно знающей о волѣ мысли, ибо, отрицая достоверность показаній непосредственнаго сознанія, мысль отказалась бы отъ основанія всякой достоверности вообще, отъ всякаго достовернаго посредственнаго знанія въ какой бы то ни было области. „Вердиктъ непосредственнаго сознанія“, говоритъ Д. С. Милль (тамъ же, стр. 158), „иными словами наше непосредственное или интуитивное убѣжденіе, со всѣхъ сторонъ при-

знается за рѣшеніе безъ возможной апелляціи“. „Внутренній фактъ“, продолжаетъ онъ дальше (стр. 172), „чувство въ нашемъ сознаніи никогда не подвергалось сомнѣнію, ибо сомнѣваться здѣсь значило бы сомнѣваться, что мы чувствуемъ то, что чувствуемъ..... Отрицаніе почти всегда касалось того, что непосредственное сознаніе свидѣтельствуеетъ о томъ-то, но не того, что, когда это свидѣтельство дѣйствительно дано, ему *должно вѣрить*“. Вопросъ такимъ образомъ для насъ состоитъ лишь въ томъ, дѣйствительно-ли сознаніе свидѣтельствуеетъ субъекту о его дѣятельной волѣ, и есть-ли это знаніе его о своей дѣятельной волѣ *непосредственное* знаніе, не основанное на какомъ-либо другомъ знаніи, непроизводное? Отвѣтъ на этотъ вопросъ очевиденъ: если безъ непосредственнаго знанія нѣтъ никакого знанія вообще, а непосредственное знаніе лежитъ лишь во внутреннемъ знаніи субъекта о себѣ, то знаніе субъекта о себѣ, какъ дѣятельной волѣ, будучи *единственнымъ знаніемъ специфически-субъективнымъ* (не почерпаемымъ изъ области объективной, феноменальной, сплошь опосредствованной мысли), и есть единственное искомое и необходимое непосредственное знаніе. Что оно не только необходимо, но и *дѣйствительно* имѣется налицо, — ясно изъ того, что нѣкоторое субъективное знаніе о субъектѣ несомнѣнно *есть* у насъ, но состоятъ оно можетъ только въ знаніи о немъ, какъ дѣятельной волѣ *).

Наконецъ, это внутреннее, субъективное, индивидуальное и въ то же время всѣмъ познающимъ существамъ безъ различія равно данное, непосредственное и безусловно-достоувѣрное знаніе есть, какъ мы уже ранѣе указывали, знаніе не феноменальное, но *субстанціальное*. Оно имѣетъ предметомъ своимъ, какъ и всякая вѣра въ собственномъ смыслѣ (а не одна только вѣра религіозная), самого *субъекта, существо*, въ которое вѣрятъ, но не его внѣшнія отноше-

*) Критерій, по которому узнается дѣйствительно непосредственное въ знаніи, оказывается такимъ образомъ вовсе не такъ недостижимо-глубоко и навсегда скрытымъ отъ насъ, какъ полагалъ Джонъ Стюартъ Милль.

нія, отдѣльныя проявленія, или ихъ являющійся порядокъ, какъ знаніе предметное. Если вѣра и выражается иногда въ увѣренности, что наступитъ такое-то событіе, или извѣстное лицо поступитъ такъ, а не иначе, то въ основѣ этой увѣренности, касающейся міра внѣшнихъ явленій, всегда лежитъ увѣренность въ тѣхъ *внутреннихъ* свойствахъ производящихъ событія силъ или совершающаго поступокъ лица, которыя себя проявляютъ. Это всегда—въ концѣ концовъ — вѣра во внутреннее существо проявляющагося такъ или иначе субъекта, а не въ его внѣшнее проявленіе, какъ такое, само по себѣ. И св. Писаніе, говоря о чудесахъ, какъ объ одномъ изъ средствъ, возбуждающихъ въ ихъ свидѣтеляхъ вѣру или подтверждающихъ эту вѣру, цѣлью совершенія чуда всегда представляетъ не усиленіе вѣры въ совершеніе какого-либо явленія самого по себѣ (хотя бы и очень желательнаго для нашихъ практическихъ нуждъ), но усиленіе вѣры въ Существо, совершающее чудо. И для св. Писанія, какъ и для естественнаго сознанія, вѣра относится не къ внѣшнему явленію, но къ внутреннимъ свойствамъ проявляющагося существа,—она всегда субстанціальна.

Оно и не можетъ быть иначе, если въ познаніи субъекта, какъ *дѣятельной воли*, состоитъ вообще все внутреннее, непосредственное знаніе о субъектахъ вообще. Феноменальное знаніе однихъ внѣшнихъ проявленій воли, какъ ни былъ бы длиненъ, полонъ и разнообразенъ рядъ этихъ проявленій и ихъ порядковъ,—никогда не даетъ знанія о самой дѣятельной волѣ, какъ такой. Если воля, составляющая существо субъекта, непосредственно и всеобще сознается, какъ дѣятельная, производящая, словомъ *творческая* воля, то ея существо, какъ творческой, производящей, никогда не покрывается ни однимъ изъ ея проявленій, ни какимъ угодно множествомъ ихъ. Она всегда глубже, больше по содержанию своему, чѣмъ все произведенное ею, получившее отъ нея свое бытіе. Иначе, если бы она *вполнѣ* вылилась, воплотилась въ послѣднемъ, то перестала бы быть творческою, дѣятельною и обратилась бы въ мертвое, лишен-

ное внутренней жизни явленіе, перестала бы быть субъектомъ. Какъ дѣятельная, производящая, воля есть по существу своему *стремленіе*, начала котораго и концы, корень и вершина *выходятъ за предѣлы* всякаго отдѣльнаго опытнаго проявленія и любого ряда опытныхъ проявленій своихъ. Составляя содержаніе всеобщаго непосредственнаго субъективнаго знанія, даннаго внутреннему опыту, она тоже непосредственно указываетъ ему на выходящій за предѣлы всякаго возможнаго опыта, *трансцендентный* характеръ своего существа, на міръ *сверхопытныхъ, трансцендентныхъ началъ и конечныхъ цѣлей* того, что каждый сознаетъ въ себѣ, какъ самое свое внутреннее бытіе. Съ этимъ непосредственнымъ признаніемъ начала *творческой, дѣятельной* воли, какъ существа субъекта, и *implicite* заключающимся въ немъ признаніемъ міра трансцендентныхъ, лежащихъ внѣ всякаго опыта и всякой *феноменальности началъ и конечныхъ цѣлей*, знаніе субъекта о себѣ, внутреннее, субстанціальное и безусловно достовѣрное, становится и естественною, общею всѣмъ знающимъ о себѣ существамъ почвою, на которой вырастаютъ вѣрованія въ тѣсномъ смыслѣ слова, т.-е. *вѣрованія религиозныя*. Безъ признанія *творческой воли* и слѣдовательно ея *трансцендентнаго источника*, начала, смысла и цѣли—религиозное вѣрованіе вообще невозможно; тамъ же, гдѣ эти условія налицо (а даны они въ общечеловѣческомъ внутреннемъ сознаніи, лежащемъ также въ основѣ и всякой объективной, феноменальной мысли), тамъ существуютъ и условія и потребность религиознаго вѣрованія, религиознаго наученія. Душа, знающая о себѣ въ этомъ непосредственномъ, внутреннемъ знаніи, является, повторяя извѣстное выраженіе Тертулліана, отъ рожденія, по природѣ религиозно-настроенной, какъ по природѣ же она и метафизична.

V.

Выясненные нами въ предшествующемъ бѣгломъ очеркѣ характерныя черты знанія предметнаго, феноменальнаго и внутренняго, субстанціальнаго знанія субъекта о себѣ на

столько рѣзки и глубоки, полагаютъ между этими двумя областями мысли, изъ которыхъ слагается весь познаваемый и мыслимый человѣкомъ міръ, такое коренное, неизгладимое различіе, такую полную *несоизмѣримость*, — что является невозможнымъ уже говорить о какой-либо замѣнѣ одной области другою, о переходѣ одной въ другую, о несущественности ихъ раздѣленія. Знаніе субстанціальное и знаніе феноменальное, знаніе непосредственное о субъектѣ и посредственное знаніе отвѣтъ о предметѣ — различны между собою *существенно*, различны и по значенію своему въ цѣломъ строѣ мысли, и объективно — по содержанію своему, и субъективно — по субъективнымъ условіямъ, въ которыхъ осуществляется познающая мысль въ той и въ другой области. Это существенное различіе устанавливаетъ столь же неизгладимое и глубокое различіе — и по назначенію, и по содержанію, и по формальнымъ условіямъ — между критическимъ, предметнымъ, феноменальнымъ знаніемъ общихъ законовъ единообразія въ сосуществованіи и послѣдованіи явленій съ одной стороны, и *религіозною вѣрою*, вырастающей на почвѣ непосредственнаго, субстанціального знанія субъекта о себѣ — съ другой. Различіе это въ сущности сводится всецѣло къ различному положенію, занимаемому *волею* въ той и другой области познающей мысли, различному отношенію послѣдней къ волѣ въ этихъ двухъ областяхъ. Это различное положеніе воли и различное отношеніе къ ней познающей мысли въ знаніи феноменальномъ и субстанціальномъ (куда относится и религіозная вѣра) одинаково опредѣленно и ясно открывается намъ, посмотримъ-ли мы на эти два рода знанія со стороны ихъ *содержанія* (объективной), или ихъ *субъективныхъ условій*, или ихъ *значенія*.

Что со стороны *содержанія* различіе между знаніемъ предметнымъ и знаніемъ о субъектѣ сводится всецѣло къ различію знанія или незнанія о волѣ, совершенно очевидно для насъ, разъ мы признали, что все знаніе субъекта о себѣ по существу есть именно прямое и непосредственное знаніе о себѣ, какъ о дѣятельной волѣ, тогда какъ предмет-

ное знаніе ни непосредственно, ни посредственно *ничего* не знаетъ ни о какой дѣятельной волѣ и ничего о ней по своимъ основоположеніямъ не можетъ и не должно утверждать. Для него въ познаваемомъ, только внѣшнемъ и только отвнѣ доступномъ предметѣ не должно быть ничего внутренняго, никакого субъекта, дѣятельной воли: это знаніе, оставаясь послѣдовательнымъ, можетъ мыслить міръ своихъ предметовъ лишь какъ міръ бездушнаго, мертваго механизма. Міръ субъекта, внутренне и непосредственно познаваемый, не мыслимъ, лишень содержанія безъ дѣятельной воли, и все основное специфическое содержаніе знанія объ этомъ мірѣ есть знаніе его существа, какъ *дѣятельной воли*. Безъ послѣдней нѣтъ и субъекта и самага внутренняго міра.

А дѣятельная воля, какъ мы видѣли, какъ такая, заключается въ сознаніи о себѣ непосредственное указаніе на непокрываемые и неисчерпываемые никакими проявленіями ея, *трансцендентныя* начало ея и конецъ. Какъ трансцендентное начало дѣятельной воли и трансцендентная конечная цѣль ея, они необходимо мыслимы не иначе, какъ въ смыслѣ *безусловной* (внѣ условій опыта), *трансцендентной творческой воли* и *безусловной же* (неосуществляемой въ мірѣ опыта, имъ ни утверждаемой, ни опровергаемой) *конечной цѣли дѣятельной воли*. Не зная въ своемъ опытѣ отвнѣ и по общимъ внѣшнимъ отношеніямъ никакой дѣятельной воли вообще или чего-либо ей аналогичнаго, предметная, феноменальная мысль не содержитъ и никакихъ указаній на трансцендентную безусловную творческую волю и безусловный, трансцендентный *идеалъ* ея. Она не знаетъ и не можетъ знать ни того метафизическаго, ни того этического опредѣленія трансцендентнаго высочайшаго *существа*, въ которыхъ дается естественная основа богопознанія и религіознаго вѣрованія для всякой мысли, не ограничивающейся однимъ феноменальнымъ, предметнымъ знаніемъ, но познающей своего субъекта и субстанціально, какъ дѣятельную волю. Если бы не было послѣдняго, субстанціальнаго внутренняго знанія (что, конечно, невозможно, ибо оно всякому мыслящему существу,

какъ мы видѣли, присуще, хотя и можетъ имъ оставляться безъ надлежащаго вниманія, безъ признанія его дѣйствительнаго значенія и т. п.), то не было бы у человѣчества и всеобщей естественной основы богопознанія и почвы для религіознаго вѣрованія. Тамъ же, гдѣ есть внутреннее, субстанціальное знаніе, гдѣ признается и дѣятельная воля, и метафизическое опредѣленіе высшаго трансцендентнаго Существа, какъ безусловной трансцендентной Воли, и этическое—какъ безусловной нравственной цѣли,—тамъ есть налицо и тѣ два существенныя, основныя *естественныя* условія религіозной вѣры, которыхъ неперемѣнно требуетъ отъ вѣрующаго ученіе Христа и Христовой церкви *).

Оба эти опредѣленія трансцендентнаго высшаго Существа,—и метафизическое (какъ безусловной творческой воли) и этическое (какъ безусловнаго нравственнаго идеала этой воли),—представляютъ, какъ мы видимъ, *знаніе*, необходимо данное мысли вмѣстѣ съ непосредственнымъ знаніемъ его о дѣятельной волѣ, какъ существѣ самого мыслящаго субъекта. И оба опредѣленія неизбежно указываютъ мысли въ область внѣ- и сверхопытнаго, трансцендентнаго, хотя оба суть знаніе и естественное, и необходимое, и опытное. Но, указывая на безусловную творческую Волю и безусловный идеаль ея, это непосредственное и необходимое субстанціальное знаніе остается безъ дальнѣйшихъ опредѣленій указуемаго имъ предмета, пока оно ограничено одними собственными естественными средствами. Это именно потому, что предметъ, указуемый имъ, *трансцендентенъ*, никакихъ опредѣленій, заимствованныхъ изъ внѣшняго-ли или внутренняго опыта, какъ такой, не допускаетъ, а предѣлы опыта и выводовъ изъ него суть и предѣлы всякаго есте-

*) Эти два условія, по ученію церкви, составляютъ *conditio sine qua* поп религіозной вѣры, и *только* эти два. Въ XI гл. (къ Евреямъ), ст. 6, апостолъ устанавливаетъ, что «нужно, чтобы приходящій къ Богу вѣровалъ, что Онъ есть, и ищущимъ его воздастъ». Бытіе Бога и Его праведность — вотъ всеобщее, основное и естественное содержаніе богопознанія и вѣры. Откровеніе и религіозное ученіе только далѣе опредѣляютъ и уясняютъ эти истины естественнаго сознанія.

ственного знанія и мышленія. Поэтому-то, оставаясь на почвѣ исключительно своихъ естественныхъ средствъ, предѣлами которыхъ ограничена и метафизика и гносеологія, т.-е. на почвѣ даннаго внѣшняго и внутренняго опыта и законныхъ выводовъ изъ нихъ, мысль въ дѣлѣ своего естественнаго богопознанія уходитъ весьма недалеко. Безусловную творческую Волю она опредѣляетъ лишь *нравственными* свойствами безусловнаго идеала, возведенными въ безконечную степень совершенства нравственными качествами благодати, праведности, мудрости и т. п. На этой ступени естественнаго богопознанія, на которой высшее Существо для мысли ближе опредѣляется почти исключительно только съ *этической* стороны, могутъ оставаться многіе философы, не чуждые вообще религіознаго настроенія, но чуждые того или другого *опредѣленнаго религіознаго* вѣрованія. Но этого чрезвычайно неопредѣленнаго и только этическаго (сверхъ этическихъ признаковъ высшему Существому можно приписать на этой почвѣ развѣ лишь признакъ *личнаго* существованія, какъ дѣятельной волѣ) знанія о томъ, что составляетъ самую основу существеннаго въ моемъ собственномъ бытіи, въ моемъ я, для меня, развѣ я искренно призналъ эту основу, очевидно, слишкомъ еще недостаточно: мнѣ необходимо полное и болѣе опредѣленное богопознаніе. А естественныхъ средствъ для *опредѣленнаго* знанія о томъ, что мною уже означала признано за трансцендентное по существу своему, у моей мысли, со всѣмъ ея опытомъ и выводами изъ него, не имѣется! Отсюда—необходимость положительнаго откровенія, дающаго мнѣ такое болѣе опредѣленное и полное знаніе, съ воспріятіемъ котораго собственно только и возникаетъ религіозная вѣра, религія въ собственномъ смыслѣ. Не зная ничего о какой-либо дѣятельной творческой волѣ, не переходя никогда за границы данныхъ въ опытѣ внѣшнихъ отношеній, въ область трансцендентнаго, критическое, предметное, феноменальное знаніе не знаетъ и положительнаго Откровенія, какъ не знаетъ оно и ничего субстанціальнаго, никакого субъекта.

Не менѣе очевидно, что, если на различное отношеніе мысли къ *воле* сводится существенное различіе знанія феноменальнаго, критическаго и внутренняго, субстанціальнаго (а слѣдовательно и вѣры), по *содержанію* ихъ, то на различное отношеніе воли же къ содержанію познающей мысли сводится и различіе субъективныхъ и формальныхъ условій того и другого рода знанія, мышленія съ увѣренностью въ томъ или другомъ содержаніи. Самая увѣренность въ познанномъ содержаніи въ этихъ двухъ областяхъ знанія (а слѣдовательно и знанія и вѣры) носить совершенно различный и несоизмѣримый характеръ. Въ дѣлѣ критическаго, предметнаго знанія эта увѣренность, это согласіе мысли съ мысленнымъ его содержаніемъ *вынуждены* неустрашимой для мысли понудительностью факта, построенія, доказательства,—понудительностью, подчиниться которой мысль вынуждена, разъ она обратилась къ нимъ, и они ей даны, хотя бы она и не хотѣла подчиниться имъ. Примѣры такого только вынужденнаго у мысли, а потому безвольнаго и безстрастнаго, не имѣющаго къ волѣ нашей и чувству никакого отношенія согласія мысли съ мыслимымъ его содержаніемъ, даны во всякомъ научномъ доказательствѣ и тѣмъ очевиднѣе, чѣмъ *раціональнѣе*, разсудочнѣе и дальше отъ „вѣры“ область, изъ которой они заимствованы, какова напр. область математики. Измѣнится-ли моя увѣренность въ томъ, что сумма внутреннихъ угловъ треугольника равна двумъ d , или квадратъ $a+b$ равняется $a^2+2ab+b^2$, отъ того, что я страстно *хочу или не хочу*, чтобы такова была сумма внутреннихъ угловъ треугольника или формула помноженія на себя $a+b$? Очевидно, нѣтъ, ибо эта увѣренность—только логическая согласіе мысли, только вынужденное у нея условіями построенія. Воля и чувство здѣсь имѣютъ отношеніе лишь къ согласію или несогласію мысли логически изслѣдовать вообще тотъ или другой предметъ, знать о немъ или не знать доказательно, — но не къ согласію мысли съ результатомъ изслѣдованія, когда этотъ результатъ ею уже построенъ,

а parte post *). Это послѣднее согласіе мысли съ содержаніемъ уже логически построенной мысли и безвольно и безстрастно. Рѣшившись разъ быть вполнѣ отчетною, логическою, доказательною, мысль тѣмъ самымъ устраняетъ отъ дѣла своего познаванія всякое вмѣшательство воли и чувства, обязательно относится къ нему въ этой области недоувѣрчиво и отрицательно.

Совершенно иное значеніе воли въ той увѣренности, которая свойственна мысли въ ея знаніи о самой же волѣ, знаніи субстанціальномъ и единственно непосредственномъ. Здѣсь согласіе мысли съ мыслимымъ содержаніемъ не можетъ быть ни безвольнымъ, ни безстрастнымъ, ни противнымъ самой познаваемой волѣ, но всегда есть охотное согласіе, ибо познающая воля есть въ то же время и познанная воля. Въ этомъ состоитъ свободный, волевой и страстный характеръ увѣренности въ сферѣ знанія о субъектѣ, въ отличіе отъ вынужденной и безвольной увѣренности предметнаго знанія.

Здѣсь духъ познаетъ себя не изъ внѣшнихъ отношеній, а внутренно, такимъ, каковъ онъ, познающій, дѣйствительно есть, а потому и свободно, не по принужденію. Здѣсь область духа, а потому и область свободы (ср. 2 Кор. 3, 14). Свобода этой увѣренности, ея положительно-волевой и страстный характеръ отнюдь не дѣлаютъ ее ни „слѣпой“, ни „пассивной“, какъ склоненъ представлять дѣло г. Струнниковъ, усердно отрицая противоположеніе вѣры — знанію, какъ пассивной, безотчетной и слѣпой. Мое знаніе о субстанціальномъ, о субъектѣ, о моей собственной дѣятельной, а затѣмъ и о безусловной творческой Волѣ можетъ быть и совершенно яснымъ и отчетливымъ знаніемъ, вполнѣ „разумно-сознательнымъ убѣжденіемъ“ (Струнниковъ I, 137), не теряя отъ этого признаковъ своей свободы,

*) Сомнѣніе, ничѣмъ не ограниченная пытливость, составляя необходимыя условія самой работы построенія мыслию своего содержанія, здѣсь для мысли обязательны, разъ она *хочетъ* отчетнаго знанія.

вольности и страстности *). Но важно то, что именно *эти послѣдніе* признаки существенны и необходимы въ той увѣренности, которою обладаемъ мы въ знаніи субстанціальномъ, а слѣдовательно и въ вѣрѣ въ собственномъ смыслѣ. Безъ этихъ именно признаковъ увѣренности въ области субстанціального знанія совсѣмъ не существуетъ и вѣры вообще. И только благодаря имъ, этотъ родъ знанія никогда не бываетъ безразличенъ съ *этической* точки зрѣнія, какъ безразлично любое феноменальное знаніе, физическое, химическое и т. п., но всегда имѣетъ *нравственно-доброе или злое* качество и *вмѣняется* той мысли, которая съ нимъ „охотно соглашается“. Охотно соглашаясь съ содержаніемъ знанія о себѣ, познающая воля и мысль *отождествляютъ* себя сами съ этимъ содержаніемъ: если это содержаніе доброе или злое (а тѣмъ или другимъ всегда бываетъ стремленіе воли, хотѣніе), то охотно признавая его, они сами охотно, свободно становятся добрыми или злыми. Нравственно настроенная воля *охотно* признаетъ себя, а слѣдовательно и трансцендентную творческую волю, нравственно совершенною, доброю, злая воля столь же охотно признаетъ и безусловную волю, свое божество, по существу злымъ (какъ напр. въ шаманизмѣ, въ семитическомъ молохизмѣ и т. п.) **). Вотъ почему въ дѣлѣ субстанціального знанія и вѣры воля и страстность не

*) Ясное и отчетливое знаніе далеко не то же, что знаніе отчетное, логически построенное. Я очень ясно и отчетливо знаю мое сколько-нибудь энергическое хотѣніе, но едва-ли хотя одно изъ моихъ хотѣній (особенно глубокихъ и страстныхъ) я могу логически построить, дать въ немъ себѣ полный критическій отчетъ. Непосредственное, субстанціальное знаніе о волѣ именно и есть знаніе, очень ясное и отчетливое, но не логически построенное, доказуемое, отчетное. Оно — не плодъ сомнѣній испытующей мысли именно потому, что непосредственно. Отсюда ясно, почему неограниченная пытливость, обязательная въ области феноменального знанія, — результата *изслѣдованія*, — въ отношеніи къ предмету вѣры не допускается, а самая «вѣра» такъ часто опредѣляется, какъ знаніе безъ труда изслѣдованія или знаніе безъ и внѣ возможной пытливости. Таково необходимо непосредственное и субстанціальное знаніе о волѣ.

**) Не одни религиозныя вѣрованія свидѣтельствуютъ о добромъ или зломъ настроеніи людей, но и другія ихъ вѣрованія, относящіяся не къ трансцендентному субъекту, но и къ другимъ, окружающимъ ихъ субъектамъ, внутреннимъ, проявляющимся въ природѣ силамъ и т. п.

только законны и умѣстны, но и *существенно-необходимы*, а съ другой стороны—вотъ почему убѣжденія и вѣрованія въ этой области не безразличны нравственно, какъ въ сферѣ критическаго, феноменальнаго знанія, но нравственно *вмѣняются* человѣку, составляютъ всегда *признакъ* нравственнаго качества его собственной воли, его грѣхъ или заслугу. Эти послѣднія двѣ черты, очень существенно характеризующія субстанціальное знаніе и вѣру, рѣшительно признаются не только философіею, но и ученіемъ церкви о вѣрѣ, на сколько это ученіе ясно формулировано.

Самъ г. Струнниковъ *), такъ старательно стремящійся доказать, что вѣра и знаніе по существу тождественны, признаетъ, что „невѣріе вездѣ въ св. Писаніи приписывается свободѣ и жестокосердію или малодушію людей, а не невѣдѣнію“ (I, 132—133). Самъ онъ признаетъ, что „вѣра вмѣняется потому, что она есть добровольное, сознательное принятіе истины“ (стр. 136), потому что *желающій* всегда можетъ убѣдиться разумно и твердо въ истинности вѣры (стр. 135); самъ же приводитъ массу доводовъ и ученій, подтверждающихъ, что невѣріе и вѣра суть дѣло воли, что „расположеніе къ вѣрѣ было необходимымъ условіемъ чудесъ, вѣра была основною цѣлью ихъ“ (I, 72), самъ настаиваетъ на ученіи св. Гр. Богослова о вѣрѣ, какъ „охотномъ согласіи“, на ученіи св. І. Златоуста, поставляющаго нравственную настроенность человѣка посредственно или непосредственно, но всегда причиною невѣрія (II, 72—74 и сл.) и т. д. Какъ же, послѣ всего этого, отрицать существенное различіе между знаніемъ и вѣрою по ихъ субъективнымъ, формальнымъ условіямъ? Или *воля*, столь различно

*) Ссылаемся въ полемикѣ на книгу г. Струнникова, не смотря на то, что ея взглядъ на вѣру и знаніе проводится во множествѣ иностранныхъ, преимущественно протестантскихъ, рационалистическихъ изслѣдованій вопроса, — имѣя въ виду удобства читателя, такъ какъ книга г. Струнникова имѣетъ преимущество легкой доступности. Противоположный ученію г. Струнникова взглядъ на вѣру въ нашей литературѣ проводился славянофилами, которыхъ нашъ авторъ очень не долюбляетъ именно за ихъ признаніе значенія воли и непосредственнаго знанія въ дѣлѣ вѣры.

стоящая въ предметномъ знаніи и въ вѣрѣ, не составляетъ одного изъ такихъ существеннѣйшихъ субъективныхъ условий? Или ея различное положеніе и отношеніе къ предмету мысли въ этихъ двухъ областяхъ не особенно важно *по значенію* своему въ системѣ цѣлаго міровоззрѣнія, цѣлаго строя нашего знанія?

Послѣ всего сказаннаго нами едва-ли необходимо еще настаивать на различіи критическаго предметнаго знанія и субстанціального знанія, съ вѣрою включительно, не только по ихъ содержанію и субъективнымъ условіямъ, но и по ихъ значенію въ цѣломъ строѣ мысли,—различіи, сводящемся къ различному положенію въ этихъ двухъ областяхъ нравственной воли, составляющей наше внутреннее метафизическое и нравственное существо. Нельзя отрицать очень различнаго значенія у этихъ двухъ областей мысли, если предварительно не признать тождественнаго значенія за знаніемъ субстанціальнымъ и феноменальнымъ, знаніемъ вмѣняемымъ и знаніемъ нравственно-безразличнымъ, знаніемъ непосредственнымъ и посредственнымъ, знаніемъ по существу единымъ, общечеловѣческимъ и знаніемъ у всякаго мыслящаго субъекта различнымъ, знаніемъ, положительно и страстно возбуждающимъ волю, ставящимъ ей цѣли и дающимъ направленіе жизни, и знаніемъ, только указывающимъ волю средства и пути осуществленія этихъ цѣлей, только сдерживающимъ и регулирующимъ эту волю! Различія эти на столько глубоки и важны теоретически и практически, что игнорировать ихъ, отрицать или, что то же, смѣшивать эти двѣ области мысли, необходимыя въ цѣлой системѣ, въ одинъ безразличный хаосъ, замѣнять одну другой и т. п.,—совершенно невозможно. Обѣ области — и знаніе предметовъ, единообразій, порядковъ ихъ сосуществованія и послѣдованія, и знаніе о субъектѣ субстанціальномъ и трансцендетномъ — необходимыя части полнаго, не каррикатурно-односторонняго міровоззрѣнія; но это не значитъ еще, чтобы онѣ были равнозначущи для нашей духовной жизни и теоретически, и практически. Очень важно и полезно, конечно,

знать механику или химию, ибо безъ этого нельзя было бы ни строить желѣзныхъ дорогъ, ни лѣчить больныхъ людей или изобрѣтать взрывчатая вещества для того, чтобы ихъ калѣчить; но едва-ли не болѣе важно еще знать человѣку нѣчто и о себѣ самомъ, о томъ, чѣмъ и для чего онъ живетъ, познаетъ и дѣйствуетъ, стремится и волнуется, страдаетъ и надѣется.

П. Астафьевъ.

Смысль любви.

(Предварительныя замѣчанія).

I.

Обыкновенно смыслъ половой любви полагается въ размноженіи рода, которому она служитъ средствомъ. Я считаю этотъ взглядъ невѣрнымъ—не на основаніи только какихъ-нибудь идеальныхъ соображеній, а прежде всего на основаніи естественно-историческихъ фактовъ. Что размноженіе живыхъ существъ можетъ обходиться безъ половой любви, это ясно уже изъ того, что оно обходится безъ самаго раздѣленія на полы. Значительная часть организмовъ какъ растительнаго, такъ и животнаго царства размножается безполымъ образомъ: дѣленіемъ, почкованіемъ, спорами, прививкой. Правда, высшія формы обоихъ органическихъ царствъ размножаются половымъ способомъ. Но, во-первыхъ, размножающіеся такимъ образомъ организмы, какъ растительные, такъ отчасти и животные, *могутъ* также размножаться и безполымъ образомъ (прививка у растений, партеногенезисъ у высшихъ насѣкомыхъ), а во-вторыхъ, оставляя это въ сторонѣ и принимая, какъ общее правило, что высшіе организмы размножаются при посредствѣ полового соединенія, мы должны заключить, что этотъ половой факторъ связанъ не съ размноженіемъ вообще (которое можетъ происходить и помимо этого), а съ размноженіемъ *высшихъ* организмовъ. Слѣдовательно, смысла половой диф-

ференціаціи (и половой любви) слѣдуетъ искать никакъ не въ идеѣ родовой жизни и ея размноженіи, а лишь въ идеѣ высшаго организма.

Разительное этому подтвержденіе мы находимъ въ слѣдующемъ великомъ фактѣ. Въ предѣлахъ животныхъ, размножающихся исключительно половымъ образомъ (отдѣлъ позвоночныхъ), чѣмъ выше поднимаемся мы по лѣстницѣ организмовъ, тѣмъ сила размноженія становится меньше, а сила полового влеченія, напротивъ, больше. Въ низшемъ классѣ этого отдѣла—у рыбъ—размноженіе происходитъ въ огромныхъ размѣрахъ: зародыши, порождаемые ежегодно каждою самкою, считаются милліонами; эти зародыши оплодотворяются самцомъ *внѣ* тѣла самки, и способъ, какимъ это дѣлается, не позволяетъ предполагать сильнаго полового влеченія. Изъ всѣхъ позвоночныхъ животныхъ этотъ хладнокровный классъ несомнѣнно болѣе всѣхъ размножается и менѣе всѣхъ обнаруживаетъ любовную страсть. На слѣдующей ступени—у земноводныхъ и галовъ—размноженіе гораздо менѣе значительно, чѣмъ у рыбъ, хотя по нѣкоторымъ своимъ видамъ этотъ классъ не безъ основанія относится Библіей къ числу существъ кишмя кишацихъ (*шерецъ ширцу*); но при меньшемъ размноженіи мы уже находимъ у этихъ животныхъ болѣе тѣсныя половыя отношенія... У птицъ сила размноженія гораздо меньше не только сравнительно съ рыбами, но и сравнительно, наприм., съ лягушками, а половое влеченіе и взаимная привязанность между самцомъ и самкою достигаютъ небывалаго въ двухъ низшихъ классахъ развитія. У млекопитающихъ — они же живородящія — размноженіе значительно слабѣе, чѣмъ у птицъ, а половое влеченіе хотя у большинства менѣе постоянно, но за то гораздо интенсивнѣе. Наконецъ, у челоуѣка сравнительно со всѣмъ животнымъ царствомъ размноженіе совершается въ наименьшихъ размѣрахъ, а половая любовь достигаетъ наибольшаго значенія и высочайшей силы, соединяя въ превосходной степени постоянство отношенія (какъ у птицъ) и напряженность страсти (какъ

у млекопитающихъ). Итакъ, половая любовь и размноженіе рода находятся между собою *въ обратномъ отношеніи*: чѣмъ — сильнѣе одно, тѣмъ слабѣе другая.

Вообще все животное царство съ разсматриваемой стороны развивается въ слѣдующемъ порядкѣ. Внизу огромная сила размноженія при полномъ отсутствіи чего-нибудь похожего на половую любовь (за отсутствіемъ самого дѣленія на полы); далѣе, у болѣе совершенныхъ организмовъ появляется половая дифференціація и соотвѣтственно ей нѣкоторое половое влеченіе—сначала крайне слабое, затѣмъ оно постепенно усиливается на дальнѣйшихъ степеняхъ органическаго развитія, по мѣрѣ того какъ убываетъ сила размноженія (т.-е. въ прямомъ отношеніи къ совершенству организаціи и въ обратномъ отношеніи къ силѣ размноженія), пока наконецъ на самомъ верху—у человѣка—является возможно сильнѣйшая половая любовь, даже съ полнымъ исключеніемъ размноженія. Но если такимъ образомъ на двухъ концахъ животной жизни мы находимъ съ одной стороны размноженіе безъ всякой половой любви, а съ другой стороны половую любовь безъ всякаго размноженія, то совершенно ясно, что эти два явленія не могутъ быть поставлены въ неразрывную связь другъ съ другомъ,—ясно, что каждое изъ нихъ имѣетъ свое самостоятельное значеніе и что смыслъ одного не можетъ состоять въ томъ, чтобы быть средствомъ другого.

То же самое выходитъ, если разсматривать половую любовь исключительно въ мірѣ человѣческомъ, гдѣ она несравненно болѣе, чѣмъ въ мірѣ животномъ, принимаетъ тотъ индивидуальный характеръ, въ силу котораго *именно это* лицо другого пола имѣетъ для любящаго безусловное значеніе, какъ единственное и незамѣнимое, какъ цѣль сама въ себѣ.

II.

Тутъ мы встрѣчаемся съ популярною теоріей, которая, признавая вообще половую любовь за средство родового

инстинкта, или за орудіе размноженія, пытается, въ частности, объяснить индивидуализацію любовнаго чувства у человѣка, какъ нѣкоторую хитрость или обольщеніе, употребляемое природою или міровою волей для достиженія ея особыхъ цѣлей. Въ мірѣ человѣческомъ, гдѣ индивидуальныя особенности получаютъ гораздо больше значенія, нежели въ животномъ и растительномъ царствѣ, природа (иначе—міровая воля, воля къ жизни, иначе—безсознательный или сверхсознательный міровой духъ) имѣетъ въ виду не только сохраненіе рода, но и осуществленіе въ его предѣлахъ множества возможныхъ частныхъ или видовыхъ типовъ и индивидуальныхъ характеровъ. Но кромѣ этой общей цѣли — проявленія возможно полнаго разнообразія формъ—жизнь человѣчества, понимаемая какъ историческій процессъ, имѣетъ задачей возвышеніе и усовершенствованіе человѣческой природы. Для этого требуется не только, чтобы было какъ можно больше различныхъ образчиковъ человѣчества, но чтобы являлись на свѣтъ *лучшіе* его образчики, которые цѣнны не только сами по себѣ, какъ индивидуальные типы, но и по своему возвышающему и улучшающему дѣйствию на прочихъ. Итакъ, при размноженіи человѣческаго рода та сила,—какъ бы мы ее ни называли,—которая двигаетъ міровымъ и историческимъ процессомъ, заинтересована не въ томъ только, чтобы непрерывно нарождались человѣческія особи по роду своему, но и въ томъ, чтобы нарождались *эти* опредѣленные и по возможности значительныя индивидуальности. А для этого уже недостаточно простого размноженія путемъ случайнаго и безразличнаго соединенія особей разнаго пола: для индивидуально-опредѣленнаго произведенія необходимо сочетаніе индивидуально-опредѣленныхъ производителей, а слѣдовательно недостаточнымъ является и общее половое влеченіе, служащее воспроизведенію рода у животныхъ. Такъ какъ въ человѣчествѣ дѣло идетъ не только о произведеніи потомства вообще, но и о произведеніи *этого* наиболѣе пригоднаго для міровыхъ цѣлей потомства, и такъ какъ данное лицо

можетъ произвести это требуемое потомство не со всякимъ лицомъ другого пола, а лишь съ однимъ опредѣленнымъ, то это одно и должно имѣть для него особую притягательную силу, казаться ему чѣмъ-то исключительнымъ, незамѣнимымъ, единственнымъ и способнымъ дать высшее блаженство. Вотъ это - то и есть та индивидуализація и экзальтація полового инстинкта, которою человѣческая любовь отличается отъ животной, но которая, какъ и та, возбуждается въ насъ чуждою, хоть можетъ-быть и высшею силою для ея собственныхъ, постороннихъ нашему личному сознанию цѣлей, — возбуждается какъ ирраціональная роковая страсть, овладѣвающая нами и исчезающая какъ миражъ по минованіи въ ней надобности *).

Еслибъ эта теорія была вѣрна, еслибъ индивидуализація и экзальтація любовнаго чувства имѣли весь свой смыслъ, свою единственную причину и цѣль внѣ этого чувства, именно въ требуемыхъ (для міровыхъ цѣлей) свойствахъ потомства, то отсюда логически слѣдовало бы, что степень этой любовной индивидуализаціи и экзальтаціи или сила любви находится въ прямомъ отношеніи со степенью типичности и значительности происходящаго отъ нея потомства: чѣмъ важнѣе потомство, тѣмъ сильнѣе должна была бы быть любовь родителей, и, обратно, чѣмъ сильнѣе любовь, связывающая двухъ данныхъ лицъ, тѣмъ болѣе замѣчательнаго потомства должны бы мы были ожидать отъ нихъ по этой теоріи. Если вообще любовное чувство возбуждается міровою волею ради требуемаго потомства и есть только *средство* для его произведенія, то понятно, что въ каждомъ данномъ случаѣ сила средства, употребляемаго космическимъ двигателемъ, должна быть соразмѣрна съ важностью для него достигаемой цѣли. Чѣмъ болѣе міро-

*) Я изложилъ общую сущность отвергаемаго мною взгляда, не останавливаясь на второстепенныхъ видоизмѣненіяхъ, которыя онъ представляетъ у Шопенгауэра, Гартмана и др. Въ недавно вышедшей брошюрѣ «Основной двигатель наследственности» (М. 1891) г. Вальтеръ пытается историческими фактами доказать, что великіе люди являются плодомъ сильной взаимной любви.

вая воля заинтересована въ имѣющемъ явиться на свѣтъ произведеніи, тѣмъ сильнѣе должна она притянуть другъ къ другу и связать между собою двухъ необходимыхъ производителей. Положимъ, дѣло идетъ о рожденіи мірового гения, имѣющаго огромное значеніе въ историческомъ процессѣ. Управляющая этимъ процессомъ высшая сила, очевидно во столько разъ болѣе заинтересована этимъ рожденіемъ сравнительно съ прочими, во сколько этотъ міровой гений есть явленіе болѣе рѣдкое сравнительно съ обыкновенными смертными, и слѣдовательно на столько же должно быть сильнѣе обыкновеннаго то половое влеченіе, которымъ міровая воля (по этой теоріи) обезпечиваетъ себѣ въ этомъ случаѣ достиженіе столь важной для нея цѣли. Конечно, защитники теоріи могутъ отвергать мысль о точномъ количественномъ отношеніи между важностью даннаго лица и силою страсти у его родителей, такъ какъ эти предметы точнаго измѣренія не допускаютъ; но совершенно безспорно (съ точки зрѣнія этой теоріи), что если міровая воля *чрезвычайно заинтересована* въ рожденіи какого-нибудь человѣка, она должна принять *чрезвычайныя мѣры* для обезпеченія желаннаго результата, т.-е. по смыслу теоріи должна возбудить въ родителяхъ *чрезвычайно сильную* страсть, способную сокрушить всѣ препятствія къ ихъ соединенію.

Въ дѣйствительности однако мы не находимъ ничего подобнаго, — никакого соотношенія между силою любовной страсти и значеніемъ потомства. Прежде всего мы встрѣчаемъ совершенно необъяснимый для этой теоріи фактъ, что самая сильная любовь весьма часто бываетъ не раздѣленною и не только великаго, но и вовсе никакого потомства не производитъ. Если вслѣдствіе такой любви люди постригаются въ монахи или кончаютъ самоубійствомъ, то изъ-за чего же тутъ хлопотала заинтересованная въ потомствѣ міровая воля? Но если бы даже пламенный Вертеръ *) и

*) Здѣсь и далѣе я поясняю свое разсужденіе примѣрами прсимушестввенно изъ великихъ произведеній поэзіи. Они предпочтительнѣе примѣровъ изъ

не убилъ себя, то все-таки его несчастная страсть остается необъяснимою загадкой для теоріи квалифицированного потомства. Чрезвычайно индивидуализованная и экзальтированная любовь Вертера къ Шарлоттѣ показывала (съ точки зрѣнія этой теоріи), что именно съ Шарлоттою онъ долженъ былъ произвести особенно важное и нужное для человѣчества потомство, ради котораго міровая воля и возбудила въ немъ эту необыкновенную страсть. Но какъ же эта всевѣдущая и всемогущая воля не догадалась или не смогла подѣйствовать въ желанномъ смыслѣ и на Шарлотту, безъ участія которой страсть Вертера была вполнѣ безцѣльной и ненужной? Для телеологически дѣйствующей субстанции *love's labour lost* есть совершенная нелѣпость.

Особенно сильная любовь большею частью бываетъ несчастна, а несчастная любовь весьма обыкновенно ведетъ къ самоубійству въ той или другой формѣ; и каждое изъ этихъ многочисленныхъ самоубійствъ отъ несчастной любви явно опровергаетъ ту теорію, по которой сильная любовь только затѣмъ и возбуждается, чтобы во что бы то ни стало произвести требуемое потомство, котораго важность знаменуется силою этой любви, тогда какъ на самомъ дѣлѣ во всѣхъ этихъ случаяхъ сила любви именно исключаетъ самую возможность не только важнаго, но и какого бы то ни было потомства.

Случаи нераздѣленной любви слишкомъ обычны, чтобы видѣть въ нихъ только исключеніе, которое можно оставить безъ вниманія. Да еслибъ и такъ,—это мало помогло бы дѣлу, ибо и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ особенно сильная любовь является съ обѣихъ сторонъ, она не приводитъ къ тому, что требуется теоріей. По теоріи Ромео и Джульетта должны были бы соотвѣтственно своей великой взаимной страсти породить какого-нибудь очень великаго человѣка, по крайней мѣрѣ Шекспира, но на самомъ дѣлѣ, какъ из-

дѣйствительной жизни, такъ какъ представляютъ не отдѣльные явленія, а цѣлые типы.

вѣстно наоборотъ: не они создали Шекспира, какъ слѣдовало бы по теоріи, а онъ ихъ, и при томъ безъ всякой страсти—путемъ безполага творчества. Ромео и Джульетта, какъ и большинство страстныхъ любовниковъ, умерли, не породивъ никого, а породившій ихъ Шекспиръ, какъ и прочіе великіе люди, родился не отъ безумно-влюбленной пары, а отъ зауряднаго житейскаго брака (и самъ онъ хотя испытывалъ сильную любовную страсть, какъ видно, между прочимъ, изъ его сонетовъ, но никакого замѣчательнаго потомства отсюда не произошло). Рожденіе Христофора Колумба было, можетъ быть, для міровой воли еще важнѣе, чѣмъ рожденіе Шекспира; но о какой-нибудь особенной любви у его родителей мы ничего не знаемъ, а знаемъ о его собственной сильной страсти къ доньѣ Беатрисѣ Энрикэсъ, и хотя онъ имѣлъ отъ нея незаконнорожденнаго сына Діэго, но этотъ сынъ ничего великаго не сдѣлалъ, а написалъ только біографію своего отца, что могъ бы исполнить и всякій другой.

Если весь смыслъ любви въ потомствѣ, и высшая сила управляетъ любовными дѣлами, то почему же вмѣсто того, чтобы стараться о соединеніи любящихъ, она, напротивъ, какъ будто нарочно препятствуетъ этому соединенію, какъ будто ея задача именно въ томъ, чтобы во что бы то ни стало отнять самую возможность потомства у истинныхъ любовниковъ: она заставляетъ ихъ по роковому недоразумѣнію закалываться въ склепахъ, топить ихъ въ Геллеспонтѣ и всякими другими способами доводитъ ихъ до безвременной и бездѣтной кончины. А въ тѣхъ рѣдкихъ случаяхъ, когда сильная любовь не принимаетъ трагическаго оборота, когда влюбленная пара счастливо доживаетъ до старости, она все-таки остается безплодною. Вѣрное поэтическое чутье дѣйствительности заставило и Овидія и Гоголя лишить потомства Филимона и Бавкиду, Аеанасія Ивановича и Пульхерію Ивановну.

Невозможно признать прямого соотвѣтствія между силою индивидуальной любви и значеніемъ потомства, когда самое существованіе потомства при такой любви есть лишь рѣд-

кая случайность. Какъ мы видѣли, 1) сильная любовь весьма обыкновенно остается нераздѣленною; 2) при взаимности сильная страсть приводитъ къ трагическому концу, не доходя до произведенія потомства; 3) счастливая любовь, если она очень сильна, также остается обыкновенно безплодною. А въ тѣхъ рѣдкихъ случаяхъ, когда необычайно сильная любовь производитъ потомство, оно оказывается самымъ зауряднымъ.

Какъ общее правило, изъ котораго почти нѣтъ исключеній, можно установить, что особая интенсивность половой любви или вовсе не допускаетъ потомства, или допускаетъ только такое, котораго значеніе нисколько не соотвѣтствуетъ напряженности любовнаго чувства и исключительному характеру порождаемыхъ имъ отношеній.

Видѣть смыслъ половой любви въ цѣлесообразномъ дѣторожденіи значить признавать этотъ смыслъ только тамъ, гдѣ самой любви вовсе нѣтъ, а гдѣ она есть, отнимать у нея всякій смыслъ и всякое оправданіе. Эта мнимая теорія любви, сопоставленная съ дѣйствительностью, оказывается не объясненіемъ, а отказомъ отъ всякаго объясненія.

III.

Управляющая жизнью человѣчества сила, которую одни называютъ міровою волей, другіе — безсознательнымъ духомъ, и которая на самомъ дѣлѣ есть Промыслъ Божій, несомнѣнно распоряжается своевременнымъ порожденіемъ необходимыхъ для ея цѣлей провиденціальнахъ людей, устраивая въ длинныхъ рядахъ поколѣній должныя сочетанія производителей въ виду будущихъ не только ближайшихъ, но и отдаленнѣйшихъ произведеній. Для этого провиденціального подбора производителей употребляются самыя разнообразныя средства, но любовь въ собственномъ смыслѣ, т. е. исключительно индивидуализованное и экзальтированное половое влеченіе, не принадлежитъ къ числу этихъ средствъ. Библейская исторія съ ея истиннымъ глубокимъ реализмомъ, не исключаяющимъ, а воплощающимъ идеальныи смыслъ фактовъ въ ихъ эмпирическихъ подробностяхъ, — библейская исторія

даетъ свидѣтельство въ этомъ случаѣ, какъ и всегда, правдивое и поучительное для всякаго человѣка съ историческимъ и художественнымъ смысломъ независимо отъ религіозныхъ вѣрованій.

Центральный фактъ библейской исторіи, рожденіе Мессіи, болѣе всякаго другого предполагаетъ провиденціальныи планъ въ выборѣ и соединеніи преемственныхъ производителей, и дѣйствительно главный интересъ библейскихъ разсказовъ сосредоточивается на разнообразныхъ и удивительныхъ судьбахъ, которыми устраивались рожденія и сочетанія „богоотцевъ“ *). Но во всей этой сложной системѣ средствъ, опредѣлившихъ въ порядкѣ историческихъ явленій рожденіе Мессіи, для любви въ собственномъ смыслѣ не было мѣста; она, конечно, встрѣчается въ Библии, но лишь какъ фактъ самостоятельный, а не какъ орудіе христогонического процесса.—Священная книга не говоритъ, женился-ли Авраамъ на Сарѣ въ силу пламенной любви **), но во всякомъ случаѣ Провидѣніе ждало, когда эта любовь совершенно остынетъ, чтобы отъ столѣтнихъ родителей произвести дитя вѣры, а не любви. Исаакъ женится на Ревеккѣ не по любви, а по заранѣ составленному рѣшенію и плану своего отца. Иаковъ любитъ Рахиль, но эта любовь оказывается ненужной для происхожденія Мессіи. Онъ долженъ произойти отъ сына Иакова—Иуды, который рождается не Рахилью, а нелюбимою мужемъ Лией. Для произведенія въ данномъ поколѣніи предка Мессіи необходимо было соединеніе Иакова именно съ Лией; но, чтобы достигнуть этого соединенія, Провидѣніе не возбуждаетъ въ Иаковѣ сильной любовной страсти къ будущей матери „богородителя“—Иуды; не нарушая свободы сердечнаго чувства, высшая сила оставляетъ его любить Рахиль, а для необходимаго

*) Такъ называются на церковномъ языкѣ преимущественно свв. Іоакимъ и Анна, но и прочіе предки Богоматери носятъ иногда у церковныхъ писателей это названіе.

**.) Повидимому, это исключается извѣстнымъ приключеніемъ въ Египтѣ, которое при сильной любви было бы психологически невозможно.

соединенія его съ Лией пользуется средствомъ совсѣмъ иного рода: своекорыстною хитростью третьяго лица—преданнаго своимъ семейнымъ и экономическимъ интересамъ Лавана. Самъ Иуда для произведенія дальнѣйшихъ предковъ Мессіи долженъ, помимо своего прежняго потомства, на старости лѣтъ соединиться съ невѣсткою своею Тамарой. Такъ какъ подобное соединеніе вовсе не было въ порядкѣ вещей и не могло бы произойти при обыкновенныхъ условіяхъ, то цѣль достигается посредствомъ крайне страннаго приключенія, весьма соблазнительнаго для поверхностныхъ читателей Библии. Ни о какой любви въ этомъ приключеніи не можетъ быть и рѣчи.—Не любовь соединяетъ іерихонскую блудницу Рахабъ съ пришельцемъ евреемъ: она сначала отдается ему по своей профессіи, а потомъ случайная связь скрѣпляется ея вѣрою въ силу новаго Бога и желаніемъ его покровительства для себя и своихъ. Не любовь сочетала Давидова прадѣда, старика Бооза, съ молодою моавитяankoю Руею, и не отъ настоящей глубокой любви, а только отъ случайной грѣховной прихоти старѣющаго владыки родился Соломонъ.

Въ священной исторіи, такъ же какъ и въ общей, половая любовь не является средствомъ или орудіемъ историческихъ цѣлей; она не служитъ человѣческому роду. Поэтому, когда субъективное чувство говоритъ намъ, что любовь есть самостоятельное благо, что она имѣетъ собственную безотносительную цѣнность для нашей личной жизни, то этому чувству соотвѣтствуетъ и въ объективной дѣйствительности тотъ фактъ, что сильная индивидуальная любовь никогда не бываетъ служебнымъ орудіемъ родовыхъ цѣлей, которыя достигаются помимо нея. Въ общей, какъ и въ священной, исторіи половая любовь (въ собственномъ смыслѣ) никакой роли не играетъ и прямого дѣйствія на историческій процессъ не оказываетъ: ея положительное значеніе должно корениться въ индивидуальной жизни.

Какой же смыслъ имѣетъ она здѣсь?

Владиміръ Соловьевъ.

Къ вопросу о сознаниі.

Нѣкоторыя наблюденія и выводы изъ нихъ.

Съ давнихъ временъ мыслящее человѣчество интересуется вопросомъ о сознаниі, который однако до нашихъ дней остается не только не рѣшеннымъ, но почти не намѣченнымъ; рѣшеніе его, не смотря на всѣ усилія ума, ускользаетъ отъ насъ, какъ ртуть между пальцами. „Если невозможно выразить отличительныхъ признаковъ сознательныхъ и безсознательныхъ состояній,—говоритъ Вундтъ,—то тѣмъ менѣе можно дать опредѣленіе сознаниа“ *). Впрочемъ, недостатка въ различныхъ опредѣленіяхъ нѣтъ, но всѣ они не выдерживаютъ критики, исключая развѣ формулы Гербарта, по которой „сознание есть сумма всѣхъ дѣйствительныхъ, т.-е. одновременно имѣющихся налицо представленій“ **). Противъ этого ничего нельзя сказать, но точно такъ же ничего нельзя и вынести изъ этой формулы, ибо она, по вѣрному замѣчанію Вундта, есть даже не опредѣленіе, а тавтологическое описаніе. Вслѣдствіе этого современная психологія ограничивается пока изученіемъ условій, сопровождающихъ сознание, какъ—вниманіе, воля, составленіе и воспроизведеніе представленій, соединеніе ихъ и проч.

Относительно самосознаниа мы почерпаемъ изъ науки больше свѣдѣній. Такъ, Вундтъ говоритъ: „Въ ходѣ развитія

*) *Вундтъ*: Основанія физиологической психологіи. Перев. Кандинскаго. 1881 г., стр. 738.

**) Тамъ же, стр. 743.

сознанія участвуетъ и тотъ комплексъ представлений, которымъ существенно опредѣляется дальнѣйшее развитіе сознанія; это—та группа представлений, источникъ которыхъ заключается въ насъ самихъ. Изъ чувственныхъ представлений, получаемыхъ нами изъ нашего тѣла, и изъ представлений движенія нашего тѣла образуется перманентная группа представлений, отличающихся отъ другихъ группъ своимъ постоянствомъ... Представленія эти отличаются слѣдующею особенностію: относительно каждаго изъ нихъ мы сознаемъ, что во всякій моментъ мы въ состояніи вызвать его въ сознаніи. Разсматривая эту постоянную группу представлений, какъ зависящую отъ нашей воли, мы называемъ ее самосознаніемъ^{*)}. Отсюда мы видимъ, что сознаніе предшествуетъ появленію самосознанія и что послѣднее не есть дѣятельность, а лишь извѣстныя представленія, для составленія коихъ необходимо участіе сознанія; но появившееся самосознаніе существенно вліяетъ на дальнѣйшее развитіе сознанія. Эта обоюдная зависимость очень темна: какимъ образомъ постепенно развивающееся самосознаніе участвуетъ въ развитіи самого сознанія, которому обязано и зарожденіемъ и развитіемъ, и въ чемъ заключается развитіе сознанія? Но самое главное: мыслима-ли какая-либо дѣятельность сознанія, прежде чѣмъ у насъ составитъ представленіе о своемъ я? Всѣ эти вопросы остаются безъ отвѣта.

Вотъ что мы находимъ у одного изъ главныхъ представителей современной психологіи по вопросу о сознаніи.

I.

Чѣмъ отличается безсознательное состояніе отъ сознательнаго, и гдѣ причина этого различія?

Не всякое безсознательное состояніе пригодно для подобнаго рода изысканій: нѣкоторыя изъ нихъ, какъ обморокъ, глубокій наркозъ, сопоръ и другія, вызванныя патологическими измѣненіями въ организмѣ, не представляютъ инте-

^{*)} Тамъ же, стр. 716.

реса потому, что въ нихъ собственно наблюдать нечего съ психической стороны, ибо всѣ психическіе процессы тутъ прекращены, и о нихъ можно сказать только, что это—состояніе полнаго безчувствія и безпамятства. Сонъ мы не можемъ взять, такъ какъ онъ не признается за безусловную безсознательность. За то для насъ очень подходяще то обыкновенное состояніе человѣка, когда его сознание бываетъ всецѣло поглощено чѣмъ бы то ни было: тутъ, внѣ сферы дѣятельности сознанія, человѣкъ живетъ вполнѣ безсознательно. Кромѣ того такое состояніе пригодно для нашей цѣли еще потому, что здѣсь всѣ органы чувствъ открыты для воздѣйствія, и нѣтъ въ немъ ни малѣйшей примѣси чего-либо патологическаго.

Это состояніе отмѣчается слѣдующими особенностями: 1) человѣкъ, повидимому, не воспринимаетъ ни внѣшнихъ впечатлѣній, ни субъективныхъ ощущеній; 2) не повидимому, а дѣйствительно не воспринимаетъ болевыхъ ощущеній; сильная же боль выводитъ его изъ этого состоянія; 3) рефлексы задержаны; 4) совершающіяся движенія (внѣ круга сознательныхъ дѣйствій) имѣютъ автоматическій характеръ и служатъ продолженіемъ прежде начатыхъ сознательныхъ движеній, а при препятствіи прекращаются, и наконецъ 5) полное безпамятство за время такого состоянія относительно всего, что происходило вокругъ человѣка.

Наше вниманіе особенно останавливается на томъ вылающемся фактѣ, что внѣ сознанія боль не чувствуется, и этою отличительною чертою безсознательнаго состоянія мы займемся прежде всего.

Физиологія не даетъ намъ никакого объясненія этому факту, и вообще, касаясь психическихъ явленій, она отсылаетъ насъ къ специальному источнику—къ психофизиологіи. Впрочемъ, мы находимъ въ ней изслѣдованія Овсянникова и Дитмара, которыя имѣютъ тутъ нѣкоторое значеніе. Эти ученые доказали, что болевое раздраженіе вызываетъ: 1) рефлексъ, 2) задержку иррадіаціи (распространенія отвѣтныхъ движеній) и 3) спазмъ мозговыхъ артерій (это, по Мейнерту,

обусловливаетъ диспноэ, асфиксію нервныхъ клѣтокъ). Сильный спазмъ артерій можетъ повлечь за собою обморокъ, иногда сонъ (у пытаемыхъ); но болевая раздраженія умѣренной силы не производятъ спазма артерій. Отсюда можно заключить, что, во-первыхъ, умѣренный спазмъ артерій мозга можетъ прервать дѣятельность сознанія и отвлечь ее на источникъ боли, и, во-вторыхъ, отсутствіемъ спазма артерій при умѣренныхъ боляхъ можно объяснить, почему мы иногда просматриваемъ ихъ. Но за то эти данныя рѣшительно не объясняютъ намъ, почему иногда боль умѣренной силы приводитъ насъ въ сознаніе, или почему это иногда достигается путемъ слабыхъ, но повторныхъ болевыхъ раздраженій. Очевидно, тутъ кроется какой-то чисто психическій элементъ, и за выясненіемъ этого мы и обратимся къ психофизиологіи.

Странно, что психофизиологія слишкомъ мало придаетъ значенія болевому чувству. Такъ у Вундта мы находимъ лишь слѣдующее опредѣленіе боли: „Боль есть чувство неудовольствія или неблагосостоянія, которое возрастаетъ, при возрастаніи интенсивности ощущенія, до извѣстной максимальной границы. Въ каждой области чувства, на нѣкоторомъ разстояніи отъ этой границы, соотвѣтствующей высшей точкѣ ощущенія, является боль, и тогда какъ интенсивность боли, по мѣрѣ приближенія ощущенія къ своей высшей точкѣ, увеличивается, качественная опредѣленность ощущенія постепенно исчезаетъ“ *). Такое возрѣніе Вундта, не признающаго специальныхъ нервовъ для каждаго вида ощущенія, многіе физиологи оспариваютъ достаточно вѣскими доводами; посему мы лично считаемъ излишнимъ входить въ разборъ этого взгляда, — тѣмъ болѣе, что все-таки это бы насъ ни къ чему не привело.

Станнымъ образомъ у Вундта обойдены весьма важный вопросъ: почему боль не объективируется?—вопросъ, затронутый даже въ физиологіи и у Мaudсли въ его „Физиологіи

*) Тамъ же, стр. 493.

и патологии души“, гдѣ онъ формулированъ такъ: почему не существуетъ памяти боли? Разборомъ мнѣній по этому поводу мы не станемъ заниматься, ибо не согласны съ самымъ существомъ вопроса, — мы думаемъ иначе, т.-е. что боль всегда объективируется. Такая постановка вопроса основана на томъ, что ощущеніе боли не вызываетъ у насъ опредѣленнаго представленія объ ея источникѣ. Но причина этого проста и лежитъ въ томъ, что сравненіе болевыхъ ощущенийъ съ чувственными невозможно. Ощущенія отъ органовъ чувствъ разнообразятся до безконечности, сообразно каждому внѣшнему впечатлѣнію съ его особенностями. Напримѣръ, осязаніе передаетъ намъ отъ одного предмета его величину, гладкость, форму, температуру, твердость и проч., а отъ другого—иные качества. Спрашивается теперь: что же передаютъ намъ болевые нервы, когда на нихъ дѣйствуютъ различные стимулы? Всегда одно и то же — боль, будетъ ли этимъ стимуломъ ножъ, огонь или легкое прикосновеніе къ обнаженной кожицѣ. По испытываемому ощущенію мы судимъ объ источникѣ его; если же чувство боли не передаетъ намъ никакихъ оттѣнковъ, кромѣ степени своей, то понятно, что черезъ него во всѣхъ случаяхъ можетъ составиться лишь одно общее представленіе о чемъ-то внѣшнемъ. Что дѣйствительно съ ощущеніемъ боли связывается такого рода представленіе, не исключая даже субъективной боли отъ нашего тѣла, это доказывается тѣмъ, что мы при чувствѣ боли всегда тревожимся и стараемся найти причину ея, которую мы ищемъ въ мірѣ объектовъ, при чемъ совершенно безразлично, видимъ-ли мы и осязаемъ такой объектъ, или же лишь воображаемъ, вслѣдствіе невозможности прямо уловить его. Слѣдовательно, весь вопросъ о томъ, будто мы не объективируемъ боли, сводится лишь къ тому, что съ ощущеніемъ боли у насъ не соединено ни одного опредѣленнаго представленія о какомъ-либо объектѣ; но за то надо отдать преимущество болевымъ ощущениямъ передъ чувственными въ томъ отношеніи, что они никогда насъ не обманываютъ относительно внѣшняго источ-

ника своего происхожденія, тогда какъ чувственные очень часто вводятъ насъ въ заблужденіе.

Извѣстно, что боль, подобно всякому впечатлѣнію, можетъ быть вызвана путемъ воображенія и имѣть значеніе чистой галлюцинаціи. Тогда спрашивается: почему же въ этихъ случаяхъ вызывается въ памяти одно лишь ощущеніе боли, а не объектъ ея, хотя бы и неопредѣленный?—Во-первыхъ, съ ощущеніемъ боли именно всегда мысленно связывается какая-нибудь причина ея, хотя бы и неосязаемая, наприм., въ видѣ болѣзни; во-вторыхъ, боль, какъ чистое ощущеніе, сама по себѣ объективна, подобно чистому же ощущенію свѣта, неопредѣленному шуму, запаху и проч., которые могутъ воображаться и быть предметомъ галлюцинацій безъ всякаго опредѣленнаго представленія объ ихъ источникѣ. Каждое чувственное впечатлѣніе въ сущности есть собраніе простыхъ ощущеній, отъ извѣстной комбинаціи которыхъ и зависитъ опредѣленность представленія о воспринимаемомъ; если же воспринимается одно простое ощущеніе, наприм. холодъ на рукѣ, то оно даетъ намъ простое же представленіе о холодѣ, которое однако мы не называемъ субъективнымъ чувствомъ, ибо съ нимъ связана мысль о чемъ-то внѣшнемъ (иначе всѣ наши воспріятія будутъ субъективны). То же самое приложимо и къ ощущенію боли, которое поэтому выдѣлять отъ прочихъ простыхъ ощущеній нѣтъ никакого основанія.

Итакъ почему внѣ сознанія боль не чувствуется?—Въ психофизиологіи этотъ вопросъ не затрогивается вовсе; но намъ думается, что рѣшеніе его не затруднительно, послѣ того какъ мы только-что выяснили отношеніе чувства боли къ объективному міру. Прежде всего мы констатируемъ тотъ фактъ, что болевья раздраженія преимущественно предъ всѣми прочими обладаютъ свойствомъ пробуждать наше сознаніе, если оно отсутствовало, или отрывать его, если оно было поглощено. Изъ этого естественно вытекаютъ два вывода: во-1-хъ, что сознаніе, очевидно, самымъ тѣснымъ образомъ связано съ представленіемъ о внѣшнемъ мірѣ,

и во 2-хъ, что особенное отношеніе чувства боли къ сознанию выражается только тѣмъ, что оно скорѣе или ярче всего вызываетъ въ памяти это представленіе и тѣмъ самымъ косвенно или прямо (этого пока мы не знаемъ) возбуждаетъ сознание. Слѣдовательно, намъ остается лишь выяснить, въ чемъ именно заключается преимущество болевыхъ ощущений передъ чувственными.

Что наши органы чувствъ даютъ намъ довольно точное понятіе о внѣшнихъ предметахъ, это — внѣ всякаго сомнѣнія; но у насъ вопросъ не о точности, а объ увѣренности, дѣйствительно-ли данное ощущеніе относится къ реальному міру, или нѣтъ. Если мы хорошенько вникнемъ въ характеръ простыхъ чувственныхъ ощущений, то мы замѣтимъ въ нихъ одну особенность, сильно мѣшающую акту опознаванія нашего среди міра вещей. Именно, всѣ наши органы чувствъ способны къ самостоятельному возбужденію, вслѣдствіе чего мы замѣчаемъ въ сферѣ зрѣнія фосфены и собственный свѣтъ сѣтчатки (тоническое возбужденіе), въ сферѣ слуха — энтотическіе шумы, въ сферѣ обонянія и вкуса — субъективныя ощущенія (оспариваемыя, впрочемъ, нѣкоторыми физиологами), и наконецъ осязательный аппаратъ, повидимому, никогда не остается въ безусловномъ покоѣ отъ различныхъ ощущений — то температурныхъ, то неопредѣленнаго свойства *). Отсюда понятно, что пробуждающемуся сознанию нѣтъ возможности правильно ориентироваться среди массы чувственныхъ ощущений, точно-ли всѣ они принадлежать міру реальному, а не субъективному. Тутъ вся сила не въ качествѣ самоощущеній (ихъ сравнительная блѣдность), а въ самомъ существованіи ихъ, такъ какъ пробуждающемуся сознанию, не вѣдающему пока ни одного объекта, всего естественнѣе смѣшать новыя ощущенія съ самоощущеніями.

Болевые нервы, напротивъ, не обладаютъ способностью къ самостоятельному возбужденію, а потому появившееся

*) Хотя объ этомъ нѣтъ указаній въ физиологіи, но въ сказанномъ не трудно убѣдиться на личномъ опытѣ.

впервые ощущение боли, не находя себѣ аналога среди прочихъ чувствованій, должно стать особнякомъ и тѣмъ бросить первый намекъ на особенный источникъ своего происхожденія.

Однако это относится лишь къ чувству боли значительной силы, вслѣдствіе другой особенности болевыхъ ощущений, о которой мы сейчасъ скажемъ и которая объяснить намъ тотъ фактъ, что слабыя болевая раздраженія новорожденнымъ младенцемъ не замѣчаются, т. - е. не выдѣляются изъ круга самоощущеній. Необходимо тутъ замѣтить, что указанное отношеніе чувства боли къ пробужденію сознанія не всецѣло принадлежитъ только ему, — оно наблюдается также и на нѣкоторыхъ чувственныхъ ощущеніяхъ, которыя по своей интенсивности вызываютъ гиперестезію органа чувства, — слѣдовательно, по характеру приближаются къ болевымъ, какъ, напримѣръ, сильный свѣтъ, запахъ, шумъ, взбрызгиваніе водой и проч. Не даромъ всѣ подобныя стимулы входятъ въ число средствъ для приведенія человѣка въ сознаніе.

Упомянутая особенность болевыхъ ощущенийъ есть сопровождающій ихъ физиологическій эффектъ, указанный Овсянниковымъ и Дитмаромъ, т. е. рефлексъ, спазмъ артерій и задержка иррадіаціи *). Въ данномъ случаѣ мы не имѣемъ въ виду боль сильной степени, могущую вызвать совершенно противоположный психическій эффектъ — потерю сознанія; мы говоримъ о болевыхъ раздраженіяхъ средней силы и о сродныхъ съ ними рѣзкихъ чувственныхъ ощущеніяхъ, которыя также сопровождаются задержкою иррадіаціи и рефлексомъ (вздрагиваніе или крикъ), а быть можетъ и мимолетнымъ сокращеніемъ артерій, ибо при этомъ чувствуется легкій ознобъ. Этотъ-то физиологическій эффектъ и отдѣняетъ болевая ощущенія, выводя ихъ изъ ряда всѣхъ прочихъ. Малая болевая раздраженія не

*) Эту послѣднюю (сосредоточиваніе и отсутствіе всѣхъ движеній, кромѣ рефлекторнаго) мы считаемъ за объективный признакъ проявленія самого сознанія (вниманіе).

вызываютъ этого эффекта, исключая развѣ слабаго фибриллярнаго мышечнаго подергиванія у мѣста раздраженія, а потому они легко и просматриваются; но въ послѣдствіи, въ силу закона ассоціаціи, аналогичныя раздраженія даже слабыхъ степеней вызываютъ такое же физическое ощущеніе, какъ и болѣе сильныя, и даже иногда при одномъ воспоминаніи о нихъ. Добавимъ еще ко всему изложенному одинъ очень характерный фактъ. Когда иной разъ человекъ пробуждается отъ сна и находится въ сомнѣніи, точно-ли онъ проснулся, или еще спитъ и грезитъ, то для удостовѣренія себя онъ щиплетъ свое тѣло. Комментарія тутъ не требуется.

Такимъ образомъ болевья и интенсивныя чувственныя ощущенія, въ силу указанныхъ качествъ ихъ, слѣдуетъ признать за инициаторовъ въ зарожденіи сознанія. Вотъ почему каждое болевое ощущеніе, воспринимаемое нами внѣ сознанія, вызываетъ представленіе о внѣшнемъ мірѣ и чрезъ то пробуждаетъ сознаніе, возвращая насъ въ міръ дѣйствительности, — словомъ, въ нашей памяти устанавливается *прочная ассоціація между чувствомъ боли и представленіемъ объ объективномъ мірѣ.*

II.

Другая отличительная черта безсознательнаго состоянія— *безпамятство*. Мы разсмотримъ ее въ связи съ вопросомъ, возможно-ли воспріятіе впечатлѣній внѣ сознанія? Этотъ вопросъ, повидимому, рѣшается отрицательно, — тогда и о безпамятствѣ говорить не приходится; но дѣло въ томъ, что въ нѣкоторыхъ видахъ безсознательнаго состоянія всѣ наши органы чувствъ или часть ихъ бываютъ открыты для внѣшняго воздѣйствія; отсюда спрашивается: воспринимаются-ли тогда впечатлѣнія, создаются-ли изъ нихъ представленія, и чѣмъ въ такомъ случаѣ объяснить невозможность вызвать ихъ въ памяти?

Рѣшеніе подобныхъ вопросовъ прямымъ путемъ невысказано, ибо если сдѣлать объектомъ наблюденія другихъ, то является широкій путь для нашего остроумія въ ущербъ

истинѣ; если же для такой цѣли выбрать самого себя, то это походило бы на желаніе посмотрѣть на себя во время сна. Однако есть возможность обойти эту преграду косвеннымъ путемъ и при томъ двоякимъ.

Первый путь—это счастливая случайность. Я лично полагаю всего однимъ вполне чистымъ случаемъ. Однажды я былъ сильно занятъ, такъ что забылъ и про обѣдъ. Кончивъ работу, я подумалъ: который теперь часъ?—и, какъ бы въ отвѣтъ на это, услышалъ бой часовъ—четыре часа. Я удивился, что уже такъ поздно, и взглянулъ на часы, но, къ моему крайнему изумленію, увидѣлъ, что часы показываютъ не 4, а почти четверть пятаго.—Случай этотъ поставилъ меня въ тупикъ. Допустимъ, что тутъ было безсознательное воспріятіе боя, которое послѣ вспомнилось, или дошло до сознанія благодаря импульсу въ формѣ заданнаго себѣ вопроса о времени; но тогда подобные случаи не были бы столь исключительно рѣдкими. Долго спустя послѣ того, мнѣ привелось увидѣть очень интересный сонъ, который уяснилъ и показалъ возможность описаннаго случая. Мнѣ снилось, что я въ театрѣ слушаю монологъ актера, который, окончивъ, сталъ выходить, но въ дверяхъ вдругъ остановился и началъ осматривать притолку, а потомъ качать дверцею. Затѣмъ долженъ былъ послѣдовать звонокъ, какъ представлялось мнѣ, но этого не было, а вмѣсто того я услышалъ бой часовъ, который вызвалъ мысль, что пора вставать, — и я проснулся. — Я сообразилъ, что странное окончаніе сновидѣнія было мотивировано воспріятіемъ боя часовъ, очень схожаго со звонкомъ, и для объясненія внезапнаго его появленія моя фантазія нарисовала описанную сцену у двери; но звонка въ сновидѣніи не послѣдовало, повидимому, потому, что когда дѣло дошло до его появленія, бой часовъ уже прекратился, и эта краткость звона вызвала переищу представленія о немъ, т. е. что это — не звонокъ, а бой часовъ. Сообразивъ это, я быстро вскочилъ и посмотрѣлъ на часы въ виду той мысли, что здѣсь представленіе о боѣ часовъ должно запоздать, ибо нѣкоторое

время должно было пойти на окончаніе сна, и дѣйствительно, минутная стрѣлка показывала уже 6", хотя съ момента моего пробужденія прошло не болѣе 1—1½". Слѣдовательно, замедленіе въ воспріятіи объясняется тѣмъ, что въ данный моментъ въ мозгу совершалась работа, не дававшая мѣста другой. Это наглядно подтверждается слѣдующимъ фактомъ: разъ я, стоя у окна, услыхалъ содроганіе его, а вслѣдъ за тѣмъ — пушечный выстрѣлъ, тогда какъ обыкновенно выстрѣлъ я воспринималъ первымъ. Колебаніе воздуха и теченіе звука должны совершаться одновременно, но воспринимать то и другое разомъ мы не можемъ.

Итакъ, стало-быть, внѣ сознанія наши органы чувствъ воспринимаютъ впечатлѣнія, но составленіе представленій стоитъ въ зависимости отъ того, заняты-ли чѣмъ-либо нашъ мозгъ въ моментъ воспріятія, или нѣтъ. Очевидно, что если въ немъ совершается работа, то почти всѣ воспріятія органовъ чувствъ пропадаютъ безслѣдно, т. - е. не доходятъ до коры мозга. Этимъ объясняется, почему мы даже при пассивномъ вниманіи изъ массы всевозможныхъ впечатлѣній, дѣйствующихъ на насъ въ любой моментъ, удерживаемъ въ памяти лишь одно или очень ограниченное число однородныхъ впечатлѣній.

Отмѣтивъ фактъ возможности воспріятія впечатлѣній безсознательнымъ путемъ, мы перейдемъ ко второму роду наблюденій.

Въ жизни часто случаются моменты, когда мы, въ задумчивости или занятые какимъ-либо дѣломъ, но безъ глубокаго поглощенія вниманія, воспринимаемъ то или другое впечатлѣніе, которое иногда вспоминается нами по выходѣ изъ задумчивости, или же вслѣдствіе какой-нибудь особенности тотчасъ же привлекаетъ на себя наше вниманіе. Такихъ случаевъ очень много, но для примѣра мы приведемъ лишь два.—Разъ въ задумчивости я безцѣльно смотрѣлъ въ даль чрезъ открытое окно. Вдругъ я сталъ замѣчать какую-то большую птицу, порхавшую вдали. Сначала я не обратилъ на это вниманія, но такъ какъ птица то исчезала, то снова

появлялась, то мнѣ показалось страннымъ, какъ можетъ порхать такъ большая птица. Я сталъ присматриваться и ничего не увидѣлъ; но вскорѣ замѣтилъ мельканіе передъ глазами мошки, которая при смотрѣніи въ даль казалась большою птицею.—Однажды зимою въ комнатѣ я читалъ книгу. Мнѣ послышалось тиликанье сверчка. Углубленный въ чтеніе, я не обратилъ на это вниманія; но, кончивъ его и слыша тотъ же звукъ, я сообразилъ, что это не то, ибо теперь зима, прежде сверчка не было, да и звукъ слишкомъ равномеренъ и идетъ отъ окна, а не отъ печки. Я не могъ рѣшить загадки и, подойдя къ окну, увидѣлъ, что оттаявшій на окнѣ ледъ образовалъ ручеекъ воды, которая, стекая по каплямъ на полъ, образовала тамъ лужицу и производила звукъ, нѣсколько сходный съ тиликаньемъ сверчка.

Изъ массы всѣхъ случаевъ мы убѣждаемся, что внѣ сознанія представленія составляютъ далеко не всегда правильно, и не трудно замѣтить, что причина этого отчасти зависитъ отъ органовъ чувствъ (пространственныя ошибки), но самая главная кроется въ органѣ апперцепціи: это недостатокъ, вѣрнѣе—отсутствіе, рассуждающей дѣятельности мозга, которая въ сознательномъ воспріятіи вызываетъ изъ памяти прошлый жизненный опытъ, сопоставляетъ и, въ случаѣ недоразумѣнія, направляетъ органы чувствъ на изслѣдованіе, а иногда, за недостаткомъ данныхъ, не составляетъ никакого представленія.

Ничего подобнаго мы не находимъ внѣ сознанія, даже въ случаѣ простого отсутствія вниманія: представленія тутъ созидаются какъ-то сразу вслѣдъ за впечатлѣніемъ и прицѣпливаются къ существующимъ въ памяти по самому поверхностному сходству признаковъ, такъ что о настоящемъ процессѣ составленія представленій здѣсь не можетъ быть и рѣчи. Поэтому мы склонны даже совершенно отрицать возможность образованія новыхъ представленій безсознательною дѣятельностью мозга.

Но чѣмъ объяснить, что безсознательно запечатлѣнные образы не вспоминаются? Для рѣшенія этого вопроса намъ

необходимо хотъ вкратцѣ разсмотрѣть условія сознательнаго воспроизведенія въ памяти представленій.

Изъ психологіи намъ извѣстно, что причина воспроизведенія представленій лежитъ въ существованіи между ними соединеній (ассоціацій), коихъ насчитывается нѣсколько формъ съ видоизмѣненіями ихъ. Намъ невозможно вдаваться въ подробное разсмотрѣніе ихъ, и мы ограничимся изложе-ніемъ только сущности дѣла.

Всѣ виды соединеній можно свести къ тремъ основнымъ: 1) логическое (апперцептивное), по которому представленія соединяются въ силу существованія между ними внутренней связи, отыскиваемой нашею умственною дѣятельностью, напр., связь по цѣли, причинѣ и пр.; 2) соединеніе въ порядкѣ времени, т.-е. въ томъ порядкѣ, въ какомъ воспринимались впечатлѣнія, слѣдующія одно за другимъ, и 3) соединеніе въ пространственномъ порядкѣ, которое должно принимать какъ въ самомъ широкомъ смыслѣ, такъ и самомъ узкомъ, т.-е. этимъ путемъ представленія запоминаются нами такъ, какъ соотвѣтствующіе имъ объекты размѣщены въ природѣ по отношенію къ вселенной, землѣ, данной мѣстности, другъ къ другу и, наконецъ, отдѣльныхъ частей одного предмета къ цѣлому. Всѣ иныя формы соединеній непременно войдутъ въ одну изъ этихъ трехъ. Однако строгой границы между ними провести нельзя: они большею частию сливаются, дополняя другъ друга. Но логическія соединенія иногда имѣютъ исключительное приложеніе безъ другихъ формъ: это, во 1-хъ, при соединеніи понятій и отвлеченныхъ представленій и, во 2-хъ, при соединеніи ощущений, какъ простыхъ представленій, въ сложныя. Вундтъ говоритъ, что это совершается либо въ формѣ соединенія во времени, либо въ пространственномъ порядкѣ *); но, признаемся, мы этого не понимаемъ. Напримѣръ, представленіе о сахарѣ слагается изъ ощущений: бѣлаго цвѣта, сладости, твердости, хрупкости и пр. Гдѣ же тутъ простран-

*) Тамъ же, стр. 532.

ственный порядокъ и гдѣ хотя малѣйшая смѣна ощущеній во времени? Мы считаемъ этотъ процессъ чисто мыслительнымъ актомъ, ибо различеніе многихъ сходныхъ предметовъ можетъ быть достигнуто лишь путемъ опытнаго изслѣдованія.

Таковы опорные пункты для сознательнаго воспоминанія. Приложимы ли они для воспроизведенія бессознательно воспринятыхъ впечатлѣній?

О логическомъ пути даже упоминать не приходится, такъ какъ внѣ сознанія мы вовсе не обдумываемъ испытываемыхъ впечатлѣній. Далѣе, ассоціаціи во времени тоже не приложимы, ибо мы не слѣдимъ за смѣною явленій. Воспринятое остается изолированнымъ, такъ что нѣтъ связующихъ (по времени) звеньевъ, которыя бы путемъ послѣдовательнаго припоминанія привели насъ къ запечатлѣнному образу, подобно тому, какъ мы часто такимъ способомъ восстанавливаемъ въ памяти длинное сновидѣніе. Наконецъ, третій опорный пунктъ—пространственныя связи. Онѣ больше всего помогаютъ акту воспоминанія. Это и понятно: объектъ безъ всякаго отношенія къ другимъ объектамъ міра есть фикція. Каждый изъ насъ по личному опыту знаетъ, что мы иногда рѣшительно не узнаемъ даннаго лица, если не можемъ вспомнить, гдѣ или при какихъ обстоятельствахъ мы его видѣли. Причина слабости дѣтской памяти отчасти кроется именно въ томъ, что дѣти вообще слишкомъ увлекаются какимъ-либо однимъ, часто пустячнымъ впечатлѣніемъ въ ущербъ цѣльности всей картины даннаго мѣста, не говоря уже про то, что они въ то же время и не слѣдятъ за смѣною другихъ впечатлѣній; а потому у нихъ въ памяти остаются лишь клочки, странные обрывки изъ воспоминаній о своемъ прошломъ.

Внѣ сознанія мы воспринимаемъ почти исключительно одиночныя впечатлѣнія, т. е. не только безъ связи впечатлѣнія съ другими и съ данною мѣстностью, но часто даже запечатлѣвается лишь часть цѣлаго, на которую случайно упалъ нашъ взоръ. Отсюда ясно, какъ это даетъ мало шансовъ для возможности вспомнить воспринятое: нужно не-

премѣнно, чтобы какое-либо особенное обстоятельство напомнило намъ о немъ. Такимъ образомъ причина того, что мы ничего не помнимъ за время отсутствія сознанія, сводится не къ тому, будто мы не воспринимаемъ впечатлѣній, но къ отсутствію проводниковъ къ нимъ для ихъ воспроизведенія, иначе — къ изолированности ихъ среди нашихъ представлений.

Но вопросъ о значеніи бессознательно пріобрѣтенныхъ образовъ этимъ еще не исчерпывается. Практика жизни и наука свидѣтельствуютъ, что эти образы нерѣдко имѣютъ непосредственную связь съ воспроизведеніемъ въ памяти сознательныхъ представлений. Связь эта такого рода: какое-нибудь впечатлѣніе поглощаетъ наше вниманіе (вступаетъ въ центръ апперцепціи), но въ это время другія впечатлѣнія тоже воспринимаются органами чувствъ, хотя и бессознательно (т.-е. только перцепируются); результатомъ этого будетъ то, что рядомъ съ сознательнымъ образомъ будутъ запечатлѣны и бессознательные (бессознательная ассоціація). Эти-то послѣдніе образы играютъ большую роль при воспоминаніи. Но роль ихъ—чисто рефлекторная: сами собою такіе слѣды никогда не возникаютъ въ памяти. Для этого необходимъ внѣшній мотивъ въ видѣ напоминанія, который затрогиваетъ бессознательно запечатлѣнный образъ, а этотъ въ силу ассоціаціи тотчасъ вызываетъ въ памяти сознательно пріобрѣтенный образъ. Въ совершенно чистыхъ случаяхъ внѣшній стимулъ ускользаетъ отъ нашего сознанія, а потому мы остаемся въ недоумѣніи, почему это намъ вдругъ пришло въ голову. Если же мы догадываемся на счетъ повода къ данному воспоминанію, то, значить, наше сознаніе не было всецѣло поглощено предметомъ созерцанія, а нѣкоторая доля вниманія была удѣлена и окружающимъ впечатлѣніямъ. — Наибольшій интересъ представляютъ случаи, когда этотъ поводъ совершенно не сознается нами: тогда воспоминаніе является какъ бы внезапно, безъ всякой видимой причины и, помимо того, болѣе или менѣе ярко, живо. Случаевъ этого рода не мало. Большинство ихъ не выходитъ изъ предѣ-

ловъ обыденности, но иные поражаютъ насъ своею яркостью и загадочностью. Сюда именно относится появленіе различныхъ таинственныхъ фантазмовъ, возбуждающихъ иногда мистическое чувство. Напримѣръ, извѣстны рассказы о появленіи образовъ погибающихъ или погибшихъ родственниковъ и друзей и т. под. Я приведу наиболѣе интенсивные случаи, извѣстные мнѣ лично.

Однажды жена моя, взглянувъ машинально въ уголь комнаты или на печку (хорошо не знаетъ), вдругъ изъ своего очень отдаленнаго прошлаго чрезвычайно живо припомнила одинъ эпизодъ дѣтской ссоры въ саду, о чемъ она никогда не вспоминала, и очень удивилась: съ чего это ей теперь вспомнилось.—Это одинъ изъ обыденныхъ случаевъ. Какая тутъ связь съ печью, — сказать невозможно; но, быть можетъ, тогда дѣвочку за ссору поставили въ уголь, который имѣлъ какой-либо сходный признакъ съ угломъ нашей комнаты.

Другой случай рассказанъ мнѣ дядей-вдовцомъ. Разъ онъ ходилъ по саду одинъ и вдругъ услышалъ окликъ своей покойной жены: „Павелъ Ѳедоровичы!“ Дядя былъ немного мистичень и былъ увѣренъ, что это—признакъ его скорой смерти. Случись это насамомъ дѣлѣ, то это явленіе, пожалуй, отнесли бы къ загробному вліянію родственной души; но дядя умеръ послѣ того черезъ четыре года.

Слѣдующіе два случая были пережиты мною. — Будучи студентомъ, я пошелъ въ первый разъ на судебно-медицинское вскрытіе самоубійцы. Оно произвело на меня такое сильное впечатлѣніе, что мнѣ стало дурно. Въ тотъ же день у себя дома я пошелъ въ отхожее мѣсто. Я ни о чемъ не думалъ и смотрѣлъ на стѣну. Вдругъ мгновенно на ней обрисовался поясной портретъ вскрытаго самоубійцы; величины онъ былъ нормальной; яркость красокъ — блѣднѣе натуральной. Я былъ пораженъ и стоялъ въ оцѣпенѣніи. Образъ пробылъ предо мною съ полминуты и постепенно сгладился. Помню, что въ тотъ день послѣ вскрытія я былъ въ удрученномъ состояніи духа, ибо сомнѣвался, могу-ли я

вынести занятія на медицинскомъ факультетѣ. Что касается стимула, вызвавшего этотъ образъ, то навѣрное я не могу указать его; но полагаю, что это былъ дурной запахъ изъ клозета, который напомнилъ мнѣ трупный запахъ, бессознательно ассоціированный мною съ видомъ вскрываемаго.

Съ шестого класса гимназіи въ теченіе почти пяти лѣтъ я сталъ по временамъ ощущать какой-то отвратительный запахъ. Въ носу у меня ничего болѣзненнаго не оказалось. Самое появленіе запаха было очень капризно: то подолгу я не чувствовалъ его, то иногда на день по нѣскольку разъ. Запахъ всегда являлся внезапно и держался различное время. Если я сосредоточивалъ на немъ свое вниманіе, то онъ оставался все время; если же я чѣмъ отвлекался, то онъ исчезалъ. Однажды я шелъ съ лекціи по улицѣ; на тротуарѣ я увидѣлъ старый диванъ съ розовою линючею обивкой, который былъ поставленъ отдохавшими носильщиками. Тутъ же я почувствовалъ запахъ. Прійдя домой, я находился въ раздумьи; розовый диванъ не выходилъ у меня изъ головы. Не помню теперь хорошо, постепенно или вдругъ я припомнилъ слѣдующій эпизодъ изъ гимназическаго времени: я ѣхалъ съ каникулъ въ губернской городъ и на пути остановился на постояломъ дворѣ. Мнѣ нездоровилось, и я прилегъ на диванъ, на который я не обратилъ вниманія, но смутно помнится, что онъ былъ обитъ чѣмъ-то розовымъ. Едва я легъ, какъ почувствовалъ отвратительный запахъ давленныхъ клоповъ, отъ чего меня вырвало. Это произошло, когда я былъ въ 6-мъ классѣ, и съ тѣхъ поръ я ни разу не вспоминалъ объ этомъ. Когда же въ описываемое время припомнилъ этотъ эпизодъ, то уже не замѣтилъ присутствія субъективнаго запаха, и этотъ моментъ окончательно излѣчилъ меня отъ недуга.—Здѣсь ясно, что бессознательная ассоціація запаха съ чѣмъ-то розовымъ была причиною субъективнаго ощущенія, и смотря по тому, какъ часто попадался мнѣ на глаза розовый цвѣтъ, въ зависимости отъ того стояло и капризное появленіе запаха.

Во всѣхъ описанныхъ случаяхъ наше вниманіе останавли-

вается на одномъ, повидимому, не случайномъ обстоятельстве, а именно: въ моментъ появленія образа воспоминанія человѣкъ находится, по меньшей мѣрѣ, въ раздумьи, умственномъ покоѣ, а иногда это совпадаетъ съ умственною усталостью. Это, какъ увидимъ, имѣетъ не маловажное значеніе.

Итакъ, мы видѣли, какимъ образомъ безсознательные памятные слѣды вліяютъ на невольное воспроизведеніе сознательныхъ представленій. Но не бываетъ ли обратнаго, т. е. не появляются ли они, какъ спутники, при сознательныхъ воспоминаніяхъ?—Аргюи это допустимо, но фактовъ такихъ мы не знаемъ, и намъ думается, что причину этого не трудно усмотрѣть. Дѣло въ томъ, что во всѣхъ нашихъ сознательныхъ воспріятіяхъ, кажется, всегда примѣшивается логическое соединеніе воспринимаемыхъ впечатлѣній,—даже въ такихъ случаяхъ, гдѣ, повидимому, мѣсто однѣмъ лишь механическимъ ассоціациямъ. Напримѣръ, возьмемъ такой случай: вашъ взоръ упалъ на груды камней и вмѣстѣ съ тѣмъ вы почувствовали дурной запахъ. Вы никоимъ образомъ не свяжете одно съ другимъ и не запомните въ такомъ видѣ, но обязательно будете искать настоящаго источника запаха, съ коимъ и соедините послѣдній. Это логическая (причинная) связь. Не то бываетъ при безсознательномъ созерцаніи: что мы одновременно ощущаемъ, то и запечатлѣваемъ съ фотографическою точностью, но безъ всякаго контроля. Отсюда понятно, что при сознательномъ воспоминаніи безсознательные продукты памяти не могутъ возникнуть, ибо они лишены логической связи съ предметомъ воспоминанія. Но за то очевидно, они иногда имѣютъ мѣсто въ сновидѣніяхъ. Есть не мало рассказовъ о различныхъ чрезвычайныхъ снахъ, сбывающихся послѣ наяву. Многіе изъ нихъ отзываются сильнымъ преувеличеніемъ, но когда они идутъ изъ достовѣрнаго источника, то игнорировать ихъ нельзя. Лично я не знаю такихъ сновъ; но чтобы показать, какой смыслъ мы придаемъ имъ, возьмемъ для иллюстраціи одинъ сонъ, сообщенный, какъ замѣтно, очень правдивымъ лицомъ—

бывшимъ бібліотекаремъ Собољшиковымъ — въ „Русской Старинѣ“ за 1889 г.—Собољшиковъ два дня подъ рядъ видѣлъ во снѣ пожаръ въ одной изъ залъ бібліотеки, и когда онъ, руководимый сновидѣніемъ, осмотрѣлъ эту залу, то замѣтилъ за шкафами прогорѣвшее отъ печи мѣсто, которое дѣйствительно грозило бѣдою.—Объясненіе этого вѣщаго сна легко: С., человѣкъ вдумчивый, не разъ приходилъ въ данную залу за дѣломъ; но, будучи занятъ своею цѣлью, не замѣчалъ запаха гари, который однако былъ имъ безсознательно воспринятъ и ассоціированъ съ извѣстными шкафами въ этой залѣ. Поэтому естественно, что какъ только ему случилось увидѣть во снѣ эту залу, то вмѣстѣ съ тѣмъ явилось и представленіе о гари, которое въ свою очередь вызвало представленіе о пожарѣ. Но иногда мы должны совсѣмъ отказаться отъ разгадки сна, такъ какъ лежащая въ основѣ его ассоціація часто переступаетъ предѣлы самой пылкой нашей сознательной фантазіи.

III.

Выше мы только мимоходомъ затронули одинъ изъ продуктовъ безсознательной дѣятельности мозга—*галлюцинаціи*. Остановимся на нихъ нѣсколько подробнѣе.

Причина галлюцинацій проста: всѣ подобные продукты памяти появляются предъ нашимъ сознаниемъ не такимъ путемъ, какъ всѣ наши сознательныя воспоминанія, гдѣ ясно видны и вызывающій мотивъ, и связь (ассоціація); но тутъ именно этотъ мотивъ ускользаетъ, не существуетъ для нашего сознанія, а посему понятно, почему эти образы являются, во-1-хъ, внезапно, а во-2-хъ,—объективно, ибо сознаніе не въ состояніи рѣшить, особенно въ первый моментъ, откуда взялся этотъ образъ,—мнимый-ли онъ или дѣйствительное впечатлѣніе. Эта доза сомнѣнія явнымъ образомъ сказывается въ нѣкоторой блѣдности образовъ сравнительно съ реальными впечатлѣніями.

Дальнѣйшая судьба галлюцинаторныхъ образовъ будетъ различна въ зависимости отъ состоянія сознанія, да отчасти

отъ тѣхъ органовъ чувствъ, въ области коихъ они появились. Если сознание остается пассивнымъ зрителемъ, то, понятно, фантазмы не исчезнутъ; если оно будетъ чѣмъ-либо отвлечено, то они пропадутъ, но если сознание займется самимъ образомъ, то все сводится къ тому, можетъ ли оно убѣдиться, что этотъ образъ не отъ реального міра. Въ послѣднемъ случаѣ большую роль играетъ сфера органовъ чувствъ. Обоняніе и слухъ сами по себѣ не даютъ гарантій, точно ли данное ощущение мнимое, а потому галлюцинаціи въ ихъ области всегда упорны и ярки. Напротивъ, зрѣніе, вкусъ и осязание легко насъ удостовѣряютъ, что они ничего не воспринимали изъ внѣшняго міра въ данный моментъ,—посему образы ихъ блѣднѣе объективныхъ даже въ первый моментъ, какъ результатъ критическаго отношенія къ нимъ сознанія, и затѣмъ быстро подавляются дѣятельностью послѣдняго. Если же предметомъ воспоминанія будетъ не объектъ, а какое-либо событіе изъ жизни, то тутъ не можетъ быть и рѣчи о сомнѣніи или колебаніи сознанія, и все дѣло ограничивается лишь живостью воспоминанія.

Есть одно явленіе, бывающее у человѣка при пробужденіи отъ сна, которое можетъ служить нагляднымъ доказательствомъ сказаннаго относительно значенія органовъ чувствъ въ вопросѣ о навязчивости иныхъ галлюцинацій. Меня удивляетъ, что о немъ мнѣ нигдѣ не приходилось ни читать, ни слышать, хотя изъ распросовъ разныхъ лицъ оказывается, что оно случается довольно часто и, кажется, никто не свободенъ отъ него, но только въ обыкновенной, не рѣзкой формѣ его легко не замѣтить.

Феноменъ состоитъ въ слѣдующемъ. Вы просыпаетесь, но еще не открываете глазъ, и вдругъ вамъ представляется, что вы лежите на кровати въ обратномъ видѣ, т.-е. голова ваша съ подушкою направлена не къ окну или стѣнѣ, какъ обыкновенно, а въ глубь комнаты, и справа у васъ не стѣна, что должно быть, а пустое пространство. Вы вполне сознаете, что это только такъ вамъ кажется; но, тѣмъ не менѣе, никакое самоубѣжденіе не помогаетъ, даже

болѣе того: вы, не открывая глазъ, протягиваете руку вправо и находите стѣну, а не пустоту; но ложное представление все-таки настойчиво держится. Наконецъ вы открываете глаза, — иллюзія мгновенно исчезаетъ, и вернуть ее уже не въ силахъ никакое воображеніе. Въ легкой степени это явленіе выражается тѣмъ, что вы, проснувшись, замѣчаете свое ложное положеніе, которое исчезаетъ отъ ощупыванія стѣны, а иногда само собою. Въ очень же рѣзкой формѣ я это испыталъ одинъ разъ. Меня разбудили среди ночи стукомъ въ дверь. Я проснулся въ ложномъ положеніи и открылъ глаза; но такъ какъ въ комнатѣ было совсѣмъ темно, то это не разсѣяло иллюзіи, равно какъ и ощупываніе стѣны. Тутъ завязалась комическая борьба сознанія съ ложнымъ представленіемъ: не смотря на доводы сознанія, я лѣзу на стѣну, воображая тутъ пустоту, чтобы сойти съ кровати; наконецъ, наперекоръ воображенію, я силою воли заставилъ себя слѣзть съ другой стороны кровати, очутился въ пространствѣ и окончательно утратилъ понятіе объ окружающей обстановкѣ, и только наугадъ, опрокидывая все на пути, я нашель спички, — и тогда свѣтъ положилъ конецъ моему комическому положенію.

Феноменъ этотъ собственно не есть иллюзія, ибо онъ вовсе не касается органовъ чувствъ; это также и не галлюцинація, ибо не есть чувственное представленіе; вѣрнѣе всего это есть навязчивая идея, возникшая безсознательнымъ путемъ, — идея о томъ, что мы перевернулись на кровати. Чѣмъ могла она вызваться? — Мы имѣемъ основаніе полагать, что она возникаетъ вслѣдствіе головокруженія передъ засыпаніемъ. О причинѣ этого головокруженія мы теперь не можемъ говорить и выяснимъ это въ своемъ мѣстѣ. Мы здѣсь констатируемъ лишь тотъ фактъ, что оно происходитъ не среди сна, а передъ засыпаніемъ или вѣрнѣе — въ самый моментъ его. Это мы говоримъ, во-первыхъ, на томъ основаніи, что будь это результатомъ сновидѣнія, тогда бы мы просто припомнили его какъ грѣзу, подобно тому, какъ иногда мы видимъ себя во снѣ летаю-

щими, однако не просыпаемся съ этимъ ощущеніемъ, а лишь помнимъ о немъ; во-2-хъ, мы говоримъ это, опираясь на слѣдующее наблюденіе, опредѣляющее моментъ, когда это происходитъ: не разъ приходилось такъ, что только-что я забывался, какъ тотчасъ же и просыпался,—и вотъ, пробуждаясь послѣ такого короткаго промежутка забытья, я все-таки замѣчалъ иногда этотъ феноменъ. Далѣе, касательно его, я подмѣтилъ еще то, что степень его навязчивости, повидимому, находится въ прямой зависимости отъ крѣпости сна. Однако всей сущности этого явленія мы еще не знаемъ. Прежде всего — вопросъ, какимъ образомъ мы, проснувшись, но не дѣлая ни малѣйшаго движенія, узнаемъ, что мы лежимъ иначе? Это объясняется слуховыми воспріятіями обычныхъ шумовъ за стѣной или окномъ. Поэтому, если вокругъ царствуетъ полная тишина, или если при пробужденіи мы не обращаемъ вниманія на звуки, то это явленіе обыкновенно просматривается. Далѣе — самый существенный вопросъ: если эта идея возникаетъ внѣ сознанія и при томъ въ началѣ сна, то какимъ образомъ она доходитъ до сознанія при пробужденіи, и почему мы не забываемъ ея за время сна; если же она есть продуктъ дѣятельности самого сознанія, то почему мы не помнимъ, какъ и отчего она составила? Рѣшеніе этихъ вопросовъ пока не мыслимо, ибо мы не знаемъ, что такое сознаніе и каково его состояніе во снѣ.

Чистая галлюцинація есть чувственное представленіе, вызванное изъ памяти либо путемъ только-что описаннымъ, т.-е. рефлекторно, въ силу существованія безсознательной ассоціаціи, либо же — центральнымъ путемъ, чрезъ прямое возбужденіе клѣтокъ мозговой коры кровообращеніемъ или измѣненнымъ составомъ крови, либо же, наконецъ, форму галлюцинаціи могутъ принять въ нѣкоторыхъ случаяхъ представленія, какъ продукты мышленія и воспоминанія.

О механизмѣ появленія галлюцинацій въ первомъ случаѣ мы уже достаточно говорили. Во второмъ случаѣ, когда представленія вызываются автоматически, они принимаютъ галлюцинаторную окраску по той же причинѣ, какъ и въ

первомъ случаѣ: какъ тамъ, такъ и здѣсь, сознание остается въ невѣдѣніи, что могло вызвать данное представленіе, т.-е. отсутствуетъ всякій мотивъ — мыслительный или внѣшній, ассоціативный (напоминаніе). Но во второмъ случаѣ дается еще одно условіе, способствующее реализаціи представленія: это — отсутствіе сознанія, омраченіе его или, по меньшей мѣрѣ, пассивная его роль, ибо замѣчено, что автоматическое возбужденіе коры мозга не имѣетъ мѣста при нормальномъ состояніи сознанія. Примѣромъ такого рода галлюцинаціи можетъ служить та форма эпилептической ауры, когда она появляется въ видѣ какого-нибудь видѣнія, преимущественно устрашающаго характера. Я приведу слѣдующій личный опытъ. Разъ передъ сномъ я читалъ „Вѣкъ Людовика XIV“ соч. Дюма и особенно увлекся благороднымъ образомъ маршала Тюреня. Загасивъ огонь и улегшись спать, я едва сталъ забываться, какъ вдругъ увидѣлъ поясное изображеніе Тюреня (сходное съ одною знакомою мнѣ личностью суроваго, но прямого характера). Я тотчасъ открылъ глаза, но этотъ обликъ довольно быстро исчезъ. — Очевидно, здѣсь было автоматическое воспоминаніе, ибо я не думалъ ни о чемъ, когда засыпалъ. Сознаніе мое при этомъ не было утрачено, а лишь находилось въ пассивномъ состояніи и тотчасъ возбудилось къ дѣятельности безпричиннымъ появленіемъ видѣнія; будь же послѣднее продуктомъ моего мышленія, я нисколько не былъ бы удивленъ имъ, да и оно приняло бы тогда форму воспоминанія, а не галлюцинаціи.

Спрашивается теперь, какимъ образомъ ослабленіе сознанія вліяетъ тутъ на реализацію представлений? Это вліяніе — чисто пассивнаго свойства: отсутствіе всякой дѣятельности сознанія въ данный моментъ. Это вполне примѣнимо и для случаевъ рефлекторнаго происхожденія галлюцинаціи: и тамъ, какъ мы уже отмѣтили раньше, всегда замѣчается нѣкоторая умственная подавленность или задумчивость, — словомъ, бездѣятельность сознанія. Поэтому-то въ приведенныхъ нами случаяхъ мы видимъ, что какъ скоро созна-

ніе заинтересовывается видѣніемъ, то послѣднее тотчасъ блѣднѣетъ и исчезаетъ, исключая, конечно, случаевъ, гдѣ мы не можемъ удостовѣриться въ мнимости его (обонятельная галлюцинація). Но если въ такихъ случаяхъ имѣется налицо и омраченіе сознанія, то этимъ дается еще шансъ для объективированія представленій, какъ это мы сейчасъ увидимъ.

Наконецъ, въ третьяго рода случаяхъ всякое представленіе—даже какъ продуктъ воспоминанія и мышленія—можетъ принять форму галлюцинаціи, если сознаніе будетъ отсутствовать, или если оно ослаблено до такой степени, что чело­вѣкъ не въ состояніи рѣшить, воспринимаетъ онъ внѣшнія впечатлѣнія, или нѣтъ. Понятно, что при такомъ положеніи дѣла каждое возникшее въ его памяти предметное представ­леніе обязательно будетъ отнесено къ внѣшнему міру, т. е. принято за дѣйствительное впечатлѣніе. Однако, чтобы про­дукты воспоминанія или мышленія получили объективность, надо допустить если не отсутствіе сознанія, то, по крайней мѣрѣ, очень сильную степень его омраченія, такъ чтобы чело­вѣкъ не сознавалъ ни окружающаго, ни своего состоянія, и чтобы его сознаніе относилось пассивно къ теченію его представленій. Эту пассивность сознанія мы ставимъ даже главнымъ условіемъ, ибо при малѣйшемъ возбужденіи дѣятельности сознанія, напримѣръ, путемъ нарушенія окружающей тишины, или когда больной лежитъ съ открытыми глазами, невольное сравненіе фантазмовъ съ дѣйствительными впечатлѣ­ніями заставитъ ихъ исчезнуть или, по крайней мѣрѣ, поблѣднѣть. Я это вывожу изъ личнаго опыта: когда я былъ въ тифѣ, то помню, что видѣнія толпою наплывали преимущественно въ темнотѣ, днемъ же они были одиночны и блѣдны. Изъ нихъ въ памяти у меня особенно удержался образъ моей отсутствовавшей жены, которая, вся какъ бы окутанная чер­нымъ вуалемъ, сидѣла у моего изголовья и, не смотря на мои вопросы и упреки, хранила молчаніе. Эта необычайная молчаливость заставила меня стараться заглянуть на нее, но лица ея я все-таки не увидалъ, и видѣніе вскорѣ исчезло, вѣроятно, заронивъ во мнѣ какое-нибудь сомнѣніе.

Какъ видить читатель, наше объясненіе галлюцинацій — чисто психологическое. Намъ остается лишь сопоставить свой взглядъ съ существующими теоріями по этому вопросу.

Наиболѣе распространенная теорія, которой держатся Крафтъ-Эбингъ и Вундтъ, рассматриваетъ галлюцинацію, какъ центробѣжное раздраженіе органа чувства даннымъ представленіемъ. Подобное слабое возбужденіе органа перцепціи образомъ воспоминанія бываетъ всегда какъ нормальное явленіе; но чтобы это возбужденіе достигло до объективности, допускается другой факторъ — состояніе повышенной возбудимости въ мозгѣ*).

Дѣйствительно, нѣтъ никакого сомнѣнія, что при напряженномъ вниманіи мы иногда вызываемъ свои представленія въ конкретномъ видѣ (при ожиданіи кого-нибудь мы часто слышимъ мнимый шумъ шаговъ или скрипъ двери; при нетерпѣливомъ желаніи скорѣе доѣхать до станціи въ темную ночь намъ мерещутся вдали огоньки и т. п.). Но всякій, кто только испыталъ подобное, знаетъ по опыту, какъ блѣдны всѣ эти образы, такъ что самая эта блѣдность внушаетъ къ нимъ сомнѣніе, не смотря на полную готовность съ нашей стороны вѣрить имъ. Требуемое этою теоріею необходимое условіе — повышенная возбудимость мозга — тутъ есть въ видѣ ожиданія, нетерпѣнія и пр.; но въ результатѣ — нѣчто иное, а не галлюцинація. Она, какъ извѣстно, появляется неожиданно, помимо нашей воли, и производитъ на сознаніе ошеломляющій эффектъ; о напряженіи же вниманія и рѣчи быть не можетъ. Слѣдовательно, уже этого довольно, чтобы отнестись съ сомнѣніемъ къ тождественности этихъ явленій. Но суть дѣла еще въ томъ, что конкретные образы, вызываемые напряженнымъ воображеніемъ, повидимому, имѣютъ совсѣмъ иное происхожденіе (чѣмъ галлюцинаціи), въ основѣ котораго лежитъ чисто физиологическая причина, до сихъ поръ еще не изслѣдованная. Что тутъ дѣйствительно бываетъ центробѣжный ин-

*) Крафтъ-Эбингъ: Учебникъ психіатріи, т. I, стр. 104.

сулъть съ коры мозга на органъ чувства, это доказывается аналогичными случаями воображаемой боли въ какой-либо части тѣла, при чемъ иногда къ боли присоединяется краснота и припухлость кожи; потомъ—случаи мнимой беременности у истеричныхъ особъ; далѣе—видѣніе дополнительнаго цвѣта вмѣсто усиленно-воображаемаго какого-либо цвѣта. Впрочемъ, не каждый изъ насъ способенъ вызывать эти явленія у себя всегда съ успѣхомъ, и это зависитъ, очевидно, отъ упражненія: я, напримѣръ, рѣшительно не поддаюсъ никакимъ подобнымъ опытамъ надъ самимъ собою, а между тѣмъ отъ галлюцинацій никто изъ насъ не застрахованъ, сновидѣнія же мы имѣемъ всѣ безъ исключенія.

Въ данной теоріи необходимое условіе для галлюцинированія—повышенная возбудимость центра представленій—составляетъ самое слабое ея мѣсто. Съ этимъ центромъ тѣсно связанъ и центръ сознанія; допуская возбудимость одного, тѣмъ самымъ допускается и возбудимость другого. А между тѣмъ самъ Крафтъ-Эбингъ невольно проговаривается. „У помѣшанныхъ,—говоритъ онъ,—необходимо является смѣшеніе галлюцинаціи съ объективнымъ чувственнымъ воспріятіемъ, ибо самосознаніе здѣсь помрачено“... *). Болѣе останавливаться на этой теоріи мы не станемъ,—она достаточно взвѣшена сильными авторитетами и вызвала противоположное ученіе Мейнерта, къ которому мы и перейдемъ.

Мейнертъ главнымъ условіемъ появленія галлюцинаціи ставитъ ослабленіе дѣятельности мозговой коры; но признаетъ при этомъ возбужденіе внѣкортикальныхъ центровъ, которое передается къ ослабленному центру сознанія такъ, какъ бы оно пришло отъ периферіи—отъ органовъ чувствъ. Отсюда—объективность образа, ибо ослабленное сознаніе не подавляетъ этого безпредметнаго возбужденія чувственныхъ центровъ.—Признаемся, это участіе внѣкортикальныхъ центровъ намъ не понятно: вѣдь, они служатъ для высшихъ сложныхъ рефлексовъ,—поэтому возбужденіе ихъ прежде

*) Тамъ же, стр. 109.

всего обнаружилось бы въ видѣ тѣхъ или другихъ движеній; но какъ объяснить галлюцинаціи въ видѣ словъ, помня, что центръ рѣчи лежитъ въ корковомъ слоѣ? какъ объяснить галлюцинаціи въ формѣ фантастическаго представленія, которое никоимъ образомъ не могло быть заимствовано цѣликомъ отъ внѣшняго воспріятія? какъ объяснить близко примыкающія къ галлюцинаціямъ навязчивыя идеи? Все это находится въ сферѣ дѣятельности коры мозга, а никакъ не подкорковыхъ центровъ.

Намъ кажется, что построеніе теоріи на основаніи анатомо-физиологическихъ данныхъ пока преждевременно, такъ какъ самыя основы эти далеко еще не установились. Поэтому такія гипотезы пригодны для объясненія лишь наиболѣе рѣзкихъ и обыкновенныхъ случаевъ, но никакъ не всѣхъ. Напримѣръ, легко убѣдиться, что ни та, ни другая теорія не объясняетъ появленія галлюцинаціи у здоровыхъ людей: съ одной стороны тутъ часто вовсе не замѣчается никакого возбужденія дѣятельности мозга, а скорѣе подавленность, а съ другой—не замѣчается и ослабленія сознанія, въ особенности до такой степени, чтобы человекъ не сознавалъ ложности фантазма, какъ требуетъ того теорія Мейнерта. Образованные помѣшанные иногда даже вполне сознаютъ, что они галлюцинируютъ.

Ф. Харитоновъ.

(До слѣдующей книги).

Цѣль человѣческой жизни.

I. Исслѣдованіе идеи счастья какъ идеи верховнаго начала человѣческой жизни.

I. Двоякаго рода можетъ быть жизнь человѣка: *безсознательная* и *сознательная*. Подъ первую я разумѣю жизнь, которая управляется *причинами*; подъ вторую—жизнь, которая управляется *цѣлью*.

Жизнь, управляемую причинами, справедливо назвать безсознательной; это потому, что хотя сознание здѣсь и участвуетъ въ дѣятельности человѣка, но лишь какъ пособіе: не оно опредѣляетъ, куда эта дѣятельность можетъ быть направлена, и такъ же—какова она должна быть по своимъ качествамъ. Причинамъ, внѣшнимъ для человѣка и независимымъ отъ него, принадлежитъ опредѣленіе всего этого. Въ границахъ, уже установленныхъ этими причинами, сознание выполняетъ свою служебную роль: указываетъ способы той или иной дѣятельности, ея легчайшіе пути, возможное и невозможное для выполненія изъ того, къ чему нудятъ человѣка причины.

Жизнь, управляемую цѣлью, справедливо назвать сознательною, потому что сознание является здѣсь началомъ господствующимъ, опредѣляющимъ. Ему принадлежитъ выборъ, къ чему должна направиться сложная цѣль человѣческихъ поступковъ; и такъ же—устройство ихъ всѣхъ по плану, наиболѣе отвѣчающему достигаемому. Обстоятельства, внѣшнія для человѣка, получаютъ здѣсь значеніе вто-

ростепенное и частью служебное: они или противодѣйствуютъ приближенію чловѣка къ желаемому, и тогда устраняются имъ, обходятся, какъ-нибудь ослабляются; наконецъ, даже подчиняя его себѣ, подчиняютъ временно,—онъ влечется ими, не теряя сознанія, что долженъ бы влечься въ противоположную сторону, и не теряя надежды ранѣе или позже освободиться отъ ихъ власти. Напротивъ, если они способствуютъ приближенію чловѣка къ желаемому, они усиливаются имъ, сохраняются, располагаются лучше, нежели какъ лежали естественно. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ сознаніе является отдѣленнымъ отъ внѣшнихъ причинъ; оно силится согласовать ихъ съ собою, но не пассивно согласуется съ ними.

II. Изъ самаго понятія о сознательной жизни прямо вытекаетъ, что вопросъ о цѣли чловѣческаго существованія есть первый, разрѣшеніе котораго необходимо для сознательности этого существованія.

Самое предложеніе этого вопроса можетъ быть сдѣлано въ двухъ формахъ: можно задаться мыслью, что должно быть для чловѣка цѣлью его дѣятельности? Отвѣтъ, каковъ бы онъ ни былъ, на вопросъ, такъ поставленный, будетъ указывать на искусственную цѣль чловѣческаго существованія, потому что въ мѣру своего искусства чловѣкъ можетъ придумать наилучшее, къ чему онъ могъ бы направить свою дѣятельность, и какъ таковое — счастье его для себя должнымъ. Такимъ образомъ, по характеру своему, процессъ мысли, ищущей разрѣшенія этого вопроса, будетъ процессомъ изобрѣтенія; какими бы ни были путями, на что бы ни опираясь, она будетъ строить идею цѣли, какъ нѣчто новое для чловѣка, какъ прежде не бывшее и имъ создаваемое.

Или, напротивъ, можно задаться вопросомъ: что составляетъ цѣль чловѣческаго существованія? Не входя въ разсмотрѣніе, возможенъ-ли отвѣтъ на такъ поставленный вопросъ, слѣдуетъ замѣтить, что, если бы онъ былъ данъ, онъ указывалъ бы цѣль естественную, т.-е. такую, которая

не построилась бы мыслью, но, будучи дана въ самой природѣ человѣка, только бы находилась ею. Процессъ этого находенія былъ бы существенно противоположенъ первому: онъ отрывалъ бы для сознанія ранѣ скрытое отъ него, но существовавшее въ самомъ себѣ постоянно.

III. Въ теченіе долгихъ вѣковъ исторической жизни, человѣкъ не могъ не задумываться надъ этимъ вопросомъ, такъ или иначе выраженнымъ. И дѣйствительно, безчисленное множество существуетъ отвѣтовъ на него, болѣе или менѣе общихъ, болѣе или менѣе различныхъ, смотря по эпохамъ, когда они давались, по племени, въ средѣ котораго находились. Но изъ этихъ отвѣтовъ два разряда мы тотчасъ же должны оставить въ сторонѣ: отвѣты частичные и отвѣты, принудительно наложенные на человѣческое сознаніе.

Первые (наприм., о цѣли государства или о цѣли искусства) не обнимаютъ дѣятельности человѣка въ ея цѣломъ и потому, вводя сознательность въ одну часть историческаго творчества, не вводятъ ея въ соотношеніе разныхъ частей. Отсюда руководящее значеніе подобныхъ цѣлей ограничивается внутренними предѣлами той сферы, гдѣ онѣ дѣйствуютъ,—и сознательность, ими порождаемая, во всемъ подобна той, которую проявляетъ человѣкъ, когда онъ вовсе не знаетъ цѣлей своего существованія. Потому что—въ этомъ послѣднемъ случаѣ, управляемый причинами, онъ однако понимаетъ ихъ, вводитъ свѣтъ своего сознанія въ соотношеніе съ собою, пытается избѣгать однихъ и подпасть подъ дѣйствіе другихъ, т.-е. остается свободенъ и избираетъ—*въ частяхъ, но не въ цѣломъ.*

Вторыя цѣли, принудительно наложенныя на человѣка (наприм., религіознымъ ученіемъ), потому не придаютъ жизни сознательности, что не было участія сознанія въ ихъ выборѣ: онѣ были *данное*, открывшееся человѣку, чему онъ долженъ покорно слѣдовать. Но онъ никогда не имѣлъ возможности заглянуть по ту сторону ихъ, откуда онѣ давались: къ нему всегда обращена была только одна ихъ сто-

рона, человѣческая, но скрыта была сторона божественная. Тамъ эти цѣли были, безъ сомнѣнія, свободно избраны и, слѣдовательно, сознательны. Но для человѣческой природы онѣ и принудительны, и темны.

Однако между всѣми идеями, въ различныя эпохи руководившими человѣка, есть одна, которая не подлежитъ подобному выдѣленію какъ по общности своей, такъ и по свободѣ ея выбора: мы разумѣемъ идею, что человѣческое существованіе не заключаетъ въ себѣ какого-либо иного смысла, кромѣ какъ устроеніе его собственныхъ судебъ на землѣ. Это не есть догма, наложенная на сознание извнѣ; скорѣе это есть слѣдствіе свободного отвлеченія, которое произвела мысль человѣка, наблюдая мириады единичныхъ цѣлей его и подмѣчая въ нихъ общее, ради чего всѣ онѣ избирались какъ цѣли: „счастье дѣятельнаго существа, какъ цѣль его дѣятельности“—это есть одновременно высшая абстракція практической жизни, и вмѣстѣ—отдѣленіе этой жизни отъ какихъ-либо супранатуральныхъ связей, какія ранѣе человѣкъ имѣлъ (или думалъ, что имѣлъ) съ міромъ, въ которомъ онъ жилъ.

IV. Въ идеѣ этой есть характеръ какъ бы нѣкоторой остаточности: она остается истинною одна, когда много другихъ какихъ-то идей, прежде равныхъ ей по значенію, оказались ложными. Глубокое сомнѣніе, закравшееся въ жизнь человѣка, и также утомленіе его духовныхъ силъ, было историческою почвою, изъ которой выросла эта идея, всегда ранѣе слитая съ разными другими идеями, никогда не господствовавшая въ жизни. И едва-ли мы грубо ошибемся, если скажемъ, что въ томъ истощеніи всѣхъ силъ, которое пережила Европа въ реформаціонной эпохѣ, скрывается начало могущественнаго роста этой идеи. По крайней мѣрѣ именно съ этого времени въ дѣятельности великихъ политиковъ Франціи, которая ранѣе всѣхъ задушила въ себѣ новое движеніе, начинается безсознательное осуществленіе ея въ жизни народовъ. Повидимому, человѣкъ усомнился въ существованіи для него какихъ-либо высшихъ

цѣлей, послѣ того какъ онъ нѣсколько разъ и такъ неудачно пытался жить для этихъ другихъ цѣлей: теократія римской церкви, художественное наслажденіе временъ „возрожденія“, свобода личнаго общенія съ Божествомъ въ протестантствѣ— все одинаково было и прошло, оставивъ человѣка наединѣ съ его земными нуждами и страданіями. Они одни оставались вѣчно, когда все другое проходило; и имъ овладѣла естественная мысль, что именно они должны составлять предметъ его вѣчнаго вниманія и усилій.

Въ сферѣ права, нравственности, искусства и науки мы наблюдаемъ съ этого времени ослабленіе ихъ внутреннихъ и самостоятельныхъ идей *), которыми они всегда жили ранѣе, силою которыхъ развивались свободно. Какъ будто не иначе, какъ черезъ отношеніе къ человѣку и его счастью, все продолжало существовать и подвигаться впередъ въ исторіи. Справедливость, долгъ, красота и истина, которые такъ долго и такъ преданно любили человѣкъ ради ихъ самихъ, утратили притягательную силу для его сердца, и во всемъ этомъ онъ сталъ искать умомъ своимъ выгодной для себя стороны и, лишь находя ее, на ней пытался укрѣпить ихъ существованіе. Въ этихъ усиліяхъ удержать исчезающее сказалось несовершенное изсякновеніе въ человѣкѣ прежнихъ идей; но онъ уже такъ безсиленъ бороться съ

*) Поворотными точками въ этомъ отношеніи слѣдуетъ признать появленіе двухъ (между множествомъ другихъ) трудовъ, классическихъ въ исторіи умственного развитія новой Европы: Бэкона — *Instauratio magna*, и Бентама — *Введеніе въ основанія нравственности и законодательства*. Первый, указавъ на могущество и благосостояніе человѣка, какъ на цѣль, къ подножію которой приведется современемъ познаніе природы, открылъ этимъ указаніемъ начало распространенія утилитарнаго принципа вообще на всю сферу теоретической дѣятельности человѣка — всегда индивидуальной и субъективной; второй, утвердивъ рѣзко этотъ же принципъ въ важнѣйшей части публичной дѣятельности народовъ, началъ подчиненіе ему всей сферы практическихъ и коллективныхъ дѣлъ. Множество другихъ трудовъ, о которыхъ мы упомянули, кажется, всѣ менѣе важны, нежели эти два: въ нихъ утилитарный принципъ не является столь оголеннымъ отъ всякихъ другихъ началъ, онъ не столь глубоко и искренно исповѣдуются, не по отношенію къ такимъ обширнымъ сферамъ дѣятельности выражень.

овладѣвающею имъ идеей своего счастья, что, даже продолжая любить безотчетно что-либо, хочетъ любить не вопреки ей. Онъ какъ бы боится ея, чувствуетъ ничтожество своего сознанія передъ ней,— и подъ ея покровъ, въ складки ея необозримой одежды пытается спрятать многое дорогое, чѣмъ онъ жилъ ранѣе и безъ чего, онъ чувствуетъ, его жизнь будетъ такъ пуста современемъ. Но изъ слабѣющихъ рукъ его болѣе и болѣе вываливаются эти дорогіе остатки прежней жизни, и чѣмъ далѣе идетъ время, тѣмъ яснѣе становится, что одна эта идея останется съ нимъ въ исторіи, и ей служить, ее осуществлять — это все, что ему предстоитъ въ дали вѣковъ.

Одновременно съ этимъ ослабленіемъ особенныхъ и самостоятельныхъ идей, которыя руководили человѣкомъ въ отдѣльныхъ сферахъ его творчества, — мы наблюдаемъ въ исторіи возрастаніе всего, непосредственно связаннаго съ идеей его благоустроенія на землѣ. Собственно въ безраздѣльности вниманія, устремленнаго на это благоустроеніе, уже заключались скрыто всѣ успѣхи механической и внѣшней дѣятельности человѣка: чудовищный ростъ всякаго рода техники, всепроникающая зоркость администраціи, связь всѣхъ людей путами взаимно переплетенныхъ выгодъ. И такимъ образомъ во всемъ, что разрушила, и во всемъ, что создала новая исторія, она есть только развитіе одного сѣмени: идеи, что иныхъ цѣлей, кромѣ собственнаго устроенія на землѣ, человѣкъ не имѣеть.

V. Эта идея одинаково выражается въ обѣихъ формахъ, которыя мы ранѣе указали, какъ возможные и различные отвѣты на одинъ вопросъ о цѣли человѣческаго существованія: утверждается, что человѣкъ и психически не можетъ иначе дѣйствовать, какъ повинуваясь влеченію къ своему счастью; и требуется вмѣстѣ, чтобы онъ слѣдовалъ только ему одному, т.-е. какъ бы молча признается, что онъ иногда борется съ этимъ влеченіемъ или вообще слѣдуетъ чему-то другому. Какъ это ясно само собою, между этимъ утвержденіемъ и требованіемъ есть противорѣчіе: незачѣмъ

требовать того, что есть; и если все-таки требуется, значить не всегда есть требуемое.

Истинный смысл этого противорѣчія раскрывается лишь въ историческомъ возникновеніи идеи счастья, о которомъ мы говорили: собственно, человѣкъ всегда слѣдуетъ влеченію къ своему счастью, но это остается незамѣтнымъ для него, когда онъ руководится какою-либо иною идеею, закрывающею отъ него его субъективныя ощущенія, — религиозною, политической, правовою или какой другой. Въ требованіи же, чтобы человѣкъ руководился только своимъ счастьемъ, заключено именно отрицаніе постояннаго и необходимаго значенія для него этихъ идей, которыя лишь въ мѣру своего соотношенія съ его счастьемъ должны быть предметомъ его стремленій или антипатіи. Такимъ образомъ здѣсь, въ этой незамѣчаемой двойственности утилитарной идеи, сказывается ея усиліе выдѣлиться изъ связи съ прежними историческими идеями, которыя всѣ должны стать относительными, и только она одна абсолютной. Ради истины или вѣры человѣкъ можетъ и всегда идти на костеръ, — если къ этой истинѣ и вѣрѣ онъ въ самомъ дѣлѣ такъ привязанъ, что для него легче не жить, нежели жить безъ нихъ. Но чтобы онъ долженъ былъ идти за нихъ на костеръ, потому что его отреченіе отъ вѣры оскорбило бы Бога, или отреченіе отъ истины было бы ложью передъ самимъ собой, — вотъ что нелѣпо, что есть фантомъ, которому нѣтъ мѣста въ дѣйствительности.

VI. Итакъ, въ идеѣ счастья, какъ верховнаго руководительнаго начала человѣческой жизни, содержится достаточно полный отвѣтъ на вопросъ, разрѣшеніе котораго необходимо для сознательности нашей дѣятельности; и по отношенію къ нему дальнѣйшее изслѣдованіе можетъ быть не испытаніемъ его формальной удовлетворительности, но лишь внутренней истинности.

Изслѣдовать какую-нибудь идею можно не иначе, какъ предварительно *раскрывъ* ея внутреннее содержаніе. Только тогда, при вполнѣ ясномъ ея составѣ, можно убѣдиться и въ

правильномъ расположеніи составляющихъ ее частей, и въ отношеніи ихъ всѣхъ, какъ нѣкоторой системы мысли, къ другимъ идеямъ и къ фактамъ самой дѣйствительности.

Раскрыть же идею значитъ дать рядъ *опредѣленій* входящимъ въ нее *терминамъ* и соединить эти опредѣленія связью, въ какой находятся самые термины. Потому что ясно, что кромѣ смысла этихъ терминовъ и смысла ихъ взаимнаго соотношенія въ идеѣ нѣтъ никакого другого содержанія; ничего въ ней не утверждается кромѣ того, что звучитъ въ словахъ, которыя мы произносимъ, когда ее высказываемъ.

Три термина входятъ въ составъ разсматриваемой идеи: 1) „жизнь“ — какъ указывающій на объектъ, подлежащій мышленію; 2) „цѣль“ — какъ терминъ, указывающій порядокъ, въ какомъ нами мыслится этотъ объектъ; 3) „счастье“ — какъ терминъ, указывающій высшее руководительное начало, или идеаль, смотря на который мы прилагаемъ къ данному объекту данный порядокъ мышленія.

VII. *Подъ „жизнью“ здѣсь разумѣется совокупность внѣшнихъ и внутреннихъ актовъ, совершаемыхъ человекомъ или совершающихся въ немъ, на которые простирается или можетъ протереться измѣняющее дѣйствіе его воли, т.-е. какъ дѣлъ его, черезъ которыя онъ вступаетъ въ соотношеніе съ подобными себѣ или съ окружающею природою, такъ равно и мыслей его, или скрытыхъ чувствъ и желаній, которыя могутъ быть никогда не узнаны и ни въ чемъ не выражены, — съ непремѣннымъ условіемъ только, чтобы они не были безусловно произвольны. Условіе это необходимо потому, что въ самой сущности вопроса и искомаго на него отвѣта заключено предположеніе о возможности для человѣка сдѣлать жизнь свою сознательною, т.-е. цѣлесообразною; иными словами: за предложеннымъ вопросомъ лежитъ желаніе *направить*, т.-е. нѣкоторымъ образомъ *измѣнить* что-то, что въ естественномъ порядкѣ идетъ къ худшему, нежели къ чему могло бы идти при сознаніи лучшаго. И такъ какъ это „направляемое“ есть сама жизнь, то, конечно, не все,*

но лишь *измѣняемая ея часть* служить объектомъ мышленія въ разсматриваемой идеѣ.

Это по отношенію къ индивидууму и его волѣ; и такъ какъ изъ совокупности индивидуальныхъ же усилій слагается жизнь человѣчества во времени и въ пространствѣ, т.-е. и исторія, и состояніе общества въ каждый моментъ ея, то ясно, что все это наравнѣ съ міромъ единичныхъ дѣлъ подлежитъ созерцанію въ данной идеѣ. Сюда относятся: наука, искусство, литература въ обширномъ смыслѣ, и также религіозный культъ, на сколько онъ зависитъ отъ человѣка, структура общества и ея важнѣйшій видъ—государство. Только такіе абсолютно неизмѣняемые по произволу элементы цивилизаціи, какъ языкъ народа и его строй, лежатъ внѣ границъ идеи счастья, какъ верховнаго руководительнаго начала жизни.

VIII. *Подъ цѣлью разумѣется всегда осуществляемое, т.-е. то, что станеть дѣйствительнымъ черезъ другое, которое дѣйствительно уже теперь, силою идеи цѣли, ему предшествующей и ея согласующей.*

При чемъ согласуемое есть то, что уже реально (средства); а съ чѣмъ согласуется оно—лишь станеть современнымъ (цѣль). Такимъ образомъ въ порядкѣ всякой цѣлесообразности, которая существуетъ, или какую мы можемъ представить себѣ, текущая дѣйствительность есть нѣчто постоянно зыблющееся, и незыблемо лишь то, что ее движеть, и къ чему она движется. Но при этой неподвижности начальной и конечной точекъ цѣлесообразнаго процесса, между ними есть та разница, что всѣ качества второй вытекають изъ ея вѣрности первой. Только идея цѣли существуетъ силою своего внутренняго достоинства, все же прочее соотносится съ нею и отъ этого соотношенія становится тѣмъ или другимъ.

Въ разсматриваемой идеѣ согласуемое есть сама жизнь, какъ совокупность возникшихъ въ исторіи фактовъ, за каждымъ изъ которыхъ скрывается вызвавшая его причина, но не было для всѣхъ ихъ какой-либо устрояющей цѣли.

Замѣна этого хаоса взаимно перекрещивающихся причинъ однимъ руководительнымъ началомъ и составляетъ сущность перехода исторической жизни отъ состоянія безсознательнаго къ сознательному. Собственно, причины и здѣсь сохраняютъ свою созидательную силу; какъ и всюду, имъ однимъ принадлежитъ способность вызывать къ существованію предметы и явленія, но къ самому дѣйствию причинъ здѣсь примѣшивается избирающее ихъ сознание, которое однимъ изъ нихъ даетъ свободу проявляться, другія же ограничиваетъ или подавляетъ черезъ выборъ имъ противодѣствія. И такимъ образомъ, въ каждой части своей оставаясь причиннымъ, въ цѣломъ длинный рядъ явленій и предметовъ становится цѣлесообразнымъ.

Послѣднее, окончательное звено этого процесса и есть цѣль: она столь же реальна и осязательна, какъ и каждое промежуточное звено, но отличается отъ него полнотою и планомѣрностью своей. Эта планомѣрность (цѣли), выраженная въ явленіяхъ и фактахъ, строго отвѣчаетъ логической планомѣрности идеи цѣли.

Идея цѣли есть внутренній, субъективный актъ, который черезъ цѣлесообразный процессъ воплощается въ дѣйствительности; послѣдняя такимъ образомъ является по отношенію къ нему тѣмъ же, чѣмъ служитъ форма по отношенію къ содержанію или внѣшнее выраженіе къ выражаемому смыслу. Замѣтимъ, что качество цѣли, т.-е. чего-то окончательнаго, совершеннаго и неподлежащаго измѣненіямъ, является въ какой-либо идеѣ въ силу ея внутренняго достоинства, которому ничего не недостаетъ; потому что, разъ въ ней было бы это недостающее, съ восполненіемъ недостатка она стала бы лучшимъ и, слѣдовательно, цѣлью, по отношенію къ которой она же безъ сдѣланнаго восполненія была бы лишь средствомъ, промежуточною ступеню. Такимъ образомъ нѣкоторая идеальная полнота есть логическая необходимость для всякой идеи цѣли.

IX. Внутреннее, субъективное ощущеніе счастья какъ только желаемое, но еще не испытываемое, есть тотъ

скрытый, духовный актъ, для котораго все остальное въ разсматриваемой идеѣ есть или выраженіе, или средство. Его понятіе, его логическое опредѣленіе и есть идея цѣли въ процессъ, матеріаломъ или сферою совершенія котораго (по указанію утилитарнаго руководительнаго начала) должна служить вся историческая жизнь человѣчества.

Подъ счастьемъ можно разумѣть только удовлетворенность, т.-е. такое состояніе, при которомъ отсутствуетъ дальнѣйшее движеніе въ человѣкѣ желанія, какъ чего то ищущаго, стремящагося возобладать.

Этотъ покой душевной жизни, это равновѣсіе всѣхъ силъ человѣка, вернувшихся послѣ долгой борьбы съ внѣшними препятствіями и побѣды надъ ними внутрь себя, вполне покрываетъ понятіе счастья, тождественно съ ощущеніемъ его полноты. Потому что ясно, что пока стремленіе не умерло въ человѣкѣ, нѣтъ у него предмета стремленія и нѣтъ удовлетворенія имъ; т.-е. есть неудовлетворенность отъ ощущенія недостатка и, слѣдовательно, страданіе.

Х. Теперь, раскрывъ смыслъ терминовъ, входящихъ въ составъ идеи счастья какъ верховнаго начала человѣческой жизни, мы можемъ вывести положенія, вытекающія изъ этой идеи:

1. *Хорошее и дурное не есть для человѣка что-либо отличное отъ желаемаго имъ и нежелаемаго. Это слѣдствіе прямо вытекаетъ изъ самаго понятія о счастіи, какъ состояніи удовлетворенности, т.-е. прекращеніи желаній, и изъ опредѣленія, что счастье есть высшая цѣль человѣческой дѣятельности, т.-е. наилучшее для него, въ чемъ отсутствуетъ какой-либо недостатокъ. Такимъ образомъ, съ признаніемъ разсматриваемой идеи, исчезаетъ что-либо, внѣ ея лежащее, что могло бы служить критеріумомъ желаемаго, средствомъ оцѣнки для него.*

2. *Ничто до момента, пока станетъ желаемымъ, или послѣ того, какъ перестало желаться, не имѣетъ какого-либо отношенія къ понятіямъ хорошаго и дурнаго, не содержитъ въ себѣ этихъ понятій, какъ своего постояннаго качества. И въ самомъ дѣ-*

лѣ, идея счастья, какъ верховнаго начала человѣческой жизни, есть только схема нашего ума, черезъ которую проходятъ реальные предметы и явленія. Въ мигъ, когда они проходятъ черезъ нее, когда они желаемы и доставляютъ счастье, они приобрѣтаютъ въ себѣ качественное различіе отъ всего остального, становясь наилучшимъ для человѣка, ни черезъ что не оцѣниваемымъ; и какъ только прошли, какъ только потеряли на себѣ тѣнь желаемости, снова входятъ въ сферу качественно-бѣзразличнаго. Воля не видитъ ихъ болѣе, не ищетъ; и съ нею не различаетъ ихъ умъ и не оцѣниваетъ совѣсть.

3. *Въ самихъ себѣ всѣ вещи природы и она вся не суть добро или зло, но лишь могутъ становиться зломъ или добромъ; при чемъ подъ природою здѣсь разумѣется и самъ человѣкъ, и все въ немъ совершающееся и имъ создаваемое. И въ самомъ дѣлѣ, можно представить себѣ какую-либо единичную вещь, вовсе никогда не проходящую черезъ схему разсматриваемой идеи; т.-е. что предметомъ человѣческаго желанія служить все, кромѣ этой данной вещи. Тогда она совершенно и никогда не можетъ быть добромъ. И такъ какъ таковою попеременно можно представить себѣ каждую вещь порознь, то ясно, что и всѣ онѣ, т.-е. цѣлая природа, вовсе не суть добро или зло, но лишь нѣчто становящееся тѣмъ и другимъ въ зависимости отъ положенія своего (временнаго) относительно человѣка.*

4. *Продолжительность и напряженность суть единственныя различія, усматриваемыя въ ощущеніи счастья. И въ самомъ дѣлѣ, въ понятіе удовлетворенности не входитъ никакихъ иныхъ представлений, кромѣ какъ о продолжительности испытываемаго удовлетворенія и о полнотѣ его; потому что самая удовлетворенность есть лишь отвѣтъ на желаніе, которое можетъ быть успокоено или надолго и вполне; или отчасти и на короткое время. Такимъ образомъ единичность или множественность предметовъ, которые были цѣлью стремленія и стали предметомъ обладанія; и долгота этого обладанія составляютъ все, что*

по условіямъ разсматриваемой идеи необходимо для ея осуществленія.

5. *Всякое счастье, имѣя лишь количественныя измѣренія, не заключаетъ въ себя какихъ-либо качествъ.* Выводъ этотъ прямо слѣдуетъ изъ предыдущаго разсужденія и выражаетъ только другими словами то, что въ немъ сказано.

6. *По отсутствію качественныхъ различій въ желаемомъ, не можетъ быть преимуществъ въ одномъ желаніи передъ другимъ и предпочтенія или выбора, съ которымъ оно обращалось бы къ чему-нибудь болѣе, нежели къ иному.* И въ самомъ дѣлѣ, всякое проявленіе выбора было бы обозначеніемъ, что въ предметахъ, окружающихъ человѣка, есть что-то независимое отъ его воли, что преимущественно влечетъ его желаніе; есть качественность, не опредѣляемая взглядомъ на нихъ человѣка, и при томъ родственная съ его природою, въ силу чего эта природа ищетъ ихъ, избираетъ изъ среды всего другого и усваиваетъ себѣ. Рядъ подобныхъ явленій вскрывалъ бы собою какія-то темныя соотношенія между человѣкомъ и міромъ, вовсе не вытекающія изъ его воли, но, напротивъ, опредѣляющія эту волю, и въ самомъ корнѣ разрушалъ бы доктрину, по которой ощущеніе удовольствія есть средство оцѣнки всего, и природа есть лишь арена, гдѣ ищутся эти удовольствія, а жизнь человѣка—самое ихъ исканіе: это исканіе было бы *secundum*, влекомое, но не *primum*, влекущее; нѣчто хорошо было бы не потому, что желается, но желается потому, что хорошо. Въ силу чего оно хорошо? Этотъ вопросъ открывалъ бы міръ изученія, совершенно выходящаго изъ сферы идеи счастья, какъ верховнаго начала человѣческой дѣятельности.

7. *Роды и виды хорошаго и дурнаго, сливаясь въ его количество, исчезаютъ.* И въ самомъ дѣлѣ, сферы нравственнаго, эстетическаго, религіознаго и пр. всѣ различались между собою по особой природѣ влеченія, какое испытывалъ къ нимъ человѣкъ; и такъ какъ сила влеченія и его продолжительность суть единственное, что служитъ средствомъ различать влекущее съ точки зрѣнія идеи счастья; какъ верховнаго на-

чала человѣческой жизни,—то съ этой же точки зрѣнія нѣтъ болѣе основы для различенія красоты отъ долга, ихъ обоихъ отъ справедливости и пр. Они одинаково влекутъ, но не suo modo каждое, а pari modo всѣ, и суть одно для воли, болѣе не способной что-либо избрать изъ нихъ. Съ исчезновеніемъ этой способности какъ разнородность жизни, такъ и разнородность, многовѣтвистость историческаго созиданія, гдѣ отдѣльныя сферы возводились черезъ усилія, къ одному чему-нибудь направленныя, однимъ опредѣленнымъ чувствомъ движимыя, въ самомъ источникѣ своемъ разрушаются.

8. *Счастье количественно большее избирается преимущественно передъ количественно меньшимъ.* Это прямо слѣдуетъ изъ отсутствія какихъ-либо различій въ самомъ счастьѣ, иныхъ, нежели количественныя; и изъ отсутствія чего-либо, кромѣ счастья, что могло бы избираться человѣкомъ.

9. *Страданіе, будучи меньшимъ, нежели наслажденіе, всегда можетъ быть поставлено къ нему въ отношеніе причины къ своему слѣдствію.* И въ самомъ дѣлѣ, при испытаніи ихъ обоихъ всегда останется нѣкоторый избытокъ наслажденія надъ страданіемъ, который будетъ чистымъ счастьемъ. И такъ какъ влеченіе къ нему по внутренней природѣ своей хорошо, то хорошо и страданіе, перенесенное ради его полученія.

10. *Страданіе, какъ и наслажденіе, не заключая въ себѣ родовъ и видовъ, поставляемая въ отношеніе причины и слѣдствія другъ къ другу, берутся одинаково изъ всѣхъ сферъ хорошаго и дурного, прежде различимаго по родамъ и видамъ.* И въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ состоянія удовлетворенности всѣ слиты между собою и отличаются одно отъ другого лишь продолжительностью и напряженностью, то ясно, что одна эта продолжительность и напряженность можетъ служить руководящимъ началомъ при избраніи чего-либо какъ цѣли и при употребленіи другого какъ средства. И такъ-какъ эти количественныя измѣренія примѣнимы ко всѣмъ сферамъ прежде расчлененнаго добра, то безразлично изъ всякой сферы можетъ быть изби-

раемо страданіе, какъ средство достигнуть большаго наслажденія другой сферы.

Два послѣднія положенія и составляютъ доктрину, извѣстную подѣ формулой „цѣль оправдываетъ средства“, съ тѣмъ различіемъ, однако, что въ этой старой формулѣ подразумѣвается нѣкоторый вѣчный и высшій достигаемый идеаль, которому приносится въ жертву нѣчто временное и случайное, хотя бы и связанное побочно съ вѣчнымъ, — тогда какъ въ двухъ только-что выраженныхъ слѣдствіяхъ изъ утилитарной доктрины не подразумѣвается никакого постоянства во влекущемъ идеалѣ, но лишь постоянство въ удовлетворенности человѣка: какими идеалами—безразлично. Такимъ образомъ тамъ, въ формулѣ „средства оправдываются цѣлью“, есть настойчивая, ни передъ чѣмъ не останавливающаяся дѣятельность, какъ бы закрывающая глаза на текущую и временную дѣйствительность, не столько мирящаяся съ существующимъ зломъ, сколько не чувствующая его, слѣпая къ нему; напротивъ, въ утилитарной доктринѣ все вниманіе сосредоточено на настоящемъ, и это настоящее дѣлается предметомъ почти механической игры въ ощущенія, съ вѣчнымъ взвѣшиваніемъ ихъ силы, съ вѣчной измѣнчивостью въ рѣшеніяхъ, постоянно слѣдующихъ за тѣмъ, куда склоняются вѣсы, на одной чашѣ которыхъ лежитъ наслажденіе, а на другой страданіе.

II. *Наслажденіе многихъ, если оно тождественно съ наслажденіемъ одного (по предмету и содержанію), должно быть избираемо предпочтительно передъ нимъ какъ большее въ своей суммѣ.* Это—то положеніе утилитарной доктрины, по которому не общее и нѣсколько неопредѣленное влеченіе къ счастью должно руководить человѣческой дѣятельностью, но именно твердое сознаніе „счастья наибольшаго количества людей“. Эта точность выраженія, строго необходимая, придаетъ всему ученію отчетливый видъ и дѣлаетъ его всеобъемлющей формулой: и въ самомъ дѣлѣ, жизнь обществъ, жизнь историческая во всемъ ея объемѣ тотчасъ входитъ вовнутрь этой доктрины, какъ только мы переводимъ ее черезъ указанный

выводъ изъ тѣсныхъ границъ личнаго существованія на широкую арену междучеловѣческихъ отношеній.

12. *Страданіе одного или нѣкоторыхъ, если оно способно послужить къ наслажденію многихъ, можетъ быть избираемо какъ средство, давая въ разницѣ чистое наслажденіе.* Это положеніе, какъ и предыдущее, есть лишь иными словами выраженное требованіе, что большее наслажденіе должно быть избираемо преимущественно передъ меньшимъ (выводъ восьмой). И въ самомъ дѣлѣ, при связности людей, при отсутствіи изолированности въ ихъ жизни, есть связность и въ наслажденіи однихъ со страданіемъ другихъ, богатства съ бѣдностью, досуга съ утомленіемъ, всѣхъ видовъ нравственнаго и физическаго комфорта со всѣми степенями физическаго и нравственнаго паденія. Въ силу связности этой, человѣкъ никогда не можетъ стремиться собственно къ чистому, изолированному счастью, но лишь—къ счастью, какъ разницѣ между меньшимъ страданіемъ и большимъ наслажденіемъ. И самый частый видъ этой разницы бываетъ именно тотъ, который получается отъ предпочтенія счастья многихъ страданію нѣкоторыхъ.

13. *Всѣ люди, какъ равно ощущающіе, равны въ правѣ на счастье и на избѣжаніе страданія.* И въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ ощущеніе счастья есть высшій принципъ для жизни всѣхъ, то нѣтъ причины, почему бы кто-нибудь изъ способныхъ испытывать его былъ въ правѣ поставить свое ощущеніе выше, нежели ощущеніе кого-либо другого. Подобное предпочтеніе, высказанное имъ и принятое другими, было бы признаніемъ качественныхъ различій въ ощущеніи счастья и, слѣдовательно, признаніемъ чего-либо хорошимъ и дурнымъ въ самомъ себѣ, независимо отъ отношенія къ нему человѣческаго желанія, т.-е. нарушеніемъ всего смысла изслѣдуемой идеи.

14. *Опредѣленіе: „что есть счастье“? какъ и избраніе средствъ его достигнуть принадлежитъ волѣ большинства, съ которою сливается воля остальныхъ.* И въ самомъ дѣлѣ, въ случаѣ подчиненія численнаго большинства людей стремленію къ счастью

нѣкоторыхъ, въ результатѣ получилось бы страданіе, перевѣшивающее сумму наслажденія. Слѣдовательно, даже добровольно большинство не можетъ подчиниться волѣ меньшинства, — иначе оно впадетъ въ противорѣчіе съ идеею, которая живетъ (по предположенію). Съ другой стороны меньшинство, разъ ему выяснилось, что оно—такое (т.-е. численно уступаетъ своимъ противникамъ), сливается по необходимости въ идеяхъ и желаніяхъ съ большинствомъ, дабы коллизіей съ нимъ не вызвать ненужнаго страданія: ибо побѣжденное — оно сольется съ нимъ, а побѣдившее — приведетъ его къ страданію, большому, чѣмъ его, меньшинства, наслажденіе *).

Такимъ образомъ всѣ виды борьбы въ исторіи разрѣшаются и предупреждаются выясненіемъ численныхъ отношеній между противорѣчивыми желаніями; и все, что по выясненіи этихъ отношеній продолжало бы бороться, выходило бы изъ предѣловъ идеи счастья, какъ верховнаго начала чело-вѣческой жизни, было бы неповиновеніемъ ей, которое во имя ея можетъ и должно быть заглушено.

Къ этимъ выводамъ, которые вытекаютъ изъ идеи счастья, какъ теоремы вытекаютъ изъ геометрической аксіомы, мы

*) Трактатъ „Contrat social“ Руссо, по истинѣ залегшій въ основу всего политическаго строя Европы, весь исходитъ молчаливо изъ идеи, что счастье чело-вѣка есть единственный принципъ его устройства на землѣ. Онъ весь, при нѣкоторомъ искусствѣ обработки, могъ бы быть выраженъ въ рядѣ положеній, развивающихъ далѣе положенія 11—14, выше изложенныя. До какой степени это такъ, и до какой степени Руссо былъ логиченъ въ своихъ построеніяхъ, можно видѣть изъ того, что хотя объ идеѣ счастья, какъ философской основѣ его трактата, онъ и не упоминаетъ (ему, вѣроятно, не приходила на мысль ихъ связь), однако въ одномъ мѣстѣ и онъ утверждаетъ, что при *souveraineté du peuple* и *suffrage universel* (=14 положенію нашего развитія идеи счастья), *разъ выяснилась воля большинства, меньшинство сливается съ этою волею, начинаютъ мыслить и желать такъ, какъ если бы оно ничего раньше не думало и не желало и знало только эту законодательствующую волю большинства, — чѣмъ, утверждалъ Руссо, и сохраняется свобода индивидуума при основаніи государства на принципѣ „общественнаго договора“*. Общественный договоръ—это есть согласіе большинства понимать счастье такъ, а не иначе, и избирать средства осуществленія его тѣ, а не иныя,—что становится закономъ для всѣхъ въ чело-вѣческомъ обществѣ, за неимѣніемъ для него какихъ-либо другихъ законовъ—религіозныхъ, правовыхъ, нравственныхъ и проч.

присоединимъ положеніе, не находящееся ни въ какой связи съ этою идеею какъ выводъ, но, какъ наблюденіе, простирающееся на всѣ факты, обнимаемые этою идеей:

15. *Ощущеніе счастья, которому предшествуетъ сознание его, участвуетъ въ своей жизненности.* Это—общій законъ психической природы человѣка, что все, пройдя черезъ рефлексію какъ представленіе или идея, теряетъ свою энергію, становясь предметомъ чувства какъ реальный фактъ: привязанность не такъ горяча, когда сопровождается обдумываніемъ, исполненіе долга менѣе возвышаетъ духъ, когда ему предшествовало колебаніе, всякое чувственное наслажденіе переживается почти холодно, когда оно было уже представлено, переживалось въ воображеніи. Собственно, сила души уходитъ вся въ эту рефлексію, и отъ этого такъ вяла и мало привлекательна бываетъ жизнь людей, слишкомъ преданныхъ размышленію *).

И такъ какъ при установленіи всеобщаго сознанія, что человѣкъ живетъ только для счастья, это счастье по необходимости станетъ предметомъ почти единственныхъ размышленій человѣка, и къ нему будетъ относиться все, что

*) Въ давніе годы, когда пишущій эти строки былъ убѣжденъ въ истинности изслѣдуемой идеи и ея безусловномъ верховенствѣ для человѣка, была естественна и попытка привести всѣ свои дѣйствія въ соотвѣтствіе съ нею: и именно необходимость при этомъ все относить къ ожидаемому ощущенію „счастья“ (своего, какъ и другихъ, съ постоянною мыслью о его суммѣ) и порождаемое этою необходимостью безпрестанное рефлексированіе дѣйствительности дѣлаетъ самое ощущеніе ея какъ бы смутнымъ, увядшимъ и во всѣхъ случаяхъ—безрадостнымъ. Можно предполагать, что эта же необходимость заставила Милля усомниться: „буду-ли я лично счастливъ, если будутъ осуществлены въ человѣчествѣ всѣ перемѣны, которыя я нахожу полезными“. Но чрезвычайно тяжелое чувство, которое онъ испыталъ при этомъ и которое можно назвать *утратою вкуса къ дѣйствительности*, въ обществѣ, принявшемъ идею счастья за верховный принципъ для себя, будетъ испытываться и каждымъ: тогда кто же будетъ счастливъ? И если ясно, такимъ образомъ, что поставленіе счастья для себя какъ цѣли не даетъ этого счастья ни для кого какъ результата,—то не слѣдуетъ-ли отсюда прямо, что не это счастье, а *что-то другое* есть истинная цѣль человѣка, отъ которой уклоняясь, чтобы слѣдовать ложной цѣли, онъ и испытываетъ страданіе, какъ послѣдствіе усилій, противныхъ строю его природы.

ожидается, что можетъ наступить, — это ожидаемое всегда и всѣми будетъ переживаться въ воображеніи прежде, чѣмъ наступитъ въ дѣйствительности. И наступая, эта дѣйствительность не будетъ имѣть какой-либо новизны для человѣка, а ея ощущение — живости.

Такимъ образомъ, при раскрытыхъ терминахъ своихъ, изслѣдуемая идея принимаетъ слѣдующій видъ: *„Цѣль человеческой жизни есть удовлетворенность, безкачественная и наибольшая, для наибольшаго количества людей, волею этого количества определяемая какъ въ содержаніи своемъ, такъ и въ средствахъ осуществленія“*.

XI. Вотъ составъ утилитарной доктрины, болѣе полный, нежели какъ онъ былъ представленъ когда-нибудь.

Не трудно понять изъ этого состава, какъ при ея совершенномъ воплощеніи въ жизни человѣка эта жизнь подверглась бы искаженію. И въ самомъ дѣлѣ, высшія потребности духовной природы человѣка: религія, философія, право, искусство — никогда не были потребностями чрезвычайно многихъ людей по самой трудности ихъ усвоенія; и, однако, какъ способнаго къ геометрическимъ представленіямъ мы предпочитаемъ неспособнымъ къ нимъ и думаемъ, что въ немъ человѣческая природа выражена полнѣе и лучше, чѣмъ въ нихъ, — такъ точно и въ религіозныхъ, философскихъ, эстетическихъ и нравственныхъ требованіяхъ мы видимъ рѣдкое и однако истинное проявленіе глубочайшей сущности человѣческой души. Такъ думаемъ мы, но — уже ощутивъ эти требованія, уже узнавъ ихъ смыслъ, котораго никогда не сможемъ выразить въ терминахъ утилитарной идеи и передать его необозримымъ массамъ людей, которыя все понимаютъ въ этихъ терминахъ. Между аскетомъ, мудрецомъ, художникомъ и законодателемъ съ одной стороны, и между остальнымъ кормящимся и забавляющимся человечествомъ съ другой, выросла бы пропасть непониманія, разединенія, которая залилась бы только кровью — чьей, едва ли нужно пояснять. И тѣ костры, давно потухшіе и до сихъ поръ ненавидимые, на которыхъ сгорѣли когда-то мученики

за вѣру, за совѣсть, за науку, зажглись бы вновь, какъ только люди перестали бы понимать другъ друга иначе, какъ въ терминахъ идеи, по которой въ ихъ счастья лежитъ смыслъ ихъ жизни. Во имя этого счастья, въ усиліяхъ соединиться на немъ вмѣстѣ, человѣчество, какъ безумецъ, потерявшій голову, обрубало бы благороднѣйшія свои части ради остальныхъ, пока не истекло бы кровью, растерзавъ ихъ всѣ. Ибо въ каждомъ „большинствѣ“, повидимому освободившемся отъ меньшинства, отдѣлится снова меньшинство при наступленіи новыхъ нуждъ и потребностей, и нѣтъ средствъ, нѣтъ способа сохранить его иначе, какъ переставъ „считать“ человѣческія желанія, прекративъ измѣрять человѣческую ненасытность, подчинить ее требованіямъ, не изъ нея вытекающимъ. Какъ въ душномъ кольцѣ, умерло бы человѣчество въ ледяныхъ объятіяхъ жадно искомага счастья, и нѣтъ средствъ для него жить иначе, какъ отвернувшись отъ этого счастья, понявъ жизнь свою какъ страданіе, которое нужно умѣть нести. Оно, какъ и радость, есть лишь спутникъ въ стремленіи человѣка къ инымъ цѣлямъ *); оно сопровождаетъ его дѣйствія, направленныя къ различнымъ предметамъ, но само не есть предметъ, влекущій его къ

*) Бентамъ говорить: „Природа поставила человѣчество подъ управленіе двухъ верховныхъ властителей, страданія и удовольствія. Имъ однимъ предоставлено опредѣлять, что мы можемъ дѣлать, и указывать, что мы должны дѣлать. Къ ихъ престолу привязаны съ одной стороны образчикъ хорошаго и дурного, и съ другой—цѣль причинъ и дѣйствій. Они управляютъ нами во всемъ, что мы дѣлаемъ, что мы говоримъ, что мы думаемъ: всякое усиліе, которое мы можемъ сдѣлать, чтобы отвергнуть это подданство, послужить только къ тому, чтобы доказать и подтвердить его. На словахъ человѣкъ можетъ претендовать на отрипаніе ихъ могущества, но въ дѣйствительности онъ всегда останется подчиненъ имъ. Принципъ пользы признаетъ это подчиненіе и беретъ его въ основаніе той системы, цѣль которой возвести зданіе счастья руками разума и закона“ (см. „Введеніе въ основанія нравственности и законодательства“, гл. „О принципѣ пользы“). Все это довольно вѣрно, но во всемъ этомъ ясно смѣшеніе объекта достигаемаго съ ощущеніемъ при достиганіи. О счастья, какъ *объектъ* усилій, говорится лишь въ заключеніи, которое выведено изъ того, что оно *сопровождаетъ* и направляетъ всякое усиліе. Къ чему направляеть? Этотъ вопросъ даже не поставленъ, и Бентамъ о немъ не догадывается.

себѣ. И какъ управляющій кораблемъ руль было бы ошибочно смѣшать съ пристанью, куда онъ стремится, какъ было бы ошибочно думать, что въ повертываніи этого руля и заключается весь смыслъ плаванія, — такъ ошибочно, и уже съ логической точки зрѣнія, видѣть въ счастьи человѣка и цѣль и смыслъ его жизни.

ХІІ. Но какъ ни ясенъ сразу и во всемъ составѣ этотъ смыслъ утилитарной доктрины, мы сдѣлаемъ, для убѣдительности, болѣе точнымъ и раздѣльнымъ его выраженіе. Для этого необходимо сопоставить съ принципомъ пользы, какъ *верховнымъ*, другіе принципы человѣческой дѣятельности, какъ *неверховные*:

1. *Истина составляетъ предметъ человѣческой дѣятельности только подъ условіемъ, что она способствуетъ его счастью, и лишь въ той мѣрѣ, въ какой ему способствуетъ.* Эта обусловленность подрываетъ философское и научное изслѣдованіе въ самомъ его корнѣ, указывая на его несамостоятельность, производность: лишь въ мѣру достигаемаго счастья человѣкъ можетъ знать истину; и если бы случилось кому-нибудь доказать, или „большинству“ людей подумать безъ доказательства, что излишнее знаніе вредно для человѣка, наприм., смущаетъ его покой, лишаетъ его твердой увѣренности во всемъ, мѣшаетъ осуществленію какихъ-либо всеобщихъ желаній, наконецъ, что оно просто бесполезно для большей части людей, — его ростъ въ глубину и въ ширину необходимо былъ бы остановленъ и, если нужно, насильственно. Пунктъ, на которомъ здѣсь необходимо остановить все вниманіе, состоитъ въ томъ, что при подобномъ ограниченіи философіи и науки не можетъ быть и вопроса о томъ, *дѣйствительно-ли* хорошо и полезно это ограниченіе, но лишь о томъ: *признается-ли* оно полезнымъ и хорошимъ со стороны даннаго большинства въ данный моментъ времени. Ибо „хорошее“ и „полезное“ внѣ этого отношенія къ волѣ большинства уже выходятъ за предѣлы утилитарной доктрины, какъ былъ обнаруженъ ея составъ выше.

2. *Справедливость составляетъ необходимость для всякаго дѣй-*

ствія челоѣка лишь подъ условіемъ, что она необходима для его счастья, и въ мѣру этой необходимости. Принципъ „*sum cuique*“, который можно признать разясняющей формулой начала справедливости, замѣняется здѣсь формулой „*omnia pluribus*“; и лишь то изъ этого всеобъемлющаго „*omnia*“, что не нужно *pluribus*, можетъ быть предоставлено *cuique*. Трудъ индивидуальный или коллективный, трудъ цѣлыхъ поколѣній людей какой-нибудь группы всегда обезпечивалъ за лицомъ или общественною группою пользованіе результатами этого труда: челоѣкъ, сословіе, государство, церковь—все это въ сферѣ своихъ особыхъ интересовъ и влеченій трудилось замкнуто отъ остального челоѣчества, жертвуя настоящимъ для будущаго, временнымъ и личнымъ для вѣчнаго и необходимаго. Съ признаніемъ утилитарной доктрины и всѣхъ изъ нея выводовъ, эти замкнутыя мѣры челоѣческой дѣятельности какъ бы оголяются: „вѣчное“ и „необходимое“ для многихъ можетъ стать ненужнымъ для „всѣхъ“, и эти „всѣ“ могутъ потребовать, чтобы трудъ отъединившихся людей приносился на ихъ пользу.

Такимъ образомъ *слитность* челоѣчества, уничтоженіе въ немъ всякой внутренней ткани (сословной и провинціальной, государственной, наконецъ, церковной) глубочайшимъ образомъ вытекаетъ изъ принципа счастья, какъ верховнаго начала челоѣческой дѣятельности; и *общность* собранныхъ въ одно и на всѣхъ людей раздѣленныхъ плодовъ труда—есть ея прямое слѣдствіе. Эта слитность труда и общность его плодовъ—что, какъ мечта, высказывалось и ранѣе многими отвлеченными теоретиками общества—становится дѣйствительностью въ новой исторіи, чѣмъ далѣе она подвигается, потому что стала дѣйствительностью доктрина, лежащая въ ея основѣ. Уже Руссо, безсознательный и великій апостоль утилитаризма, въ своемъ „*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*“ писалъ: „Кто первый огородилъ клочекъ земли, кто первый заявилъ: *земля эта моя*, и нашелъ людей достаточно глупыхъ, которые этому повѣрили,—тотъ былъ основателемъ гражданскаго общества,

отнявшимъ у людей свободу“. Если обобщить мысль Руссо, дать ей истинное и полное выраженіе, какое она получила въ исторіи, то подъ „клочкомъ огораживаемой земли“ здѣсь нужно разумѣть все, уносимое человѣкомъ, какъ особое и дорогое, въ сторону отъ общихъ тревогъ и помысловъ чело- вѣчества; подъ „основываемымъ гражданскимъ обществомъ“— все, обособляющееся въ своихъ интересахъ, всякую корпо- рацію, семью, государство, церковь; а подъ людьми, на глазахъ у которыхъ сдѣланъ этотъ „захватъ“,—то безличное, нерасчлененное чело вѣчество, право котораго— на всю землю, на всѣ времена, и съ этимъ вмѣстѣ—на всякій трудъ, лицо, собственность, что оно или сгонить все съ земли, или подчинить себѣ.

Государи Европы, эти практическіе исполнители новыхъ идей, именно повинувшись принципу пользы и даже называя его, отнимали не однажды имущества у церкви, ей именно отданныя по завѣщанію частными лицами. Французская ре- волюція обобщила это движеніе, распространивъ его на всѣ корпорации и на всѣ обособленія въ правѣ (историче- скія привилегіи). Новое государство, выросшее изъ прин- циповъ революціи, только продолжаетъ это движеніе, но видимо опасается его докончить. Но этого окончанія уже желаютъ, уже требуютъ западные народы—въ словахъ, въ усиліяхъ, которыя излишне называть.

3. *Состраданіе принудительно для чело вѣка лишь въ мѣру того, на сколько его проявленіе способствуетъ возрастанію счастья сово- купности людей, имѣ прямо и косвенно затрогиваемыхъ.* Этотъ выводъ есть только приложеніе общей формулы къ слиш- комъ частому проявленію чело вѣческаго чувства, которое до сихъ поръ во всѣхъ случаяхъ считалось священнымъ. Право сожалѣть и облегчать хотя бы преступника, хотя бы противъ воли всѣхъ, никогда не отнималось у чело вѣка, если только оно было простымъ движеніемъ сердца, т.-е. сожалѣніемъ не къ преступленію, облегченіемъ не для вре- да другихъ. Въ движеніи чувства этого всегда признавалась непосредственность, порывистость, безотчетность, и даже

въ мѣру этихъ свойствъ своихъ оно влекло къ себѣ всегда симпатіи людей. Но именно эти свойства должны быть изъяты изъ него, какъ слѣпья и несообразующіяся съ послѣдствіями, и замѣнены разсудительностью. Та живость помощи, то теплое общеніе между людьми, которое всегда такъ согрѣвало жизнь ихъ, должно быть замѣнено, сообразно съ принципомъ пользы, дѣйствіемъ болѣе регулярнымъ, болѣе отчетливымъ.

Стремленіе всюду замѣнять личную помощь общественною и, наконецъ, послѣднюю переложить въ форму государственной функціи — это стремленіе новыхъ временъ, отдѣляющее сострадающаго отъ нуждающихся, есть выраженіе постепеннаго уясненія въ сознаніи всѣхъ утилитарнаго начала.

4. Прекрасное въ дѣятельности чловѣка и въ его созданіяхъ есть второстепенное передъ нужнымъ. И въ самомъ дѣлѣ, первое даетъ нѣкоторый избытокъ въ счастья, отсутствіе котораго не вызываетъ никакого страданія; напротивъ, недостатокъ нужнаго порождаетъ непосредственное страданіе.

Стремленіе подчинить искусство и литературу цѣлямъ полезнымъ, слѣлать изъ нихъ служебное орудіе для достиженія практическихъ результатовъ *) вытекаетъ именно изъ этого вывода идеи счастья, какъ верховнаго принципа для чловѣка.

5. Чловѣкъ свободенъ въ дѣятельности и въ созерцаніяхъ своихъ, на сколько они совпадаютъ съ созерцаніемъ и дѣятельностью большинства людей, или, если противорѣчатъ ему, — на сколько оно допускаетъ это противорѣчіе. И въ самомъ дѣлѣ, всякое подобное противорѣчіе, какъ коллизія усилій, какъ раздоръ міровоззрѣній, ведетъ къ нѣкоторому страданію; и лишь когда оно незначительно и мало ощущается обществомъ, можетъ быть терпимо.

*) Если не ошибаемся, Пьеромъ Леру уже была дана замѣчательная формула этой тенденціи: «задача художника состоитъ въ томъ, чтобы открыть болѣзнь; задача критика — найти способъ къ ея излѣченію». Взглядъ нѣсколько патологическій на искусство, но и вмѣстѣ — совершенно утилитарный.

6. *Личность всегда есть часть и никогда—самостоятельное цѣлое.* Цѣлое—это „большинство людей“ въ своемъ коллективномъ трудѣ, въ своемъ однообразномъ міровоззрѣніи; личность входитъ въ это цѣлое, какъ атомъ входитъ въ организмъ или отдѣльная функція—въ потокъ органической жизни. И разъ есть несоотвѣтствіе части со своимъ цѣлымъ, есть разладъ между ними, производящій разстройство,—меньшее, т.-е. часть, для уменьшенія страданія атрофируется.

XIII. Мы называли идею счастья, какъ верховнаго начала жизни, иногда „утилитарнымъ принципомъ“ согласно съ общимъ употребленіемъ этого термина; но это можно сдѣлать, лишь ограничивая изслѣдуемую идею: „польза“ есть частное проявленіе „счастья“, которое можетъ проявиться и въ чистомъ, негрубомъ удовольствіи (эвдемонизмъ), и, наконецъ, въ утонченныхъ, по преимуществу чувственныхъ наслажденіяхъ (эпикурейство). Но всѣ эти частности вовсе не выражаютъ полноты смысла занимающей насъ идеи, которую, если уже нуженъ барбаризмъ, чтобы ее выразить,—слѣдовало бы назвать *панэтихизмомъ* (отъ πάν — все и εὐτυχίῳ—удовлетворяюсь, получаю желаемое, достигаю цѣли, т.-е. какой-либо, безразлично).

Слѣдовало бы термину „польза“ дать нѣсколько болѣе ограниченное значеніе, чтобы онъ имѣлъ точность: именно, понимать подъ пользою всякаго рода добро, но только производимое не лично, а черезъ учрежденія. И въ самомъ дѣлѣ, есть огромная разница въ побужденіяхъ и въ характерѣ дѣятельности, когда она, вытекая изъ непосредственнаго отношенія къ ближнему, избавляетъ его отъ страданія, или когда она дѣлаетъ то же, не видя лица страдающаго и даже не зная собственно о немъ, но лишь сберегая его, какъ наприм. орудіе своей силы. Людовикъ XI или Ришелье, быть можетъ, болѣе облегчили человѣческія страданія, нежели какой-нибудь человѣкъ, не выходявшій изъ среды личной дѣятельности; но смѣшать ихъ трудъ, принять меньшій изъ нихъ за часть большаго при ихъ однородности—было

бы очевидное и грубое заблужденіе. Итакъ, государство есть собственная сфера принципа пользы; но то, что имъ оказывается человѣку, будучи совершаемо по личной инициативѣ, удобнѣе называть, наприм., нравственнымъ.

Слишкомъ быстро могло въ новое время уясниться для всѣхъ, что никогда добро, творимое по личному произволу, не можетъ быть такъ массивно, всеобъемлюще и неистощимо, какъ тогда, когда оно отъ лица всѣхъ творится государствомъ. И вотъ почему, съ постепеннымъ упадкомъ въ человѣческомъ сознаниіи всѣхъ другихъ идей, кромѣ изслѣдуемой, ростъ государства, развѣтвленіе его функций и ихъ отчетливость приобрѣла такой колоссальный, всеобъемлющій характеръ. Болѣе и болѣе, отъ XVII в. и до нашего, государство становилось новымъ богомъ, и мысли Гоббеса, высказанныя въ „Левіаѳанѣ“, осуществились; лишь съ 1848 года, послѣ подавленія государствомъ рабочаго движенія, оно упало въ своемъ авторитетѣ,—но лишь потому, что оно не приняло въ нѣдра свои „большинства“, его нужды и требованій. Тотчасъ же, какъ совершилось это, въ сферѣ идей, въ сферѣ чувствъ и чаемыхъ сношеній стало о бокъ со старымъ государствомъ вырастать въ средѣ этого „большинства“—новое. Оно зиждется уже не на юридическомъ началѣ; не на немъ уже, впрочемъ, держались и всѣ государства послѣдняго цикла исторіи. Но это новое вырастающее государство принимаетъ въ себя всѣ принципы безъ исключенія, какъ всѣ же ихъ нарушая въ чистотѣ, всѣ ихъ смѣшивая и уравнивая. Принципъ экономической представляется для многихъ главнымъ; но это потому лишь, что экономическая потребность есть самая постоянная, самая всеобщая и наиболѣе всѣмъ понятная. Въ сущности это есть переорганизация человѣчества, оставляющаго всѣ прежнія руководившія начала, по одному новому: безкачественному и наибольшему, для большинства людей, земному счастью.

XIV. Дѣйствительно-ли это начало способно стать реорганизующимъ? Что оно имѣетъ силу быть разрушительнымъ по отношенію ко всѣмъ прежнимъ принципамъ, это слиш-

комъ ясно изъ сопоставленія его съ ними, которое было сдѣлано выше, и объ этомъ же свидѣтельствуемъ весь ходъ новой исторіи. Но можетъ-ли съ такимъ же успѣхомъ оно стать зиждательнымъ?

Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, слѣдуетъ посмотрѣть, на сколько оно дѣйствительно содержитъ разрѣшеніе вопроса о смыслѣ и цѣли человѣческой жизни?

1. Идея счастья, какъ верховнаго начала человѣческой жизни, не указывая на постоянно должное, не можетъ служить и руководительнымъ принципомъ для человека.

И въ самомъ дѣлѣ, не трудно видѣть, что въ идеѣ этой, если мы не выйдемъ изъ строгаго смысла ея терминовъ, вопросъ о конечной цѣли человѣческой дѣятельности вовсе не разрѣшается, но лишь возвращается къ своему первоначальному положенію: она содержитъ лишь указаніе *условія* („удовлетворенность“), на которомъ можетъ быть принято человѣкомъ какое-либо рѣшеніе, но самаго рѣшенія не даетъ, потому что не опредѣляетъ, что же *нужно сдѣлать объектомъ своей дѣятельности, чтобы стать удовлетвореннымъ*. Полезное, прекрасное, нравственное—все это, въ частности, способно удовлетворять человѣка—найдено лишь эмпирически имъ и при томъ безъ всякаго руководства изслѣдуемою идеей, и не имѣетъ какой-либо необходимой, постоянной съ нею связи. Все это можетъ удовлетворять человѣка, и въ мѣру этого хорошо, желательно; но можетъ случиться, что оно и перестанетъ удовлетворять его, и тогда станетъ дурно, нежелательно.

Не содержа отвѣта на вопросъ: „что постоянно удовлетворяетъ человѣка?“ это начало такимъ образомъ скрѣпляетъ всѣ отвѣты. Съ этимъ вмѣстѣ оно теряетъ всякое руководительное значеніе: человѣкъ, не будучи въ состояніи что-либо выбрать, предпочесть, какъ непремѣнно и постоянно лучшее, возвращается всецѣло подъ управленіе причинъ, которыя, какъ возбуждающія страданіе или удовольствіе, направляютъ его сообразно своей силѣ, но не его сознанію. Самая возможность жизни цѣлесообразной, т.-е. не управля-

емой болѣе причинами, внѣшними для человѣка, исчезаетъ для него.

Это вскрываетъ ея истинный смыслъ: она вовсе не есть разрѣшеніе вопроса о цѣли жизни, но только отрицаніе всякихъ подобныхъ цѣлей. Она вся обращена къ настоящему, къ дѣйствительности, гдѣ совершается варіація ощущеній и сообразная съ ней варіація человѣческихъ поступковъ. Но она не указываетъ чего-либо опредѣленнаго, конкретнаго и постояннаго въ будущемъ, что могло бы влечь къ себѣ человѣка, къ чему онъ могъ бы въ идеѣ своей прикрѣпить рядъ причинъ и слѣдствій. Жизнь человѣка становится не только слѣпа, но она и бессмысленна: для нея нѣтъ завершенія, какъ и нѣтъ въ ней руководящаго свѣта по отношенію къ единичнымъ встрѣчнымъ предметамъ.

2. *Не будучи руководительнымъ принципомъ для человѣка, идея счастья не есть и верховное объясненіе его жизни.*

И въ самомъ дѣлѣ, хотя страданіе и удовольствіе и сопровождаютъ всякій человѣческой поступокъ и поэтому, по видимому, объясняютъ ихъ всѣ какъ мотивъ, какъ побужденіе, — однако есть въ этихъ поступкахъ сторона, не поддающаяся объясненію изъ этого мотива. Справедливо замѣтилъ Паскаль, что человѣкъ всегда стремится къ счастью, даже когда идетъ повѣситься; и не менѣе справедливо дополнилъ Бенгамъ, что всякая попытка опровергать этотъ принципъ возвращается къ нему же, на него опирается.

Но можетъ-ли человѣкъ, и при томъ всякій, зная что-либо какъ ложное и въ то же время признавая его благомъ, принять внутри этой же совѣсти его за истинное? Міръ языческой, когда смѣнялся христіанствомъ, ожидалъ видѣть въ этомъ христіанствѣ гибель для себя и, конечно, какъ опредѣленный складъ жизни, онъ въ немъ погибъ; желая жить еще, онъ видѣлъ, что, лишь сохраняя вѣру въ старыхъ, похолодѣлыхъ боговъ, и онъ не умретъ. Не одинъ разъ, и всего сильнѣе при Юліанѣ, онъ и пытался вѣрить, но *не могъ*. Почему? Этотъ вопросъ вскрываетъ сторону человѣческой природы, не укладывающуюся въ грани идеи счастья,

идеи желаемого, какъ единственно руководящаго человѣкомъ начала.

XV. Наконецъ, послѣ всего сказаннаго, мы можемъ съ достаточнымъ основаніемъ сказать, что мысль человѣка объ устроении своемъ на землѣ по принципу счастья ложна во всѣхъ своихъ частяхъ, по всему своему строю. Не что-либо одно страдаетъ въ ней недостаткомъ, не выдерживаетъ изслѣдованія,— она вся въ цѣломъ есть лишь искаженіе, есть судорожное усиліе человѣка, но не правильное его движеніе. Отъ этого всякая попытка осуществить ее въ личной жизни сопровождается страданіемъ; отъ этого такъ исказилось лицо исторіи, такъ мало стало счастья въ сердцахъ народовъ по мѣрѣ того, какъ ихъ жизнь болѣе и болѣе втягивается въ формы этой идеи. Какъ будто какой-то неискупаемый грѣхъ человѣчества наказывается черезъ эту обманчивую надежду, чтобы, слѣдуя ей, оно испытало добровольно всѣ страданія, какія не смогла бы наложить на него никакая посторонняя сила и никакія внѣшнія условія.

Откуда же эта искаженность изслѣдуемой идеи, это отрицаніе конечными ея слѣдствіями ихъ же исходнаго начала?

Она скрывается въ ложности самаго метода, которымъ найдена эта идея, какъ отвѣтъ на занимающей насъ вопросъ. Отвѣтъ этотъ придуманъ, а не найденъ; онъ не взятъ изъ самой природы человѣка, а лишь подчиняетъ ее насильственно обобщенію его ума. „Счастье“—это общій терминъ, въ которомъ слито неопредѣленное множество единичныхъ цѣлей, которыя ежеминутно поставляютъ передъ собою человѣкъ и, достигая ихъ, чувствуетъ себя удовлетвореннымъ, т.-е. счастливымъ. Удивительно-ли, что при анализѣ этотъ терминъ и разлагается на множество этихъ же самыхъ единичныхъ цѣлей, безъ указанія какого-либо выбора среди ихъ, безъ всякаго предпочтенія одного желаемого передъ другимъ. Откуда взятъ онъ умомъ человѣка, къ тому же и возвращаетъ его волю: къ хаосу подробностей, безъ какого-либо руководящаго свѣта.

Самое отвлеченіе это сдѣлано неправильно по отношенію къ поставленному вопросу (о цѣли жизни), — но, однако, такъ, какъ только и можно было сдѣлать по отношенію къ наблюдаемымъ предметамъ, которые послужили основой для его вывода. И въ самомъ дѣлѣ, неограниченное разнообразіе преслѣдуемыхъ цѣлей не допускало никакого объединенія себя собственно, какъ объектовъ, — и возможно было лишь объединеніе тѣхъ чувствъ, которыя испытывалъ человекъ при ихъ достиженіи. Эти чувства всѣ и слиты въ понятіи „счастья“, но это не есть названіе какого-либо объекта, ни даже общее имя ихъ всѣхъ, но названіе побочнаго, что переживается человекомъ*), когда онъ стремится къ нимъ и, наконецъ, ими обладаетъ. Противоестественно, невозможно сдѣлать это побочное, сопутствующее впереди лежащую цѣлью; какъ невозможно, уродливо было бы для корабля тронуться носомъ позади придѣланнаго руля. Это — именно извращенность; и это она болѣе всего такъ мучительно искажаетъ природу человека и его жизнь, разъ онѣ впадаютъ какъ содержаніе въ циклъ этой идеи.

(Окончаніе слѣдуетъ).

В. Розановъ.

*) Д. С. Милль говоритъ въ «Автобіографіи»: «Я понялъ, что для того, чтобы быть счастливымъ, человекъ долженъ поставить передъ собою что-нибудь другое цѣлью, и тогда, стремясь къ ней, онъ будетъ испытывать уже само собою и вовсе о немъ не думая удовольствіе». Еще одинъ шагъ, еще доля рефлексіи, — и онъ понялъ бы коренное заблужденіе утилитаризма и отвергъ его умомъ, какъ отвергъ уже *натурою* своею, ощутивъ его психическую невозможность. Замѣтимъ еще, что если при какомъ-либо стремленіи главное есть не предметъ, къ которому мы стремимся, но испытаніе удовольствія при его обладаніи, — то самое обладаніе не доставляетъ всего возможнаго удовольствія, такъ какъ предметъ не имѣетъ для насъ своей истинной, самостоятельной цѣнности. Всѣ объекты, такъ сказать, ослабляются въ своей значительности черезъ утилитарный взглядъ на нихъ, и поэтому ослабляется чувство, сопровождающее ихъ достиженіе. Оттого человекъ, не имѣющій на предметы утилитарнаго взгляда, всегда бываетъ счастливѣе; достигая своихъ цѣлей, онъ выше себя чувствуетъ отъ ихъ обладанія, нежели ничего не признающій существеннымъ кромѣ себя и своихъ ощущеній утилитаристъ. Это — также одна изъ психическихъ тайнъ утилитарной идеи, которая такъ полна ими.

СПЕЦИАЛЬНЫЙ ОТДѢЛЪ.

Основатель системы трансцендентального монизма *).

I.

Говорить о значеніи мыслителя-*философа* невозможно, не наталкиваясь на цѣлый рядъ вопросовъ, по которымъ издавна принято устанавливать всѣ подобныя оцѣнки: образоваль-ли мыслитель школу? было-ли его міросозерцаніе современно? ввель-ли онъ въ мыслящее сознаніе новыя идеи и обогатилъ-ли сокровищницу общечеловѣческаго знанія новыми взглядами? и т. д. Часто бываетъ очень трудно дать на эти вопросы отвѣтъ поло-

*) Въ концѣ прошлаго года богословскій міръ понесъ утрату, подавляющую тяжесть которой не легко взвѣсить: въ лицѣ знаменитаго профессора московской духовной академіи, Виктора Дмитриевича Кудрявцева, онъ потерялъ глубокаго и тонкаго мыслителя, вѣрнаго выразителя христіанскаго идеализма и весьма крупный авторитетъ, сужденіемъ котораго часто навсегда опредѣлялся взглядъ на значеніе того или другаго явленія въ области философской и богословской мысли. Некрологи Кудрявцева можно найти почти во всѣхъ богословскихъ періодическихъ изданіяхъ. См. особенно издаваемый моск. дух. академіею журналъ «Богословскій Вѣстникъ» (1-я кн.). Полный списокъ сочиненій покойнаго, съ краткимъ указаніемъ содержанія каждаго, помѣщенъ въ «Матеріалахъ для исторіи философіи въ Россіи» Я. Н. Колубовскаго («Вопросы Фил. и Психологіи», кн. 4-я). На страницахъ «Вопр. Ф. и Пс.» были помѣщены и библиографическія замѣтки о составленныхъ имъ незадолго до смерти учебникахъ философіи. — Сжатое и точное изложеніе общей схемы философскихъ изслѣдованій Кудрявцева дано между прочимъ въ статьѣ П. П. Соколова: «Краткія свѣдѣнія о жизни и трудахъ В. Д. Кудрявцева» («Богосл. Вѣстникъ», кн. I, стр. 215, слѣд.).

жительный; но далеко не всегда невозможность такого отвѣта говоритъ противъ мыслителя. Совершенно напротивъ, именно эта невозможность въ томъ или другомъ случаѣ измѣрять человѣка общею мѣркою свидѣтельствуемъ о томъ, что здѣсь мы имѣемъ предъ собою величину не заурядную, мыслителя не дюжиннаго, личность исключительную. Такъ именно дѣло обстоитъ въ данномъ случаѣ.

Образоваль-ли Кудрявцевъ школу? И да и нѣтъ. Школа предполагаетъ догматы и, съ другой стороны, исповѣдниковъ этихъ догматовъ, покупающихъ право такого исповѣданія часто очень дорогою цѣною, — цѣною жертвы личными убѣждениями и свободою личной мысли. Въ такихъ чертахъ являются предъ нами всѣ философскія школы, — отъ пифагорейцевъ до гегельянцевъ, отъ перипатетиковъ до позитивистовъ. Ничего подобнаго не было въ отношеніяхъ Кудрявцева къ его ученикамъ. Никто менѣе ихъ не былъ обязанъ не только исповѣдывать, но даже и знать взгляды своего учителя, а кто зналъ, тотъ могъ совершенно спокойно обсуждать и даже отвергать ихъ. Наши ученые вообще не избалованы вниманіемъ къ себѣ своихъ соотечественниковъ, которые часто предпочитаютъ глубокому и вѣрному разъясненію того или другого вопроса умомъ *русскимъ*, какую-нибудь совершенно невинную справку, взятую у *иностранца*, единственно потому, что эта справка скрѣплена иностранною цитатою. Мирился съ возможностью такого отношенія къ себѣ и Кудрявцевъ, и не только мирился, но именно такое отношеніе, повидимому, всегда предполагалъ и даже находилъ естественнымъ: «если вы читали мою такую-то статью, то я, какъ видно изъ этой статьи, думаю по этому вопросу такъ-то, хотя, конечно, возможны и иныя точки зрѣнія», — такъ обыкновенно говорилъ В. Д. своему ученику, хотя бы дѣло касалось такого вопроса, который по своей важности и, такъ сказать, внутренней общеобязательности для его учениковъ исключалъ всякое «если». Ясно, что здѣсь, въ такихъ отношеніяхъ учителя къ ученикамъ не можетъ быть и рѣчи ни о какихъ догматахъ, ни о какомъ исповѣданіи, ни о какой школѣ въ техническомъ смыслѣ этого слова. Да, въ *такомъ* смыслѣ школы Кудрявцевъ не основалъ; но онъ сдѣлалъ нѣчто большее и высшее: онъ не выучилъ, а *воспиталъ* свыше тридцати поколѣній учениковъ, усвоившихъ духъ и силу своего учителя, — воспиталъ въ свободной преданности тѣмъ идеаламъ, выразителемъ ко-

торыхъ онъ былъ, а не въ рабской покорности мертвой буквѣ философской догмы. Умственная атмосфера, которою приходилось дышать его ученикамъ, была такъ насыщена его идеями, и при томъ эти идеи находили такую полную реализацію въ собственной жизни философа, что ихъ вліянію невозможно было не подчиняться: онѣ дѣйствовали и приковывали къ себѣ не только въ силу логичной неотразимости тѣхъ доводовъ, на которыхъ онѣ основаны, но и въ силу эстетическаго обаянія тѣхъ формъ жизни философа, въ которыхъ онѣ находили свое конкретное воплощеніе. Философія для Кудрявцева была столько же наукою, т.-е. совокупностью извѣстнаго рода познаній, сколько и искусствомъ,—искусствомъ смотрѣть на всѣ предметы съ высшей, рациональной точки зрѣнія и жить согласно со своими убѣжденіями. Этому взгляду онъ оставался вѣренъ всю свою жизнь, и въ этомъ именно главнымъ образомъ заключалась тайна его изумительнаго вліянія на своихъ многочисленныхъ учениковъ. Но онъ вліялъ на нихъ не только положительно, но и отрицательно,—не только обаяніемъ положительнаго идеала, который онъ живо и ясно ставилъ предъ ихъ сознаніемъ и осуществлялъ въ жизни, но и указаніемъ тѣхъ путей, на которые они не должны вступать. Какъ заботливый педагогъ, онъ исходилъ для своихъ питомцевъ все поле мысли: гдѣ находилъ или пролагалъ новыя тропы, тамъ ставилъ вѣшки, гдѣ тропа обрывалась, тамъ вкапывалъ столбъ съ указаніемъ направленія, въ которомъ нужно искать ея продолженія; гдѣ оказывалась трясина или пропасть, тамъ онъ ставилъ особые знаки, призывавшіе къ осторожности и вниманію. И вотъ теперь это обширное, для начинающаго мыслителя трудно проходимое, поле мысли для его учениковъ стало безопасно! Повсюду здѣсь видна его заботливая рука, и не могли, конечно, его питомцы не любить эту руку и не приглядываться къ ея указаніямъ со всѣмъ довѣріемъ любящей молодости...

Было-ли міросозерцаніе Кудрявцева современно? Вопросъ, по-видимому, странный, которымъ можно бы было, пожалуй, оскорбить,—не самого В. Д., конечно: онъ былъ слишкомъ скромень для этого,—но его многочисленныхъ почитателей. И однако и на этотъ вопросъ опять-таки приходится отвѣчать разомъ: и да и нѣтъ. Если угодно, міросозерцаніе Кудрявцева не было современно, но не потому, чтобы оно стояло ниже своего времени,

а потому, что въ своихъ существенныхъ пунктахъ, въ своихъ основныхъ задачахъ и идеалахъ, возвышалось *надъ* своимъ временемъ, да и не *надъ* своимъ только. Правда, Кудрявцевъ никогда не чуждался такъ называемой современности и всегда отзывался на нее. Когда у насъ молились на Гегеля и говорили, что «къ его сочиненіямъ нужно приступать со страхомъ и вѣрою, какъ къ таинствамъ религіи» *), Кудрявцевъ смѣло заявилъ, что Гегель вовсе не божество, а всего лишь кумиръ, искусно закутанный въ туманъ діалектики. Когда у насъ пропагандировали контизмъ, какъ мнимое противоядіе философіи, Кудрявцевъ, подвергнувъ его основательной и остроумной критикѣ, пришелъ къ заключенію, что «Контъ, къ чести его философскаго ума, даетъ намъ гораздо больше того, что самъ считаетъ философіею»,—даетъ философію, хотя и своеобразную. Когда у насъ стали увлекаться дарвинизмомъ и философіею эволюціи, Кудрявцевъ замѣтилъ, что это не рѣшеніе біологическихъ и космологическихъ вопросовъ, а лишь ихъ перестановка и т. д. И вообще, Кудрявцевъ постоянно и внимательно слѣдилъ за текущими вопросами и отзывался на нихъ. На своихъ плечахъ, часто одинокій, онъ несъ и вынесъ неблагоприятную тяжесть полемики съ односторонними теченіями мысли, грозившими загасить у насъ свѣтъ христіанскаго просвѣщенія. Несомнѣнно также, что и независимо отъ этихъ полемическихъ интересовъ онъ изучалъ всѣ важнѣйшія явленія въ области новѣйшей философской мысли и знакомился со всѣми, имѣющими отношеніе къ философіи, открытіями въ области специальныхъ наукъ: онъ очень часто дѣлаетъ на нихъ указанія и ссылки,—правда, въ большинствѣ случаевъ болѣе или менѣе глухія, но иногда изложенныя съ ясностью и опредѣленностью, изобличающими знатока дѣла. Но, съ другой стороны, онъ никакъ не можетъ быть отнесенъ къ числу тѣхъ мыслителей, которые связываютъ судьбу своего міросозерцанія съ тѣми или другими специально-научными теоріями, съ тѣми или другими модными взглядами, съ тѣмъ или другимъ авторитетомъ. Нѣтъ, онъ отлично сознавалъ, что такъ называемое «последнее слово науки» въ дѣйствительности иногда бываетъ далеко не последнимъ, что во многихъ случаяхъ до-вѣряться этому слову далеко не безопасно и что, поэтому,

*) Изъ письма Огарева къ Герцену. „Русская Мысль“ 1889, янв.

строгий мыслитель-философъ долженъ относиться не иначе, какъ съ крайнею осмотрительностью къ самымъ послѣднимъ и даже общепринятымъ въ данное время научнымъ выводамъ. Вотъ почему для него всегда прежде всего и больше всего имѣло значеніе изслѣдованіе логической сферы того или другого понятія, основныхъ типовъ мысли, необходимыхъ идей нашего разума, коренныхъ законовъ духа и т. д. И именно вслѣдствіе этого его сочиненія запечатлѣны печатью какой-то особенной величавости и обаятельнаго объективнаго спокойствія, напоминающаго своимъ характеромъ творенія философовъ древности. Всегда серьезно-ровное и безусловно чуждое всякой тѣни полемическаго задора, глубокое и прозрачно-ясное, логически-послѣдовательное и изящно-стройное, по мѣстамъ согрѣтое паэосомъ религіознаго и нравственнаго одушевленія, изложеніе Кудрявцева производитъ неотразимое впечатлѣніе и невольно увлекаетъ читателя, перенося его въ прозрачныя и чистыя сферы міра идеальнаго. Все это въ совокупности ставитъ его сочиненія выше измѣнчивыхъ и подвижныхъ интересовъ времени, внѣ поверхностныхъ и преходящихъ злобъ дня.

Наконецъ, ввелъ-ли Кудрявцевъ въ мыслящее сознаніе новыя идеи? Безъ сомнѣнія. Мы увидимъ дальше, что въ его философіи есть много своего и оригинальнаго; но съ другой стороны едва-ли было бы правильно полагать именно въ этихъ оригинальныхъ его идеяхъ центръ тяжести его философіи и ими опредѣлять ея историческое значеніе. Въ данномъ отношеніи онъ представляетъ совершенную противоположность тѣмъ мыслителямъ, которые, кажется, весь смыслъ своей дѣятельности полагаютъ именно въ томъ, чтобы во что бы то ни стало сказать что-либо новое, никогда доселѣ неслыханное. Всматриваясь въ потокъ исторіи философской мысли, особенно новѣйшей, вдумываясь въ причины появленія столь разнообразныхъ, другъ друга взаимно исключającychъ, вѣчно враждующихъ и иногда очень странныхъ, чтобы не сказать больше, философскихъ построеній, невольно приходишь къ догадкѣ, что во многихъ и очень многихъ случаяхъ для нихъ нельзя указать другого источника, кромѣ этого стремленія философовъ къ оригинальности, — стремленія отрѣшиться, при построеніи своего міросозерпанія, отъ всего извѣстнаго, «стараго», отъ всѣхъ «традиціонныхъ» основъ мысли, отъ всѣхъ завѣтовъ нажитой мудрости, отъ всѣхъ «ходячихъ взглядовъ» такъ называемаго «не-

критическаго сознанія», отъ всего общепринятаго, да кстати ужъ,— вслѣдствіе тѣсной связи этого «общепринятаго» со здоровымъ общечеловѣческимъ смысломъ,—и отъ этого послѣдняго. Искусительный духъ такого сомнительнаго и двусмысленнаго оригинальничанія былъ совершенно чуждъ многостороннему и чуткому къ запросамъ реальной жизни мышленію Кудрявцева. Даже и тѣни подобнаго оригинальничанія мы не откроемъ въ его сочиненіяхъ, при всей тщательности нашихъ поисковъ. И можно смѣло сказать, что если бы онъ не былъ въ состояніи сочетать оригинальность съ основательностью, онъ скорѣе рѣшился бы остаться совсѣмъ неоригинальнымъ и вслѣдствіе этого, можетъ быть, не столь популярнымъ, чѣмъ покупать популярность «оригинальнаго мыслителя» столь дорогою цѣною,—цѣною разлада и разрыва съ завѣтами освященной христіанствомъ исторической мудрости, съ идеальными требованіями нашей природы и здраваго общечеловѣческаго смысла. «Осмѣливаемся думать,—говорилъ Кудрявцевъ въ своей академической актовѣ рѣчи,—что высшая и самостоятельная цѣль философскаго образованія есть установленіе здраваго, согласнаго съ началами религіи, философскаго міросозерцанія, потребность котораго естественно законно вытекаетъ изъ самаго строя разумной природы человѣка», при чемъ однако онъ вовсе не хотѣлъ видѣть въ религіи *внѣшній* авторитетъ для философіи: «вліяніе религіи на ходъ философскаго мышленія,—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ («Нужна-ли философія?»),—должно быть вліяніемъ совѣтующаго друга и руководителя, но не простирается до деспотическаго давленія и стѣсненія свободы этого мышленія», чтò вытекаетъ изъ самой сущности христіанства, которое «прежде всего есть духъ и жизнь» и которое, какъ именно эта сила духа и жизни, можетъ «просвѣтить, очистить и оживить нашу способность мышленія, не уничтожая ея собственной жизнедѣятельности». Именно это стремленіе къ оживленію и просвѣтленію сферы мысли духомъ и свѣтомъ христіанства и было для Кудрявцева верховною цѣлью всей его дѣятельности. Вотъ почему, если по своему объективно-спокойному тону, по характеру изложенія, по прозрачно ясному и неподражаемо-художественному, при своей простотѣ, стилю его сочиненія, какъ мы сказали, напоминаютъ произведенія мыслителей классической древности, то по *духу*, по направленію, по своему существенному смыслу и вліянію на настроеніе читателя, они,—осмѣлимся выска-

зять мысль, которую, можетъ быть, и другіе не найдутъ особенно смѣлою,—они подобны твореніямъ богослововъ-философовъ первыхъ вѣковъ нашей эры. Кудрявцевъ былъ *христіанскій философъ* въ полномъ и строгомъ смыслѣ этого слова: этимъ сказано все. Всѣ остальные свойства его философіи имѣютъ значеніе подчиненное,—суть свойства производныя, опредѣляемая именно этимъ только что указаннымъ взглядомъ его на конечную цѣль философствованія и изъ него вытекавшія. Правда, въ виду этого можно, пожалуй, сказать, что міросозерцаніе Кудрявцева не оригинально и не ново, но это—почтенная старость и завидная неоригинальность: его философія стара какъ сама истина, многостороння какъ жизнь, чиста и возвышенна какъ христіанскій идеалъ!

Итакъ, Кудрявцевъ не образовалъ школы въ техническомъ смыслѣ этого слова, но онъ сдѣлалъ нѣчто большее; не гнался за современностью, потому что стоялъ выше ея, не стремился къ проведенію какихъ-либо новыхъ и своеобразныхъ философскихъ началъ, потому что ставилъ себѣ болѣе существенныя задачи, болѣе возвышенные идеалы. Но что же,—ужели мы должны останавливаться при этой неопредѣленной характеристикѣ? Говоря иначе, нашелъ-ли Кудрявцевъ для того могучаго и возвышеннаго принципа, который сообщалъ его философскому міросозерцанію такое огромное воспитательное вліяніе на учениковъ, ставилъ самого мыслителя выше преходящихъ и измѣнчивыхъ интересовъ времени и уберегалъ его отъ сомнительной игры въ «новыя начала» и двусмысленнаго оригинальничанія,—нашелъ-ли онъ для этого принципа логическую форму мыслимости и слово, которое бы было для этой формы собственнымъ именемъ и сообщало ей опредѣленную индивидуальность? Какъ ни трудна была эта задача, Кудрявцевъ разрѣшилъ ее: онъ нашелъ для своего положительнаго идеала опредѣленную форму мыслимости, заложилъ основаніе цѣльной системы въ духѣ христіанскаго идеализма и назвалъ эту систему особымъ именемъ. Это—«система трансцендентальнаго монизма». Общая концепція этой системы, установка ея основаній, дедукція этихъ основаній изъ одного общаго принципа,—все это у нашего философа свое, оригинальное. Несмотря на то, что современный Западъ богатъ всякими *монизмами* и *трансцендентальностями*, онъ не только не имѣетъ послѣдовательной системы трансцендентальнаго монизма, но до самаго послѣдняго времени не имѣлъ и самаго

этого термина *). Онъ постоянно колебался между различными формами *имманентнаго* монизма—идеалистическаго (Гегель) и реалистическаго (Шеллингъ, Гартманъ); но *трансцендентальный* монизмъ чуждъ его духу и не мирится съ основною пантеистическою тенденціею, которая проникаетъ всю исторію западной философіи, особенно новѣйшей. Основанія трансцендентальнаго монизма могли быть ясно сознаны и выношены на иной почвѣ,—умомъ, который, будучи основательно знакомъ со всѣми типами западной мысли, въ то же время сохранилъ достаточно самобытности для того, чтобы, сознавъ ихъ односторонность, свободно и самостоятельно стремиться къ воплощенію въ своей системѣ высшаго идеала мысли—христіанской истины. Это и сдѣлалъ Кудрявцевъ, и этимъ опредѣляется его историческое значеніе.

II.

Первымъ шагомъ на пути къ обоснованію системы трансцендентальнаго монизма была, конечно, установка самостоятельнаго значенія философіи, какъ спеціальной науки,—ея возможности, необходимости, состава и метода. Очень естественно и понятно, что въ изслѣдованіи этихъ вопросовъ Кудрявцевъ отвелъ значительное мѣсто полемическому элементу, такъ какъ онъ выступалъ на защиту правъ философіи именно въ ту эпоху, когда эти права представлялись наиболѣе спорными, и когда философіи приходилось выдерживать огонь перекрестныхъ возраженій, направленныхъ на нее изъ самыхъ разнообразныхъ непріятельскихъ лагерей. Но не въ этомъ полемическомъ и критическомъ элементѣ, не въ этой защитѣ правъ философіи, какъ ни интересна и ни остроумна она сама по себѣ, лежитъ центръ тяжести монографій Кудрявцева, посвященныхъ спеціально этимъ пропедевтическимъ вопросамъ,—а въ тѣхъ положительныхъ взглядахъ, которые служатъ логическимъ предположеніемъ и основой этой

*) Этотъ терминъ, сколько намъ извѣстно, впервые употребленъ *Вундтомъ* въ его послѣднемъ большомъ сочиненіи («Система философіи», 1889). Но у Вундта этому термину усвоится слишкомъ своеобразное, спеціально гносеологическое, значеніе, и во всякомъ случаѣ онъ не служитъ у него выраженіемъ теистическаго характера системы, чистота котораго, какъ извѣстно, довольно сомнительна.—Что о генетической зависимости нашего философа отъ Вундта не можетъ быть и рѣчи,—это, конечно, не подлежитъ спору.

сложной полемики. Именно благодаря своеобразности и глубинѣ этихъ взглядовъ, сначала монографически разработанныхъ, а потомъ систематизированныхъ въ сжатой формѣ учебника, его «Введеніе въ философію» по всей справедливости должно быть отнесено къ числу наилучшихъ страницъ, когда-либо написанныхъ представителями идеалистической философіи въ защиту ея самостоятельности и правъ.

Что такое философія? Чѣмъ обеспечивается ея мѣсто въ ряду другихъ наукъ? Повидимому, вопросы безнадежны: особаго предмета спеціальныя науки ей не оставили, ея претензіи на особенный, спеціально-философскій, исключительно-умозрительный методъ,—претензіи, въ которыхъ, къ сожалѣнію, никогда не было недостатка,—спорны и во всякомъ случаѣ вопроса не рѣшаютъ. Гдѣ же въ такомъ случаѣ искать его рѣшенія?—Оно кроется въ необходимости различенія двухъ сторонъ въ познаваемыхъ предметахъ,—эмпирической и идеальной, изъ которыхъ эта послѣдняя, не принимаемая во вниманіе никакою другою наукою, и есть спеціальная область изслѣдованій философскихъ, обеспечивающая для философіи самостоятельное существованіе въ качествѣ науки, стремящейся къ познанію *высшей*, подлинной истины существующаго.

Къ истинѣ стремятся всѣ науки; но существуетъ коренное различіе въ томъ, какъ каждая наука понимаетъ и опредѣляетъ цѣль своихъ изысканій—истину. Эмпирическія науки опредѣляютъ истину, какъ «согласіе нашихъ мыслей съ предметами»: истина, по этому опредѣленію, есть дѣйствительность. Но что такое дѣйствительность? Вѣдь *ложныя* теоріи, созданія воображенія, галлюцинаціи и т. д. тоже дѣйствительность: но приписываемъ-ли мы этой дѣйствительности истинность? Нѣтъ, мы осуждаемъ такую дѣйствительность, какъ неистинную, *во имя нашихъ понятій*. Съ другой стороны, мы приписываемъ признакъ истинности нашимъ понятіямъ, требованіямъ, которыя, собственно говоря, не существуютъ,—требованіямъ, которыя не выполняются, мыслямъ и идеямъ, которыя не находятъ себѣ реального осуществленія, относительно которыхъ мы говоримъ, что онѣ «истинны, но не осуществимы». Ясно, что *понятіе объ истинѣ, какъ дѣйствительности, само не истинно*.

Повидимому, правильнѣе точка зрѣнія на данный вопросъ наукъ формальныхъ, которыя, исходя изъ того факта, что мы

оцѣниваемъ не предметами наши понятія, а наоборотъ,—нашими понятіями предметы, опредѣляютъ истину, какъ согласіе предметовъ съ нашими понятіями о нихъ. Но совершенно очевидно, что не вообще соотвѣтствіе предмета съ понятіемъ о немъ можетъ быть названо истиною, а лишь его соотвѣтствіе съ *истиннымъ* понятіемъ. А если такъ, то мы снова предъ тѣмъ вопросомъ, отъ котораго думали уйти: гдѣ же критерій для отличенія въ ряду нашихъ понятій истинныхъ отъ ложныхъ? Скажемъ-ли снова: въ предметахъ? Но вѣдь это очевидный кругъ: въ самомъ дѣлѣ, истина, по этому пониманію ея, есть соотвѣтствіе предмета нашему понятію (разумѣется, истинному) о немъ, а истинное понятіе есть то, которое соотвѣтствуетъ предмету. Гдѣ же, въ концѣ концовъ, критерій—въ предметѣ или въ понятіи?

Вопросъ, повидимому, бесплодный и кругъ безвыходный. Однако, всматриваясь въ фактъ познанія ближе, мы находимъ, что въ самой дѣйствительности, въ самихъ познаваемыхъ предметахъ есть такой элементъ, который условливаетъ истинность какъ ихъ самихъ, такъ и нашихъ понятій о нихъ, такъ что на этомъ основаніи мы можемъ выставить пустую на первый взглядъ, но въ сущности весьма содержательную и вполне состоятельную формулу: *истина есть согласіе предмета съ самимъ собою*. Что это значить? Какъ возможно такое странное согласіе одного и того же предмета съ самимъ собою? Ясно, что о такомъ согласіи можно говорить лишь въ тѣхъ случаяхъ, если мы различимъ въ предметѣ двѣ стороны, которыя могутъ иногда и не покрывать другъ друга. И мы дѣйствительно имѣемъ основаніе различать такія стороны—идеальную и эмпирическую или феноменальную, то, что должно быть, и то, что есть въ дѣйствительности, идею и явленіе. Съ этой точки зрѣнія мы должны опредѣлить истину въ смыслѣ объективномъ (истинное бытіе), какъ совпаденіе того, чѣмъ предметъ долженъ быть, съ тѣмъ, что онъ есть или чѣмъ бываетъ,—идеи съ явленіемъ; а въ смыслѣ субъективномъ (истинное познаніе)—какъ познаніе идеальной стороны существующаго въ ея отношеніи къ сторонѣ эмпирической или какъ *науку объ идеяхъ*. Это и есть собственная область философіи.

Анализъ идеи открываетъ въ ней два основныхъ признака: *дѣйствительность* и именно высшую, сверхопытную, лишь разумомъ постигаемую дѣйствительность, которая служитъ идеальной основою чувственно являющагося бытія и его необходимымъ

rigius, и *формальную законосообразность*, въ силу которой идея, какъ понятіе, должна быть *нормальнымъ* или, точнѣе, указывающимъ норму понятій, *понятіемъ*. Первый признакъ истины (идеи) служить принципомъ наукъ положительныхъ (эмпирическихъ), второй — формальныхъ; соединеніе же обоихъ признаковъ въ конкретномъ единствѣ идеи составляетъ идеальную задачу философіи. Съ этой точки зрѣнія мы получаемъ возможность ближе опредѣлить науку объ идеяхъ — философію. Въ самомъ дѣлѣ, если идея есть высшая законообразная дѣйствительность, образующая въ предметахъ ихъ постоянный, неизмѣнный, существенный, первоначальный и основной элементъ, — начало, приближеніемъ къ которому, какъ къ верховной *цѣли* бытія и развитія, единственно только и опредѣляется степень объективной истинности предметовъ и явленій, то, очевидно, философію можно опредѣлить ближе какъ *науку о началахъ, основаніяхъ и цѣляхъ существующаго*. И такъ какъ, далѣе, частныя идеи находятся между собою въ отношеніи соподчиненія и взаимозависимости, а это отношеніе можетъ быть объяснено только признаніемъ высшей, управляющей ими идеи, которая бы совмѣщала въ себѣ вполнѣ и безотносительно всѣ свойства идеальнаго бытія, т.-е. идеи абсолютной, то философія, если она не хочетъ ограничиваться отрывочнымъ изслѣдованіемъ тѣхъ или другихъ частныхъ идей, а будетъ стремиться, какъ и свойственно истинной наукѣ, къ воспроизведенію идеальной стороны всего существующаго, всего идеальнаго міра въ его гармоническомъ единствѣ и стройности, должна включить въ область своего изслѣдованія и абсолютную идею и въ связи съ нею разсматривать всѣ другія идеи. Отсюда, какъ результатъ всего предыдущаго анализа, мы получаемъ такое опредѣленіе философіи: *философія есть наука объ абсолютномъ и идеяхъ, разсматриваемыхъ въ отношеніи къ абсолютному, въ ихъ взаимной связи и въ проявленіи въ бытіи феноменальномъ*.

Но, поставивъ себѣ такую высокую и сложную задачу, имѣетъ-ли философія основаніе надѣяться на ея разрѣшеніе? Возможна-ли она, какъ именно наука о *сущностяхъ*? Въ ряду другихъ возраженій противъ возможности философіи, которыя, какъ тонко вскрываетъ нашъ философъ, въ большинствѣ случаевъ покоятся на болѣе или менѣе грубыхъ недоразумѣніяхъ, этому возраженію, связанному въ новое время, какъ извѣстно,

съ именемъ Конта, онъ придастъ особенное значеніе. Въ отвѣтъ на него онъ устанавливаетъ въ выраженіи: «познать сущность вещей» очень плодотворное различіе двухъ смысловъ— субъективнаго и объективнаго. Познать сущность вещей въ первомъ смыслѣ, т. е. образовать объ нихъ абсолютно-полное, законченное, совершенное, адекватное познаніе мы, конечно, не можемъ по условіямъ нашего *относительнаго* познанія. Но нѣтъ никакихъ основаній сомнѣваться въ возможности познанія этой сущности во второмъ, объективномъ смыслѣ, т. е. познанія того *что* является, *что* служитъ основою явленій. И самъ позитивизмъ, противъ собственной воли, вступаетъ на путь такого познанія: онъ пытается *понять* явленія, усмотрѣть въ нихъ то, чего не даетъ непосредственный опытъ, открыть законы и причины явленій, подняться путемъ умозаключенія отъ дѣйствій къ ихъ причинамъ, выступить за явленія и по нимъ умозаключать объ ихъ сущности. Когда мы говоримъ, что звукъ объективно есть колебаніе волнъ воздуха, свѣтъ—дрожаніе ээира, цвѣтъ—химическое различіе тѣлъ и т. д., то что мы выражаемъ этимъ, какъ не отличеніе вещей, какъ онѣ суть на самомъ дѣлѣ, отъ того, какъ онѣ намъ кажутся, — различеніе феномена отъ сущности? Всякій разъ, какъ за непосредственно данными явленіями мы угадываемъ другія явленія, какъ ихъ условія, мы становимся ближе къ ихъ подлинному, а не феноменальному только бытію. Прибавимъ къ этому, что вопросы эмпирическаго знанія не суть единственные вопросы, съ которыми человѣкъ обращается къ наукѣ, и что, съ другой стороны, опытъ не есть единственный источникъ знанія, даже по сознанію самихъ представителей эмпирическаго знанія,—и возможность философіи, какъ познанія идеальной стороны существующаго, будетъ обезпечена.

Столь же мало опасны для философіи и очень распространенны въ наше время возраженія полускептическаго новокантіанства. Не говоря уже о томъ, что новокантіанцы не вполне вѣрны тому философу, съ именемъ котораго они связываютъ свою доктрину, и что самъ этотъ философъ не свободенъ отъ возраженій, подрывающихъ въ корнѣ его теорію знанія,—новокантіанцы не послѣдовательны даже и со своей точки зрѣнія, когда говорятъ о субъективности *только* философскаго знанія. Если наше знаніе есть не болѣе, какъ продуктъ нашей субъек-

ективной организаціи, то что-нибудь одно: или и эмпирическое знаніе такъ же субъективно, какъ философское, или и это послѣднее такъ же объективно, какъ первое. Въ этой самопротиворѣчивости позитивизма и новокантіанства, равно какъ и въ ихъ исторически проявленной наклонности переходить въ различныя формы догматической философіи, лежитъ ручательство за непреходящее значеніе, возможность и право на существованіе этой послѣдней. То обстоятельство, что доселѣ онѣ обнаруживали болѣе наклонности къ переходу въ матеріализмъ, есть явленіе случайное: при другихъ условіяхъ они могли бы также легко перейти въ идеализмъ и даже въ религіозную философію. Для насъ же въ данномъ случаѣ важно не то, *во что* они переходятъ, а то, что они *переходятъ*, не остаются вѣрны своему скептическому отношенію къ философіи.

Итакъ, философія возможна. Но нужна-ли она въ качествѣ особенной науки, если уже и эмпирическое знаніе и спеціальныя науки, стремясь къ отысканію причинъ и основаній явленій, тѣмъ самымъ, хотя бы и противъ своей воли, фактически вступаютъ на путь философскаго знанія, такъ что каждая наука, каждая область знанія, строго говоря, имѣетъ уже свой собственный метафизическій элементъ? Этотъ взглядъ, къ сожалѣнію, очень распространенъ именно въ наше время, когда, истощенная недавними безплодными попытками постигнуть безусловную истину, мысль, не надѣясь уже болѣе достигнуть неба, пала на землю и въ горькомъ сознаніи своего безсилія и невѣрія въ собственное могущество, привязалась къ знаніямъ спеціальнымъ, положительнымъ, утилитарнымъ, съ недоувѣріемъ и ироніею относясь къ попыткамъ философіи рѣшить высшіе вопросы. Но такая односторонняя спеціализація знанія никакъ не можетъ быть признана явленіемъ нормальнымъ. Она можетъ создать большихъ ученыхъ, но въ то же время крайне ограниченныхъ и упорныхъ въ своей ограниченности спеціалистовъ, не способныхъ выйти изъ узкихъ рамокъ своихъ специальностей, чтобы понять, оцѣнить и признать права другихъ наукъ, равно какъ и живыхъ требованій жизни. Предотвратить это печальное явленіе можетъ только философія. Какъ наука универсальная, разсматривающая разомъ бытіе и познаніе въ ихъ общихъ основаніяхъ, она должна служить объединяющею связью всѣхъ наукъ, показать каждой мѣсто въ цѣломъ организмѣ науки и служить нитью, связыва-

юшею каждое специальное исследование съ общим строемъ научнаго знанія. Далѣе, какъ наука, занимающаяся идеальной стороною бытія, она должна вложить душу и жизнь въ изученіе фактовъ, озарить идеальнымъ свѣтомъ и предотвратить, такъ сказать, «матеріализацію научнаго знанія». Такимъ образомъ необходимость философіи при специальныхъ наукахъ открывается изъ того, что только она можетъ дать имъ *законченность* и надлежащее *направленіе*, хотя, конечно, въ каждой изъ трехъ основныхъ группъ наукъ, — богословскихъ, естественно-историческихъ и антропологическихъ, — эта общая роль философіи принимаетъ своеобразный оттѣнокъ. Но кромѣ наукъ философія, — здравая, конечно, — весьма плодотворна и необходима и для жизни, какъ это, впрочемъ, всегда признавалось: уясняя и преобразуя наши понятія въ направленіи къ идеалу и пріучая къ самопознанію, она лучше всякихъ другихъ средствъ можетъ содѣйствовать правильному и спокойному прогрессу въ жизни общественной, а также и личному нравственному усовершенствованію.

Ближайшая задача, которая возникаетъ предъ нами послѣ того, какъ мы поняли возможность философіи и убѣдились въ ея необходимости, состоитъ въ томъ, чтобы найти болѣе надежный путь для осуществленія преслѣдуемыхъ ею цѣлей. Неудачи, постигшія великихъ идеалистовъ нашего столѣтія въ ихъ замыслахъ развить все содержаніе философіи исключительно *рациональнымъ* или синтетическимъ методомъ, доказываютъ, что одинъ этотъ методъ для философіи недостаточенъ. Но съ другой стороны внимательное наблюденіе надъ ходомъ нашего познанія показываетъ, что *аналитическій* или индуктивный методъ также недостаточенъ: онъ не можетъ быть выдержанъ даже въ той области, которая считаетъ его своею исключительною принадлежностью, — въ области естествознанія, не говоря уже о другихъ областяхъ знанія, въ которыхъ онъ совершенно непригоденъ. Отсюда слѣдуетъ, что философскій методъ долженъ быть методомъ *общенаучнымъ*, т. е. соединеніемъ синтетическаго и аналитическаго. Но тогда какъ другія науки пользуются по преимуществу анализомъ, который прилагается къ конкретнымъ даннымъ внѣшняго опыта или къ конкретнымъ психологическимъ, историческимъ и т. д. явленіямъ, откуда индуктивнымъ путемъ выводятся ближайшіе эмпирическіе законы природы и жизни, — философія пользуется преимущественно синтезомъ, при томъ и

предметомъ ея анализа служатъ не конкретныя данныя, какъ въ другихъ наукахъ, но общія понятія и идеи, данныя или въ общечеловѣческихъ убѣжденіяхъ или въ мнѣніяхъ философовъ, или во внутреннемъ опытѣ, въ мыслящей природѣ нашего духа по преимуществу, при чемъ самый этотъ анализъ долженъ состоять главнымъ образомъ въ разъясненіи указанныхъ общихъ идей и понятій, въ сравненіи ихъ между собою, въ указаніи степени ихъ достовѣрности, въ основанной на логическихъ законахъ разума комбинаціи ихъ и въ выводѣ чрезъ то общихъ основныхъ истинъ философскаго знанія. Такая систематизація идей и понятій путемъ ихъ логическаго анализа, такая выработка *системы мышленія*, какъ внутренняя форма философіи, есть для нея, въ отличіе отъ другихъ наукъ, нѣчто существенное, вытекающее изъ ея основной задачи—уразумѣть внутреннюю связь и соотношеніе всѣхъ вещей. Именно благодаря такой систематизаціи, жизнь и душу которой, подобно процессамъ выдыханія и вдыханія въ организмахъ, составляетъ правильное чередованіе и взаимопомощь анализа и синтеза,—именно только благодаря тому и возможна тѣсная органическая связь всѣхъ философскихъ наукъ между собой, по которой результаты изслѣдованія одной, достигнутыя однимъ методомъ, часто находятъ себѣ примѣненіе въ другой, взаимно содѣйствуя достиженію одной философской системы. Съ другой стороны только въ такомъ постоянномъ сличеніи философскихъ построеній съ результатами спеціально-научнаго анализа, въ такой свѣркѣ ихъ съ дѣйствительнымъ бытіемъ можетъ быть найденъ надежный *реальный критерій философской истины*, какъ только въ логикѣ съ ея строгими требованіями можетъ быть найденъ *критерій формальный*.

Установка указаннаго методологическаго принципа даетъ нашему философу основаніе для раздѣленія всего состава философіи на части. Именно, съ этой точки зрѣнія онъ дѣлитъ всѣ философскія науки на три большихъ группы: 1) науки *основныя*, пропедевтическія, съ преобладающимъ аналитическимъ методомъ,—логика, опытная психологія, исторія философіи; 2) науки *составныя*, съ преобладающимъ синтетическимъ методомъ,—метафизика, этика съ философіею права, эстетика; 3) науки *прикладныя*, въ которыхъ одинаковое участіе принимаетъ какъ анализъ, такъ и синтезъ,—философія исторіи, философія религіи и др. Что ка-

сается, далѣе, состава основной философской науки, метафизики, то Кудрявцевъ указываетъ въ ней двѣ главныхъ части: 1) *гносеологію*—ученіе о достовѣрности познанія и 2) *онтологію* съ ея подраздѣленіями на: а) *естественное богословіе*—ученіе о безусловно существѣ или Богѣ, б) *космологію*—ученіе о мірѣ физическомъ и в) *раціональную психологію*—ученіе о мірѣ духовномъ.

III.

Изслѣдованіе гносеологической проблемы, имѣющее существенное значеніе для каждой философской системы, представляетъ особенную важность для характеристики основной точки зрѣнія Кудрявцева: къ ней онъ возвращался особенно часто, ей посвятилъ рядъ наиболѣе обширныхъ монографій, съ ея рѣшеніемъ связывалъ рѣшеніе и другихъ философскихъ проблемъ. Поэтому намъ необходимо здѣсь остановиться на уясненіи его гносеологическихъ воззрѣній съ нѣкоторою подробностью.

Преимущественный раціонально-дедуктивный или синтетическій характеръ философскихъ построеній предполагаетъ нѣкоторыя первыя, несомнѣнныя и недоказуемыя положенія, составляющія твердую почву, на которой держится состоятельность всѣхъ другихъ доказательствъ,—такъ называемыя *основныя начала* или принципы познанія. Безъ такихъ принциповъ не мыслимо никакое знаніе—ни внѣнаучное, ни специально научное, ни тѣмъ болѣе философское. Но тогда какъ во всѣхъ другихъ областяхъ знанія эти начала предполагаются, какъ самоочевидныя и непосредственно достовѣрныя, философія должна позаботиться объ ихъ критико-аналитической установкѣ и раціональномъ обоснованіи. Но здѣсь, еще не сдѣлавъ перваго шага, философъ наталкивается на возраженія, по смыслу которыхъ такое обоснованіе первыхъ началъ или *не нужно*, или въ принципѣ *не возможно*,—на возраженія защитниковъ такъ называемой «непосредственной увѣренности» въ основныхъ истинахъ знанія и скептиковъ.

Защитники непосредственной достовѣрности знанія ищутъ завѣренія состоятельности основныхъ началъ прежде всего въ простомъ *свидѣтельствѣ здраваго или общаго смысла*. Но очевидно, что то начало, по которому большинство голосовъ (ибо о дѣйствительно *всеобщемъ* согласіи, конечно, не можетъ быть здѣсь и рѣчи) поставляется судьей истины, если и можетъ быть допущено въ жизни практической и общественной, то никакъ не

можетъ быть принято началомъ знанія научнаго: истина можетъ быть достояніемъ немногихъ умовъ, качественно возвышающихся надъ большинствомъ, и наоборотъ заблужденіе можетъ быть всеобщимъ, а не частнымъ только. При томъ, если бы мы вздумали провести въ области научнаго знанія начало общаго смысла, который считаетъ верхомъ благоразумія оставаться *in statu quo*, держаться принятыхъ теорій и господствующихъ убѣжденій и всегда соглашаться съ большинствомъ, то мы положили бы конецъ научному прогрессу и особенно прогрессу знанія философскаго, которое не только составляетъ удѣлъ немногихъ умовъ, но, исходя изъ сознанія недостаточности прежнихъ философскихъ взглядовъ, обыкновенно идетъ противъ общепринятыхъ, господствующихъ теченій мысли. Непригодность для философіи принципа здраваго или общаго смысла доказывается также характеромъ и судьбою тѣхъ системъ, которыя стоятъ въ наиболѣе близкомъ сродствѣ съ философіею здраваго смысла,—системъ эклектическихъ и синкретическихъ. Онѣ никогда не имѣли и не могутъ имѣть строго-научнаго, философски-систематическаго характера. Вслѣдствіе такой очевидной непригодности, для обоснованія первыхъ началъ знанія, ссылки на свидѣтельство общаго или здраваго смысла, другая группа защитниковъ непосредственной достовѣрности знанія ищетъ ихъ завѣренія не во внѣшнемъ удостовѣреніи авторитетомъ всеобщаго согласія, а во внутреннемъ удостовѣреніи нашимъ *чувствомъ истины* или въ *вѣрѣ* (Якоби). Но вѣра, какъ бы всеобща и необходима она ни была, въ сущности удостовѣряетъ только субъективную необходимость извѣстныхъ истинъ, но ничего еще не говоритъ объ ихъ дѣйствительной, объективной истинѣ и сама по себѣ за нее не ручается. При томъ внимательный анализъ этого такъ называемаго *непосредственнаго* чувства истины всегда откроетъ, что оно въ сущности всегда опосредствовано рефлексивными процессами, хотя иногда весьма тонкими и сложными, не говоря уже о томъ, что на одномъ этомъ принципѣ, вслѣдствіе его неопредѣленности и бѣдности, совершенно невозможно построить систему философіи, какъ это доказываютъ и построенія самихъ защитниковъ указаннаго принципа,—въ данномъ отношеніи въ высшей степени непослѣдовательныя.

Но если защитники непосредственной достовѣрности знанія считаютъ обоснованіе первыхъ принциповъ излишнимъ, то скеп-

тики считаютъ его невозможнымъ. Это, конечно, тоже крайность. Впрочемъ, изъ двухъ основныхъ формъ скептицизма, — скептицизма *методическаго* (Декартъ) и *положительнаго*, — первая не только не опасна и не противна духу философскаго изслѣдованія, но, если она удерживается въ должныхъ границахъ, — въ высшей степени желательна и плодотворна, такъ какъ образуетъ движущій нервъ всякаго знанія и особенно философскаго. Къ сожалѣнью, какъ показываетъ отчасти и примѣръ самого Декарта, методическій скептицизмъ рѣдко удерживается въ своихъ границахъ и постоянно обнаруживаетъ наклонность къ переходу въ безграничное, всеохватывающее, универсальное сомнѣнiе, — въ скептицизмъ положительный, который отъ методическаго отличается тѣмъ, что служить не отрицательнымъ только средствомъ къ установленію положительнаго міросозерцанія, — средствомъ, расчищающимъ для него почву, но окончательною цѣлью и результатомъ философскаго изслѣдованія: сомнѣнiе въ возможности знать истину есть его послѣднее и окончательное слово. Что положительный скептицизмъ таитъ въ себѣ внутреннее противорѣчiе, такъ какъ самымъ сомнѣнiемъ своимъ показываетъ, что онъ *знаетъ*, въ чемъ должно состоять истинное знаніе; что ни одна изъ исторически извѣстныхъ его формъ не выдерживаетъ серьезной діалектической критики; что, наконецъ, при послѣдовательномъ проведеніи, онъ долженъ привести къ отрицанію возможности не только знанія, но и дѣятельности, — всѣ эти возраженія, къ которымъ сводится рѣдкая по своей отчетливости и тонкости діалектическая критика положительнаго скептицизма у Кудрявцева, конечно, не новы. Но оригиналенъ и важенъ для характеристики его основной гносеологической точки зрѣнiя тотъ положительный выводъ, къ которому онъ приходитъ путемъ этой діалектической критики.

Существуютъ такія понятія, въ которыхъ ни одинъ даже самый рѣшительный скептикъ, не смотря на свое увѣреніе, что онъ сомнѣвается во всемъ, сомнѣваться не можетъ. Когда онъ говоритъ: *я сомнѣваюсь во всемъ*, то, очевидно, всѣмъ связаннымъ въ этомъ предложеніи понятіямъ онъ усваиваетъ *бытіе*. Слѣдовательно, для него *есть нѣчто несомнѣнно существующее*. Конечно, эта первая несомнѣнная истина очень бѣдна: чистое бытіе, какъ справедливо замѣтилъ Гегель, есть въ сущности чистое ничто. Но она скоро обогащается. Говоря: «я сомнѣваюсь во всемъ»,

скептикъ утверждаетъ бытіе не просто чего либо, но *собственною* существованія,—существованія *я*, равно какъ и *собственного сомнѣнія* и другихъ психическихъ состояній, мыслей, представленій и т. д. Далѣе, подвергая сомнѣнію, оспаривая, отрицая истинную *чужихъ* мнѣній и утверждая, что наши понятія о вещахъ не соотвѣтствуютъ *дѣйствительному бытію*, скептикъ, очевидно, признаетъ бытіе *другихъ я* и внѣшней ему *дѣйствительности, не-я*. Наконецъ, когда скептикъ говоритъ объ ограниченности, недостаточности или неистинности знанія, то онъ, очевидно, имѣетъ представленіе или предположеніе какого-то совершеннаго знанія,—*идею истины*, по сравненію съ которой, хотя и безотчетному, онъ считаетъ всѣ существующія вещи и понятія сомнительными или не истинно сущими. Итакъ, истины бытія субъективнаго (наше *я* и его состоянія), объективнаго (*не-я*) и абсолютно-совершеннаго, которое въ сферѣ знанія опредѣляется какъ идея истины,—вотъ три *основныхъ начала*, стоящія даже и для самаго рѣшительнаго скептика внѣ всякаго сомнѣнія: ибо и самый рѣшительный скептикъ будетъ, конечно, настаивать на томъ, что мыслить именно онъ, а не другой кто, что мнѣнія, противоположныя его взглядамъ, суть не его, что, слѣдовательно, существуетъ нѣчто внѣ его и что, наконецъ, есть нѣкоторая высшая норма бытія и знанія, по отношенію къ которой его и чужое бытіе и знаніе есть нѣчто ограниченное. Существуетъ, слѣдовательно, для всѣхъ безъ исключенія міръ духовный, міръ физическій и абсолютно-совершенное существо, совмѣщающее въ себѣ полную истину бытія и знанія,—Богъ. Это три коренныхъ истины, три несомнѣнныхъ основоположенія, три критерія всякаго познанія.

Если мы теперь, повинувшись логическому требованію сводить, на сколько это возможно, основныя и первоначальныя научныя положенія (такъ называемыя аксіомы) къ единству, станемъ сравнивать три только что указанныя основныя истины нашего познанія съ цѣлью открыть истину первоначальную и основную, то, по мнѣнію Кудрявцева, мы должны будемъ признать такую истинною бытіе существа абсолютнаго, такъ какъ безъ признанія этой истины невозможно рачіонально объяснить существованіе міра физическаго и духовнаго и самую достовѣрность познанія о немъ. Съ этой точки зрѣнія, говоритъ онъ, нужно признать глубоко справедливымъ замѣчаніе Гегеля, по которому «содержаніе философіи есть Богъ и уразумѣніе Бога».

Установивъ, противъ положительнаго скептицизма, и для него безусловно обязательное *реальное* начало знанія, нашъ философъ путемъ подобнаго же анализа устанавливаетъ и его *формальное* начало. Онъ указываетъ здѣсь главнымъ образомъ на то, что и скептики считаютъ для себя обязательными и несомнѣнными тѣ приемы *правильнаго мышленія*, которые предписываетъ логика и которые составляютъ самую природу нашего разума; что и ихъ критика, какъ всякая другая критика, должна осуществляться не иначе, какъ по законамъ того же разума и, чтобы быть общеобязательною, должна исходить изъ предположенія о состоятельности этихъ законовъ. Такимъ образомъ, — заключаетъ онъ изъ всего этого, — самодостовѣрность и безспорность *правильнаго мышленія* должна быть признана *всеобщимъ формальнымъ* началомъ философіи. Повѣрка философскихъ ученій предъ судомъ логики, сличеніе философскихъ выводовъ съ законами мышленія есть самая лучшая, самая строгая и вмѣстѣ самая безпристрастная ихъ критика, — тѣмъ болѣе обязательная и удобная, что логика составляетъ нейтральное поле, на которомъ мирно сходятся мыслители самыхъ враждебныхъ другъ другу направленій и которое, поэтому, представляетъ въ философіи такое судебное мѣсто (*κρίτηριον*), авторитетъ котораго признаютъ и уважаютъ всѣ.

Установленный верховный гносеологическій принципъ (идея Божества) не остается въ системѣ Кудрявцева, какъ это иногда бываетъ, принципомъ только по имени. Нѣтъ, онъ проникаетъ всю систему, освѣщаетъ для философа всѣ наиболѣе темныя области философскаго знанія и даетъ послышки для дедукціи отвѣтовъ на такіе вопросы, въ рѣшеніи которыхъ анализъ фактовъ и діалектика понятій совсѣмъ недостаточны. И прежде всего его могучее дѣйствіе сказывается въ гносеологіи или, какъ называется нашъ философъ эту часть метафизики, — въ „*метафизическомъ анализѣ познанія*“, который, въ отличіе отъ анализа *психологическаго*, «изслѣдующаго постепенное образованіе нашихъ познаній и раскрытіе законовъ дѣятельности познавательной силы», и анализа *логическаго*, «опредѣляющаго нормальныя условія правильнаго познанія», ставитъ спеціальнѣйшій вопросъ объ отношеніи различныхъ формъ или видовъ нашего познанія (эмпирическаго, рациональнаго и идеальнаго) къ дѣйствительному бытію, о степени соотвѣтствія перваго послѣднему или, короче, «объ объективномъ значеніи познанія».

Соотвѣтствуетъ-ли дѣйствительность нашему эмпирическому познанію или опыту?—вотъ первый вопросъ гносеологіи. Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ монизмъ матеріалистическій отвѣчаетъ, что «объективно *только* познаніе внѣшняго опыта, такъ какъ существуетъ *только* бытіе матеріальное»; идеалистическій говоритъ, напротивъ, что «объективно *только* познаніе внутренняго опыта, такъ какъ существуетъ *только* бытіе духовное». Вскрывъ онтологическую и гносеологическую самопротиворѣчивость этихъ крайнихъ формулъ и обнаруживъ ихъ разрушительныя для науки и жизни слѣдствія, нашъ философъ нашелъ, что, не смотря на радикальную противоположность этихъ крайнихъ рѣшеній поставленнаго вопроса, ихъ причина одна и та же и именно заключается въ томъ, что, вопреки обыкновенному сознанію, которое признаетъ какъ матеріальное, такъ и духовное бытіе, и матеріализмъ и идеализмъ признаютъ *одно* только бытіе истинно существующимъ,—первый вещественное, второй—духовное. Само по себѣ это стремленіе разума къ отысканію единой коренной сущности и начала всего существующаго, конечно, совершенно законно и необходимо, такъ какъ глубокому философскому мышленію противенъ тотъ ничѣмъ не примиренный дуализмъ, который господствуетъ въ непосредственномъ сознаніи, и, съ другой стороны, опытъ показываетъ, что духовная и матеріальная стороны бытія такъ тѣсно связаны, до такой степени условливаютъ собою взаимную связь и отношеніе различныхъ предметовъ міра, образуя изъ нихъ единую, цѣлостную и гармоническую вселенную, что невозможно допустить, чтобы въ основѣ мірового бытія лежали два безусловно отличныя, независимыя другъ отъ друга, противоположныя начала. Но если такъ, если стремленіе къ объединенію обоихъ началъ законно, и тѣмъ не менѣе самое объединеніе было доселѣ неудачно, то остается думать, что средство, которое избирали доселѣ для достиженія этого объединенія, было непригодно. Это дѣйствительно такъ. И именно, неудача заключалась въ томъ, что начала, объединяющаго обѣ стороны мірового бытія, искали *въ самомъ же міровомъ бытіи*, въ какой-либо изъ сторонъ его,—духовной или матеріальной, при чемъ всегда приходилось, вопреки сознанію и опыту, жертвовать одною стороною бытія въ пользу другой. Избѣгнуть этого недостатка мы можемъ лишь въ томъ случаѣ, если объединяющаго начала духовной и матеріальной сторонъ бытія будемъ искать не въ нихъ

самихъ, а выше ихъ; не въ мірѣ, представляющемъ дуализмъ духа и матеріи, а внѣ міра, въ существѣ высочайшемъ и совершеннѣйшемъ, отличномъ отъ міра. Съ признаніемъ такого существа, которое никакъ не можетъ быть субстанціею міровыхъ явленій, духовною-ли то или физическою, но должно быть мыслимо какъ ихъ высшая *творческая* причина, легко можно будетъ согласить такъ называемый дуализмъ духа и матеріи, потому что этотъ дуализмъ не будетъ непримиримымъ раздвоеніемъ его собственной природы, но *положеннымъ* имъ различіемъ двухъ основныхъ началъ условнаго бытія, которое именно въ силу самой своей условности и ограниченности должно носить не только внѣшнее ограниченіе въ своемъ отличіи отъ существа высочайшаго, но и внутреннее самоограниченіе въ различіи своихъ сторонъ. Такимъ образомъ, съ признаніемъ отличнаго отъ міра высочайшаго существа, мы вмѣсто субстанціального монизма, который лежитъ въ основѣ одностороннихъ воззрѣній матеріализма и идеализма, получаемъ *монизмъ трансцендентальный*, гдѣ объединяющее начало возвышается надъ областью бытія условнаго, и съ которымъ удобно можетъ быть соглашенъ подчиненный дуализмъ духа и матеріи, о которомъ свидѣтельствуетъ сознаніе и опытъ.

Таково *метафизическое* рѣшеніе вопроса объ объективномъ значеніи нашего эмпирическаго познанія въ его обѣихъ формахъ,—въ формѣ опыта внѣшняго и внутренняго. Этимъ, конечно, уже предрѣшается собственно и *иносоологическая* или, точнѣе, психологическая постановка указаннаго вопроса. Въ самомъ дѣлѣ, если метафизическая дедукція привела насъ къ признанію подчиненнаго дуализма духа и матеріи и если, съ другой стороны, какъ свидѣтельствуетъ общечеловѣческое сознаніе, именно о такихъ формахъ бытія говоритъ и нашъ опытъ, то, очевидно, между эмпирическимъ бытіемъ и эмпирическимъ познаніемъ *есть соотвѣтствіе*. Но какъ далеко это соотвѣтствіе простирается?—Этотъ вопросъ не можетъ быть обойденъ, послѣ того какъ современная физиологія органовъ чувствъ, повидимому, убѣдительно доказала значительную субъективную примѣсь, если не полную субъективность, нашего чувственнаго познанія.

Что въ нашемъ эмпирическомъ познаніи, не смотря на его субъективную окраску, есть элементы объективные,—это признается почти всѣми его критиками, начиная съ Локка, отличавшаго отъ *вторичныхъ*, субъективныхъ свойствъ предметовъ свойства *пер-*

вичныя, объективныя, и кончая современными физиологами. И признается справедливо: ихъ всеобщность, постоянство и независимость отъ нашихъ чувственныхъ ощущеній,—эти свойства, очевидныя даже и для обыденнаго сознанія, а тѣмъ болѣе для науки, служатъ достаточной гарантїей ихъ объективности. Правда, у каждаго изъ насъ наше эмпирическое познаніе носитъ своеобразный оттѣнокъ и индивидуальныя особенности. Но это нисколько не подрываетъ достовѣрности чувственнаго познанія. Дѣло въ томъ, что, не смотря на эти различія, и въ обыденныхъ сужденіяхъ о предметахъ, и въ научныхъ понятіяхъ о нихъ, и въ самомъ практическомъ отношеніи къ нимъ мы всегда находимъ то единство познанія о внѣшнемъ мірѣ, которое достаточно ручается за его общеобязательность и достовѣрность. Не говорить противъ объективности нашего опытнаго познанія и измѣнчивость и, такъ сказать, неуловимость для нашей мысли познаваемого объекта, на что указываетъ идеализмъ, какъ на возраженіе противъ достовѣрности эмпирическаго познанія. Дѣло въ томъ, что наше познаніе, не смотря на измѣнчивость чувственнаго бытія, опредѣляетъ однако же различныя *степени* этой измѣнчивости: неуловимая на своихъ крайнихъ предѣлахъ текучесть и измѣнчивость бытія дѣлается болѣе и болѣе доступною нашему познанію, по мѣрѣ того, какъ оно восходитъ по степенямъ большей и большей устойчивости и неизмѣнности,—смутное и недостаточное познаніе, получаемое въ мимолетныхъ и разрозненныхъ *впечатлѣніяхъ* и ощущеніяхъ, приобретаетъ болѣе устойчивости въ нашихъ *представленіяхъ* и еще болѣе въ общихъ разсудочныхъ *понятіяхъ*, при помощи которыхъ мы достигаемъ рациональнаго, но въ то же время реальнаго познанія о мірѣ. И это справедливо не только относительно такъ называемыхъ «первичныхъ» свойствъ, но и относительно свойствъ вторичныхъ,—свойствъ, которыя, какъ нерѣдко ошибочно думаютъ, будто бы *воплнь* условливаются организациею нашей духовно-чувственной природы, каковы: цвѣта, звуки, запахи и пр. Правда, эти свойства составляютъ своеобразную реакцію нашего духа на воздѣйствіе внѣшнихъ предметовъ; но особенности этой реакціи и форма ея зависятъ не отъ насъ однихъ, но находятся въ тѣсной зависимости отъ различнаго дѣйствія внѣшнихъ предметовъ, такъ что по качеству и разнообразію впечатлѣній мы можемъ заключать объ отличіяхъ и разнообразіи дѣйствительныхъ предметовъ,

возбужденных то или другое ощущение. На этомъ истолкованіи нашихъ субъективныхъ ощущенийъ и основанномъ на немъ пониманіи реальныхъ свойствъ и отношеній предметовъ основывается все наше практическое отношеніе къ дѣйствительному, окружающему насъ бытію, и вѣрность этого отношенія показываетъ несомнѣнную связь субъективныхъ ощущенийъ съ объективными свойствами вещей. Такимъ образомъ такъ называемыя субъективныя свойства вещей могутъ служить къ познанію свойствъ объективныхъ, не смотря на все несходство съ ними.

Изъ всѣхъ вопросовъ, входящихъ въ составъ метафизическаго ученія объ эмпирическомъ познаніи, наибольшую трудность, какъ извѣстно, представляетъ вопросъ о пространствѣ и времени. Но и здѣсь, какъ при разрѣшеніи общей проблемы о значеніи эмпирическаго знанія, вышеуказанный гносеологическій принципъ даетъ нашему философу надежный ключъ для разрѣшенія всѣхъ трудностей. Первая половина проблемы, — вопросъ объ *объективности* нашихъ пространственныхъ и временныхъ воззрѣній, — рѣшается, впрочемъ, и безъ того сравнительно легко. Субъективисты (Кантъ) правы, когда говорятъ, что эти воззрѣнія имѣютъ субъективно-априорный источникъ, такъ какъ только такимъ путемъ можетъ быть объясненъ присущій имъ характеръ необходимости, но они дѣлаютъ ложный выводъ, когда утверждаютъ, что именно по этому самому пространство и время и *значеніе* имѣютъ только субъективное. Наоборотъ, объективисты правы, когда говорятъ объ объективномъ *значеніи* пространственныхъ и временныхъ воззрѣній, но не правы, — когда хотятъ объяснить ихъ *происхождение* сенсуалистически, такъ какъ при этомъ остается необъяснимымъ ихъ универсальный и необходимый характеръ. Итакъ, пространственные и временные воззрѣнія по своему происхожденію, какъ всеобщія и необходимыя, *априорны*, а по значенію *объективны*. Но тутъ именно мы наталкиваемся на трудность, которая смущала мыслителей всѣхъ временъ: если пространство и время *объективны*, а въ нашемъ сознаніи они являются съ признаками не только универсальности и необходимости, но и *безконечности*, то какъ мы должны мыслить взаимное отношеніе этихъ двухъ признаковъ — объективности и безконечности? Если, въ виду того, что пространство и время мы представляемъ, какъ именно *безконечныя*, мы будемъ прилагать ихъ ко всему бытію, включая и бытіе абсолютное, то придемъ къ пантеизму; если ограничимъ

ихъ приложеніе областью бытія только условнаго, мы впадемъ въ самопротиворѣчивое утвержденіе *безконечной ограниченности*, безконечной формы конечныхъ предметовъ; если, наконецъ, станемъ отрицать у этихъ формъ безконечность, то впадемъ въ противорѣчіе съ показаніемъ психологическаго анализа и откроемъ широкую дверь сенсуализму со всѣми его крайними выводами. Какъ же быть въ такомъ случаѣ? какъ выйти изъ этого затрудненія? Пройти первымъ путемъ, которымъ, какъ извѣстно, прошелъ Гегель, запрещаетъ *идея Божества* (теистическая); послѣднимъ—убѣжденіе въ самостоятельности нашего разума; остается такимъ образомъ средній путь, которымъ, опираясь на свой гносеологическій принципъ, нашъ мыслитель дѣйствительно и проходитъ, не смотря на кажущуюся самопротиворѣчивость формулы, къ которой приводитъ этотъ путь. Существенный смыслъ его аргументаціи можно развить въ формѣ слѣдующаго сорита: міръ *ограниченъ* по пространству и времени, иначе онъ былъ бы абсолютнымъ (пантеизмъ); слѣдовательно, признакъ безконечности, съ которымъ являются въ нашемъ сознаніи формы чувственнаго возрѣнія, не можетъ основываться на *эмпирической* дѣйствительности и долженъ имѣть свои корни въ дѣйствительности *идеальной* (въ идеѣ безконечнаго), иначе въ слѣдствіи было бы больше, чѣмъ въ основаніи; слѣдовательно, безконечное время есть лишь движущійся образъ или *символъ* неподвижной божественной вѣчности, а безграничное пространство—образъ или *символъ* Его истинной безконечности. Говоря иначе, *реально*, какъ формы бытія дѣйствительнаго, пространство и время ограничены, но *идеально*, какъ мыслимыя формы бытія возможнаго, какъ понятія, основанныя на *идеѣ безконечнаго*, простирающей свое вліяніе на всѣ наши познавательныя силы, а въ томъ числѣ и на способность представленія,—*безконечны*. Такъ рѣшается въ системѣ Кудрявцева сложная и трудная проблема о пространствѣ и времени *).

*) Для излагаемой нами системы весьма характеристично, что даже и такіе, повидимому, совершенно безразличныя для устанавливаемаго въ ней верховнаго гносеологическаго принципа (*идея Божества*) вопросы, какъ вопросъ объ объективномъ значеніи нашего эмпирическаго познанія, о пространствѣ и времени и др., въ послѣдней инстанціи рѣшаются все же именно при свѣтѣ этого принципа. Истина бытія личнаго Бога для философа тверже всего. Но съ нею не мирится философія субстанціального монизма; слѣдовательно, вмѣсто

Тотъ же *умѣренно-критическій реализмъ*, съ которымъ читатель ознакомился изъ только что законченнаго изложенія взглядовъ Кудрявцева на эмпирическое познаніе, характеризуетъ и вторую часть его гносеологіи,—«метафизическій анализъ рациональнаго познанія», т.-е. нашихъ «общихъ и всеобщихъ понятій». Формы рациональнаго познанія (понятія субстанціи, причины и другія категоріи) имѣютъ *объективное значеніе*. Общее столь же реально, какъ и частное, но существуетъ не отдѣльно отъ послѣдняго, а въ существенной связи съ нимъ. При такомъ возрѣніи сохраняется въ своемъ истинномъ значеніи познаніе какъ общаго, такъ и частнаго, и устраняются крайности, какъ идеалистическаго реализма, утверждающаго истину только общаго, съ уничтоженіемъ бытія конкретнаго, такъ и сенсуалистическаго номинализма, утверждающаго только бытіе конкретное, съ уничтоженіемъ истины общаго. «Выражаясь довольно точною въ настоящемъ случаѣ формулою схоластической философіи, мы,—говоритъ нашъ философъ,—признаемъ *universalia in re* и отрицаемъ *universalia ante rem* идеалистовъ и *universalia post rem* сенсуалистовъ». Въ отличіе отъ формъ чувственнаго возрѣнія (пространства и времени), категорическія понятія имѣютъ приложеніе не только къ бытію условному, но и къ безусловному,—къ Божеству, такъ какъ въ противномъ случаѣ мы пришли бы въ богопознаніи къ агностицизму.

Что касается происхожденія нашего рациональнаго познанія, то хотя по своему *основанію и въ своихъ глубочайшихъ корняхъ*, какъ познаніе универсальное и необходимое, оно априорно, однако *въ своемъ психологическомъ генезисѣ* оно существенно обусловлено опытомъ: потенциально заключающіяся въ природѣ нашего духа категоріи получаютъ свою актуальность при помощи воздѣйствія на нашъ духъ впечатлѣній отъ внѣ, совокупность которыхъ мы называемъ опытомъ. Ихъ развитіе должно подлежать тѣмъ же законамъ, какимъ подчинено вообще все развитіе нашей духовной жизни. Оно обусловливается двумя факторами: съ одной сто-

него мы должны признать подчиненный дуализмъ. Съ нею не мирится также и безконечность міра; слѣдовательно, мы необходимо должны признать міровое пространство ограниченнымъ и, далѣе, предикатъ безконечности въ содержаніи нашего представленія о пространствѣ истолковать гносеологически, а не метафизически. Таковъ ходъ изслѣдованія.

роны, совершенно самостоятельнымъ и по внутреннимъ имманентнымъ законамъ совершающимся развитіемъ нашей духовной познавательной силы, которая, какъ сила ограниченная, подчиненная закону времени, не можетъ выступить вся вдругъ, во всей полнотѣ своихъ обнаруженій; съ другой стороны,—постоянно расширяющимся вліяніемъ на насъ такъ называемаго опыта, т.-е. совокупности всѣхъ сознательныхъ впечатлѣній міра внѣшняго, дающаго матеріалъ для нашей познавательной дѣятельности и служащаго въ то же время мотивомъ для возбужденія этой дѣятельности. Здѣсь мы въ своеобразной формѣ видимъ то же явленіе, которое наблюдаемъ и во всей живой, органической природѣ: образованіе органическаго существа условливается, съ одной стороны, сѣменемъ или зародышемъ, одареннымъ внутреннею способностью развитія и развивающимся по имманентнымъ природѣ каждому существу законамъ; съ другой, вліяніемъ внѣшнихъ агентовъ,—почвы, климата и другихъ физическихъ условій. Существенное значеніе въ этомъ, условливаемомъ опытомъ, генезисѣ нашихъ категорическихъ понятій имѣетъ опытъ внутренній, который и одинъ, если бы только онъ былъ возможенъ безъ внѣшняго, далъ бы намъ всѣ наши основныя рациональныя познанія, какъ-то понятія: бытія и небытія, тожества и различія, утвержденія и отрицанія, субстанціи и акциденціи, причины и слѣдствія,—словомъ, всѣ тѣ «общія и объединяющія независимое отъ насъ бытіе и наше познаніе связи», всѣ тѣ «реальныя опредѣленія какъ бытія, такъ и познанія», которыя въ философіи принято называть категоріями.

Основная мысль, проникающая обѣ доселѣ изложенныя части метафизическаго ученія о познаніи, состоитъ въ томъ, что наше знаніе,—эмпирическое, равно какъ и рациональное,—не есть субъективный продуктъ нашего творчества, созданія котораго произвольно налагались бы на нѣкоторый, не имѣющій съ ними ничего общаго, X, называемый нами природою, но—выраженіе въ нашемъ духѣ самой природы, ея различныхъ свойствъ и сторонъ. Уже на основаніи одного этого, просто по закону аналогіи, мы должны заключать, что и наше идеальное познаніе,—наши идеи (истины, добра, красоты, абсолютнаго совершенства и существа всесовершеннаго) такъ же суть не субъективные продукты, но выраженіе въ нашемъ духѣ самой объективной идеальной дѣятельности. Итакъ, во-первыхъ, должна быть идеальная дѣй-

ствительность, сфера истиннаго, добраго и прекраснаго, царство идей, сосредоточиваемыхъ, какъ въ своемъ центрѣ и источникѣ, въ существѣ совершенномъ, и, во-вторыхъ, долженъ быть у насъ особый органъ для ощущенія, чувства, созерцанія или воспріятія воздѣйствій со стороны этого идеальнаго міра,—органъ, аналогичный органамъ внѣшнихъ чувствъ. Мысль *объ этомъ особомъ органѣ для воспріятія сверхчувственнаго*,—мысль не совѣмъ неизвѣстная въ исторіи философіи, но со времени Якоби, впервые и по этому самому, конечно, довольно неясно объ немъ заговорившаго, никѣмъ такъ рельефно не выставленная, какъ нашимъ философомъ,—эта мысль образуетъ центръ его «метафизическаго анализа идеальнаго познанія». Утверждаясь въ своемъ положительномъ элементѣ на вышеуказанной аналогіи, она основывается затѣмъ путемъ *reductio ad absurdum* всѣхъ не только исторически извѣстныхъ, но и логически возможныхъ способовъ объясненія происхожденія нашего идеальнаго познанія (объясненій сенсуалистическихъ и абстрактно-раціоналистическихъ, декартовской теоріи врожденности идей, традиціонализма, мистицизма и т. д.)

Впрочемъ, установленіемъ этого взгляда на происхожденіе и объективное значеніе нашихъ идей далеко не исчерпывается содержаніе «метафизическаго анализа идеальнаго познанія». Нѣтъ, кромѣ этого здѣсь дано много весьма цѣнныхъ разъясненій относительно роли этого спеціальнаго познанія и его значенія въ ряду другихъ, низшихъ его формъ. Имѣя свой первоначальный источникъ въ слабой формѣ идей, служащихъ отображеніемъ воспринимаемыхъ нами изъ міра сверхчувственнаго воздѣйствій, наше идеальное познаніе,—таковъ результатъ этихъ разъясненій,—затѣмъ раскрывается и обосновывается нами путемъ раціональнымъ и эмпирическимъ, вслѣдствіе чего всѣ три способа познанія,—познаніе эмпирическое, раціональное и идеальное,—могутъ и должны найти свое объединеніе въ конкретномъ единствѣ цѣльнаго идеалистическаго міросозерцанія. Это и есть верховный идеалъ философіи.

Аленскій Введенскій.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Вопросы зоопсихологіи.

Генезисъ инстинкта.

«Чтобы хорошо видѣть, нужно знать, съ какой стороны смотрѣть».

Шеллингъ (Zeitschr. f. Spec. Phys., стр. 388).

Если оставить въ сторонѣ небольшую группу натуралистовъ, послѣдователей Г. Кювье, который, какъ извѣстно, считалъ инстинкты способностями, предвѣчно существующими и не подлежащими измѣненіямъ *), то ученіе всѣхъ остальныхъ изслѣдователей о генезисѣ инстинктовъ сводится къ тремъ основнымъ положеніямъ, которыя учеными комбинируются и варьируются различнымъ образомъ.

Первое изъ такихъ основныхъ положеній принадлежитъ Герб. Спенсеру (Основы психологіи, Спб. 1876).

По Спенсеру инстинктъ возникаетъ изъ рефлекторныхъ дѣйствій и по своей природѣ ничѣмъ отъ нихъ не отличается. Инстинктъ есть сложное отраженное дѣйствіе, вызванное не одиночнымъ внѣшнимъ впечатлѣніемъ, а комбинаціею такихъ впечатлѣній. Дѣйствія остаются инстинктивными до тѣхъ поръ, пока между ними и внѣшними воздѣйствіями существуютъ только опредѣленныя, такъ сказать *спеціальныя* отношенія. Какъ только нарушается такая опредѣленность отношеній, какъ только внѣшнія воздѣйствія или впечатлѣнія перестаютъ вызывать только спеціальныя психическія перемѣны, инстинктъ перестаетъ быть инстинктомъ и становится дѣйствіемъ разумнымъ. Возникаютъ

*) Взглядъ этотъ, очевидно, упраздняетъ самый вопросъ о генезисѣ инстинкта.

инстинкты изъ рефлексовъ независимо отъ естественнаго подбора, который можетъ играть либо второстепенную роль, либо не играть вовсе никакой роли.

Другое воззрѣніе, діаметрально противоположное, принадлежитъ Льюису (*Lewis. Problems of life and mind*). Онъ полагаетъ, что *всѣ* инстинкты первоначально были актами разумными и сознательными и представляютъ собою не болѣе какъ реградацію умственныхъ способностей. На разсмотрѣніи этого воззрѣнія мы, чтобы не повторяться, останавливаться не будемъ, такъ какъ встрѣтимъ его у Дарвина, который снабдилъ метафизическое ученіе Льюиса фактическими данными и внесъ въ него существенныя дополненія и поправки.

Наконецъ послѣднее воззрѣніе на генезисъ инстинкта принадлежитъ Дарвину («Происхожденіе видовъ»; «Происхожденіе человѣка», и др.) Онъ полагаетъ, что инстинкты могутъ получить начало:

а) или путемъ естественнаго подбора изъ дѣйствій, которыя никогда не были разумными *);

б) или возникать изъ дѣйствій, первоначально разумныхъ, которыя вслѣдствіе частаго ихъ повторенія переходятъ сначала въ привычки, потомъ въ дѣйствія автоматическія, и наконецъ превращаются въ инстинкты. (Ромэнсъ называетъ эту группу инстинктовъ вторичными.)

Эти два способа возникновенія инстинктовъ могутъ дѣйствовать и сообща: акты, первоначально произвольные, до своего превращенія въ дѣйствія инстинктивныя (какъ это происходитъ съ группою первичныхъ инстинктовъ), проходятъ стадію сознательныхъ произвольныхъ состояній. Очевидно, что такой смѣшанный способъ генезиса инстинктовъ не представляетъ собою ничего самостоятельнаго.

Таковы въ современной наукѣ основныя воззрѣнія на вопросъ. Мы встрѣчаемъ, разумѣется, болѣе или менѣе значительныя отъ нихъ уклоненія, но оригинальное въ этихъ уклоненіяхъ сводится или къ частностямъ второстепенной важности, или къ нѣскольکو иной комбинаціи уже высказанныхъ идей. Таково, напримѣръ,

*) Такіе инстинкты Ромэнсъ называетъ первичными. *Georges Romanes. L'évolution mentale chez les animaux, trad. franç. par le Dr. Henry C. de Varigny*, стр. 137 и слѣд.

возрѣніе Пуше *), который полагаетъ, что не нѣкоторые лишь инстинкты (вторичные) возникли изъ актовъ разумныхъ, какъ признаетъ Дарвинъ, а всѣ они первоначально были дѣйствіями разумными, какъ это полагаетъ Льюисъ. «Инстинктъ, самый сложный», читаемъ мы у автора, «есть собраніе (accumulation) очень простыхъ наслѣдственныхъ привычекъ, первоначальнымъ источникомъ которыхъ былъ разумъ».

Таково же ученіе о генезисѣ инстинкта у Ромэнса, который въ основныхъ чертахъ повторяетъ ученіе Дарвина. Онъ признаетъ тотъ же двойственный путь въ развитіи этихъ способностей,—инстинкты первичные и вторичные, а также и совмѣстный способъ образованія инстинктовъ. Особенность его ученія обуславливается лишь возрѣніемъ на природу инстинктовъ, которые Ромэнсъ считаетъ актами не бессознательными, какъ Дарвинъ и Уоллэсъ **), а сознательными.

Установивъ такимъ образомъ исходные пункты въ рѣшеніи вопроса, мы, очевидно, сводимъ нашу задачу къ тому, чтобы разсмотрѣть:

- 1) Доказано-ли, что инстинкты могутъ измѣняться безъ участія сознанія и разума?
- 2) Доказано-ли, что такія измѣненія могутъ наслѣдоваться и такимъ образомъ давать начало новымъ инстинктамъ?
- 3) Доказана-ли роль естественнаго подбора въ образованіи такого рода новыхъ инстинктовъ?

Какое бы рѣшеніе ни получили перечисленные нами вопросы, намъ въ виду изложенныхъ выше возрѣній ученыхъ предстоитъ рѣшить еще:

- 4) Доказано-ли, что инстинкты могутъ измѣняться подъ вліяніемъ разумныхъ волевыхъ импульсовъ?
- 5) Доказано-ли, что такіе разумные акты, измѣнивъ первоначальные инстинкты, переходятъ мало-по-малу въ привычки, и наконецъ превращаются въ новые инстинкты? Другими словами, доказано-ли, что инстинкты, если не всѣ, то извѣстная часть ихъ, суть не болѣе какъ пониженіе разумности?

Будемъ держаться указанной этими вопросами послѣдовательности при разсмотрѣніи имѣющагося у насъ матеріала.

*) *Pouchet*. L'insinct chez les insectes, Revue des deux Mondes, fevrier 1870.

**) Естественный подборъ, переводъ подъ редакціей Н. П. Вагнера.

I. Доказано-ли, что инстинкты могутъ измѣняться безъ участія сознанія и разума?

Измѣненіе инстинктовъ вообще составляетъ, по мнѣнію Дарвина, коренное условіе ихъ образованія. «Нѣкоторая степень ихъ измѣнчивости въ природномъ состояніи и наслѣдственность обнаружившихся измѣненій,—читаемъ мы, на примѣръ, на стр. 171 «Происхожденія видовъ»,—необходимы для того, чтобы надъ ними обнаружилось дѣйствіе естественнаго подбора»; и далѣе: «могу утвердительно сказать, что инстинкты несомнѣнно измѣнчивы» (стр. 172).

Какимъ образомъ измѣняются инстинкты безъ участія сознанія и разума?

На это Дарвинъ отвѣчаетъ: «Въ извѣстныхъ видахъ прокидывались странныя, совершенно особыя повадки, которыя могли бы, если бы оказались полезными, путемъ естественнаго подбора произвести совершенно новыя инстинкты» (стр. 172), при чемъ самое возникновеніе этихъ «совершенно особыхъ повадокъ» произошло въ силу причинъ, «которыя мы въ своемъ невѣдѣніи должны назвать случаемъ» (стр. 175).

А вотъ и факты, подтверждающіе справедливость сказаннаго, т.-е. доказывающіе, что инстинкты могутъ измѣняться независимо отъ участія разума. Дарвинъ сообщаетъ, на примѣръ, случаи, когда рабочіе шмели старались съѣсть яйца, отложенныя самкою ихъ собственной колоніи. Кукушки иногда кладутъ два яйца въ одно и то же чужое гнѣздо, что, разумѣется, въ концѣ концовъ приводитъ къ тому, что одинъ изъ птенцовъ выкидываетъ другого вонъ изъ гнѣзда *). Само собою понятно, что такое уклоненіе отъ обычнаго инстинкта кукушки-матери не могло входить въ ея разумные расчеты. Среди пчелъ нѣкоторыя дѣлаются мясоядными. Дрозды вида *Turdus viscivorus* обыкновенно употребляютъ глину для скрѣпленія частей гнѣзда, тогда какъ нѣкоторыя особи того же вида этого не дѣлаютъ (Romanes, стр. 179), и т. д., и т. д.

Всѣ эти факты, число которыхъ мы могли бы по произволу увеличить многими другими, удостовѣряютъ, что инстинкты у той или другой особи вида могутъ уклоняться отъ нормы безъ

*) *Ch. Darwin. Essai posthume sur l'instinct. (L'évolution mentale par G. Romanes).*

всякаго участія разума, а иногда и прямо вопреки его требованію.

II. *Могутъ-ли такія случайныя уклоненія быть наследственными?*

Многіе факты заставляютъ насъ и этотъ вопросъ рѣшать въ утвердительномъ смыслѣ. Приведу одинъ изъ нихъ. Ромэнсъ пишетъ (Ment. ev., стр. 184): «я слышалъ о слѣдующемъ фактѣ, рассказанномъ нѣсколько лѣтъ назадъ Дарвину докторомъ Геггинсомъ, членомъ Королевскаго Лондонскаго Общества».

«Я желаю сообщить вамъ,—пишетъ Геггинсъ Дарвину,—любопытный случай наследственной особенности разума. У меня есть англійскій догъ Кеплеръ, сынъ знаменитаго Турка отъ Венеры. Я взялъ къ себѣ эту собаку, когда ей было всего шесть недѣль прямо изъ конюшни, гдѣ она родилась. На первой же прогулкѣ со мной она обнаружила страхъ и пятилась, когда мы проходили мимо мясной лавки, которую она видѣла въ первый разъ въ жизни. Я скоро замѣтилъ, что у нея была сильнѣйшая антипатія къ мясникамъ и мяснымъ лавкамъ».

«Однажды, когда ей было шесть мѣсяцевъ, собака была взята для прогулки прислугой, отправившейся за покупками; на возвратномъ пути, недалеко отъ дома, нужно было проходить мимо мясной лавки; собака, находившаяся на шнуркѣ, легла на землю, и ни ласки, ни угрозы не могли заставить ее пройти мимо этой лавки. Она была слишкомъ тяжела, чтобы взять ее на руки, и такъ какъ при этомъ собралась вокругъ толпа, то прислуга должна была вернуться назадъ на разстояніи болѣе мили безъ собаки. Это случилось около двухъ лѣтъ тому назадъ. И теперь продолжается та же антипатія, но все-таки собака можетъ пройти ближе къ мясному ряду, нежели она это дѣлала прежде».

«Около двухъ мѣсяцевъ назадъ въ маленькой статьѣ о собакахъ г. Дина я увидѣлъ, что отецъ моей собаки, Турокъ, проявляетъ ту же странную антипатію. Я написалъ тогда г. Никольсу, прежнему хозяину Турка, прося его сообщить мнѣ все, что онъ знаетъ по этому поводу. Онъ отвѣчалъ мнѣ: „такая же антипатія существуетъ у Кинга, отца Турка, у самого Турка, у Пунча, сына Турка отъ Мечи, и у Париса, сына Турка отъ Юноны. Изъ нихъ Парисъ проявляетъ самую ярую антипатію; онъ едва рѣшается войти въ улицу, гдѣ есть мясная лавка, и, пройдя одну изъ нихъ, онъ убѣгаетъ. Когда мимо мѣста, гдѣ находятся эти

собаки, проѣзжаетъ съ своимъ товаромъ мальчикъ мясникъ, то онъ не смотря на то, что его не видятъ, готовы сорваться съ цѣпи. Одинъ разъ хозяинъ мясникъ, пожелавшій поглядѣть на Париса, пришелъ къ собственнику собаки, одѣтый какъ и всѣ другіе. Едва онъ взошелъ, какъ собака, хотя и запертая, пришла въ такое возбужденное состояніе, что нужно было ее посадить въ особую пристройку дома, а мясникъ долженъ былъ уйти, не выдавъ ея. Она же бросилась въ Гастингсѣ на одного джентльмена, входившаго въ отель. Хозяинъ со всевозможными извиненіями схватилъ собаку, сказавъ, что никогда съ ней ничего подобнаго не случалось, развѣ только и могло быть въ случаѣ, если бы пришелъ мясникъ. Оказалось, по признанію самого джентльмена, что онъ принадлежалъ къ этой именно профессіи).

Изъ этого примѣра мы видимъ, что „случайно прокидывающіяся безъ всякаго участія разума уклоненія“ въ инстинктѣ передаются по наслѣдству.

Послѣдній вопросъ:

III. *Доказана-ли роль естественнаго подбора въ образованіи такою рода инстинктовъ?*—какъ и предыдущіе—рѣшается утвердительно.

Вотъ что говоритъ Дарвинъ по этому поводу: «инстинкты такъ же важны для благосостоянія каждаго вида, какъ и черты его тѣлеснаго строенія. При измѣненныхъ условіяхъ жизни, по крайней мѣрѣ, возможно, чтобы легкія видоизмѣненія въ инстинктѣ принесли пользу виду, и если можно доказать, что инстинкты хоть сколько-нибудь измѣнчивы (а это доказано), то я не вижу ничего невѣроятнаго въ томъ, чтобы естественный подборъ сохранялъ и накапливалъ уклоненія въ инстинктѣ, въ той мѣрѣ, въ какой они полезны. Такимъ путемъ развиваются всѣ самыя сложные и дивныя инстинкты» («Происх. видовъ», стр. 170). А въ другомъ мѣстѣ (стр. 139) Дарвинъ прямо говоритъ, что инстинкты могутъ приобрѣтаться и видоизмѣняться путемъ естественнаго подбора.

Таковы отвѣты на первые три вопроса. Изъ нихъ видно, что инстинкты возникаютъ изъ рефлексовъ путемъ «случайныхъ уклоненій», наслѣдуемыхъ потомствомъ и закрѣпляемыхъ за видомъ, въ случаѣ своей полезности, подборомъ родичей.

Ученіе Дарвина-Ромэнса такимъ образомъ въ своихъ главнѣйшихъ чертахъ—въ той его части, разумѣется, въ которой

рѣчь идетъ о такъ называемыхъ «первичныхъ инстинктахъ»,—сходится съ ученіемъ Спенсера. Всѣ они одинаково признаютъ, что инстинкты эти могутъ возникать и развиваться безъ участія разума и воли; всѣ они наконецъ признаютъ, что въ образованіи инстинктовъ играетъ роль и подборъ родичей. То различіе, которое здѣсь существуетъ между ними, на самомъ дѣлѣ гораздо менѣе значительно, чѣмъ это полагаетъ Ромэнсъ, при чемъ, теоретически разсуждая, едва-ли Спенсеръ не ближе къ истинѣ, чѣмъ Дарвинъ и Ромэнсъ. Дѣло въ томъ, что и тотъ и другой должны признать, и признаютъ на самомъ дѣлѣ, что инстинкты возникаютъ, а иногда и развиваются до извѣстныхъ предѣловъ, безъ всякаго отношенія къ подбору,—что именно и утверждаетъ Спенсеръ. Другое дѣло инстинктъ, окончательно сформировавшійся и прочно закрѣпленный за данной группой животныхъ. Такое явленіе едва-ли можетъ имѣть мѣсто независимо отъ подбора, но возникновеніе инстинкта съ одной стороны и его укрѣпленіе за видомъ съ другой, разумѣется, не одно и то же. Естественный подборъ можетъ устранить возникающій инстинктъ, если онъ окажется вреднымъ, но не можетъ, очевидно, помѣшать самому его генезису. Впрочемъ, это уже частности, на которыхъ останавливаться здѣсь мы не будемъ. Суть въ томъ, что генезисъ инстинктовъ, возникшихъ безъ участія разума и вообще способомъ, совершенно аналогичнымъ тому, какимъ возникаютъ новые видовые признаки вообще,—признается возможнымъ какъ Спенсеромъ, такъ и дарвиновской школой натуралистовъ.

Это ученіе составляетъ базисъ всей зоопсихологіи, ея исходный пунктъ и краеугольный камень, а вмѣстѣ съ тѣмъ и такое ученіе, противъ котораго возражать на основаніи однихъ только общихъ соображеній невозможно: въ защиту этого ученія стоитъ цѣлая группа фактовъ и заключеній, которая приведена величайшимъ изъ натуралистовъ нашего вѣка и положена имъ въ основу теории происхожденія видовъ; вся она служитъ подтвержденіемъ справедливости и даннаго ученія о томъ, что инстинкты могутъ развиваться, и дѣйствительно развиваются, путемъ медленнаго накопленія мелкихъ и полезныхъ уклоненій: сложные—изъ простыхъ, простые—изъ простѣйшихъ.

Здѣсь не лишнее отмѣтить, что указанное ученіе представляетъ собою одинъ изъ тѣхъ результатовъ, которые *добыты и уста-*

новлены не путемъ субъективнаго метода разработки вопросовъ зоопсихологіи, который здѣсь ни на минуту не нашель себѣ приложенія *), а исключительно методомъ объективнымъ. Ученіе это вытекаетъ частью изъ данныхъ, добытыхъ физиологіей, частью изъ того строго научнаго метода изученія явленій морфологіи, который привель Дарвина къ его знаменитой теоріи. Сравнивая инстинкты особей одного и того же вида между собою, названный ученый констатируетъ ихъ способность измѣняться; установивъ фактъ такой же важности для организма его инстинктовъ, какъ и чертъ его тѣлеснаго строенія, онъ доказываетъ важность и значеніе подбора въ образованіи новыхъ инстинктовъ и т. д.

Я не стану поэтому долъше останавливаться на разсмотрѣніи этой части ученія Дарвина-Ромэнса и отсылаю желающихъ ознакомиться съ подробностями непосредственно къ самимъ источникамъ. Отмѣчу, кстати, что взглядъ на возникновеніе инстинкта путемъ случайныхъ уклоненій безъ всякаго участія разума, уклоненій, которыя подборъ сохраняетъ и накопляетъ въ случаѣ ихъ полезности, — оказывается преобладающимъ въ первой, бесспорно лучшей работѣ Дарвина «Происхожденіе видовъ»; сознательной дѣятельности въ образованіи инстинктовъ отводится все большая и большая роль въ его послѣдующихъ изслѣдованіяхъ: «Происхожденіе человѣка» и др.

Обращаясь къ другой части ученія о генезисѣ инстинктовъ, — къ ученію о томъ, что *инстинкты могутъ получить начало отъ дѣйствій разумныхъ*, какъ это исключительно признавалъ Льюисъ и какъ это въ извѣстной мѣрѣ признаютъ Дарвинъ-Ромэнсъ для своихъ «вторичныхъ инстинктовъ», мы прежде всего видимъ, что матеріаль, который положенъ въ основу ученія, и его обработка представляютъ результатъ не объективнаго, а субъективнаго метода. Выводы и заключенія изъ каждаго даннаго

*) Подъ субъективнымъ методомъ изученія вопросовъ зоопсихологіи я разумю такую оцѣнку относящихся сюда явленій, которая основывается исключительно на аналогіи ихъ съ соотвѣтствующими явленіями въ дѣятельности человѣка. Подъ объективнымъ методомъ, наоборотъ, я разумю такую оцѣнку психическихъ актовъ животнаго, которая производится независимо отъ аналогіи съ дѣятельностью человѣка и основывается на сравнительномъ изученіи явленій у цѣлага ряда родственныхъ формъ въ связи съ биологическими законами, съ которыми они — эти явленія — болѣе или менѣе тѣсно связаны.

біологическаго явленія пестрятъ такимъ разнообразіемъ, которое само говоритъ о сомнительности этихъ выводовъ и заключеній. Если акты, первоначально разумные, переходятъ мало-по-малу въ привычку, становятся автоматическими и наконецъ превращаются въ инстинкты, то отсюда само собою слѣдуетъ, что намъ предстоитъ, во-первыхъ, выяснить значеніе термина «привычки» и опредѣлить отличіе этихъ психическихъ способностей отъ инстинктовъ, а затѣмъ, во-вторыхъ, отвѣтить на оставшіеся (изъ поставленныхъ выше—4-й и 5-й) нерѣшенными вопросы.

Подъ «привычкой» послѣ Дарвина стали разумѣть нѣчто не совсѣмъ точно опредѣленное. Съ одной стороны, указывая на отличіе привычки отъ инстинкта, Дарвинъ говоритъ, между прочимъ, что эти способности совершенно различаются по своему происхожденію. Въ то время какъ инстинктивное дѣйствіе, будучи актомъ наслѣдственнымъ, совершается животнымъ, особенно очень молодымъ, безъ всякаго предварительнаго опыта, многими особями одинаковымъ способомъ и безъ всякаго знанія о цѣли этого дѣйствія,—привычка сначала была дѣйствіемъ произвольнымъ, т.-е. такимъ, которое совершалось при участіи сознанія и воли, или по крайней мѣрѣ, если первоначально дѣйствіе было безсознательнымъ, то потомъ, прежде чѣмъ перейти въ инстинктъ, оно было произвольнымъ.

Съ другой стороны, Дарвинъ ставитъ, напр., время цвѣтенія растений, перенесенныхъ изъ одного климата въ другой, въ прямую зависимость отъ процессовъ, которые онъ называетъ тѣмъ же терминомъ *привычки*. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, доказано-ли Семперомъ и его послѣдователями вліяніе среды на организмы въ томъ объемѣ, въ какомъ это предполагаетъ названный авторъ, или въ другомъ, болѣе ограниченномъ объемѣ, признавая даже это ученіе вовсе не доказаннымъ,—что, однако, будетъ несправедливымъ,—едва-ли возможно однимъ и тѣмъ же терминомъ обозначать съ одной стороны дѣйствія, которыя сначала были сознательными, а съ другой—процессы, претерпѣваемые растеніемъ при его акклиматизаціи въ новомъ климатѣ. Не буду останавливаться далѣе на этой сторонѣ предмета, скажу лишь, что я подъ терминомъ привычекъ буду разумѣть исключительно только ту категорію первоначально разумныхъ волевыхъ дѣйствій, которыя, по мнѣнію Дарвина и его послѣдователей, въ концѣ концовъ могутъ привести къ образованію инстинктовъ.

Остальные случаи (какъ цвѣтеніе растенія и проч.) лежатъ за предѣлами вопроса.

Кромѣ своего происхожденія привычки отличаются отъ инстинктовъ еще тѣмъ, что послѣдніе всегда наслѣдственны, а привычки, по ученію Дарвина, иногда могутъ и не наслѣдоваться.

Такимъ образомъ Дарвинъ проводитъ между инстинктами и тою группою привычекъ, которая я буду имѣть здѣсь въ виду, опредѣленную границу и не одинъ разъ настаиваетъ на томъ, что «привычка и инстинктъ далеко не одно и то же, какъ это думалъ Кювье и вслѣдъ за нимъ многіе натуралисты» *).

Установивъ такое различіе инстинктовъ отъ привычекъ и такимъ образомъ опредѣливши то значеніе термина, въ какомъ мы будемъ принимать его въ дальнѣйшемъ изложеніи, обратимся къ стоящимъ на очереди вопросамъ и къ оцѣнкѣ того фактического матеріала, который положенъ въ основу ученія.

Можетъ-ли разумъ вліять на инстинкты и произвольно измѣнять ихъ въ зависимости отъ тѣхъ или другихъ условій?

Послѣдователи Дарвина утверждаютъ, что могутъ, и приводятъ рядъ фактовъ, которые должны доказать справедливость такого утвержденія. Вотъ, между прочимъ, факты, выставленные Ромэнсомъ. Гусеница дѣлаетъ предъ своимъ превращеніемъ въ куколку небольшую площадку изъ шелковистыхъ нитей и подвѣшивается къ ней, но будучи помѣщена въ коробку, покрытую кисеей и не имѣя надобности въ своей работѣ, не дѣлаетъ площадки изъ шелковинокъ, а прямо подвѣшивается къ кисеѣ, которая ей замѣняетъ собственную ткань. Фактъ заимствованъ

*) Эта ссылка на Кювье представляется мнѣ не вполне точною: ученіе Фр. Кювье («Sur l'instinct». Dictionnaire des Scien. natur. Vol XXIII, и «Sur l'habitude», *ibid.* Vol. X) тѣмъ именно и отличается отъ ученія Кондильяка (Traité des animaux, ч. II, гл. 5), что послѣдній сравниваетъ инстинктъ съ привычками *по ихъ началу*, которое считаетъ общимъ для тѣхъ и другихъ, тогда какъ Кювье сравниваетъ ихъ *несмотря на различіе ихъ началъ*, и потому только, что однажды привычка сдѣлана, все происходитъ какъ бы по инстинкту, т.-е. безъ участія ума. «Привычка, говоритъ Кювье, *устанавливаетъ* между нашими органами съ одной стороны и нашими наклонностями, нуждами, желаніями, мыслями—съ другой—такую непосредственную зависимость, что посредство нашего духа становится бесполезнымъ; если предположить, что эта зависимость существуетъ отъ природы, то явленія инстинкта были бы объяснены. Эти два разряда явленій, присовокупляеть онъ, могли бы до того перемѣшаться, что посредствомъ привычки можно было бы производить инстинкты».

изъ Kirby и Spence (Ment. ev., стр. 199). Этотъ фактъ не даетъ однако никакого основанія для того вывода, который изъ него хочеть сдѣлать Ромэнсъ. Дѣло въ томъ, что гусеницы бабочекъ, какъ и пауки, не всегда дѣлають свои постройки изъ нитей паутины въ одинаковомъ объемѣ и одинаковой плотности. Различія бывають иногда весьма значительны и обусловливаются частью запасомъ нужнаго матеріала, частью нѣкоторыми другими условіями, отнюдь не нуждающимися въ умственныхъ способностяхъ животного. Я не одинъ разъ имѣлъ случай видѣть гусеницъ, дѣлающихъ себѣ на кисеѣ, т.-е. въ мѣстѣ, гдѣ это бесполезно, плотныя и большія подстилки, а съ другой стороны тамъ, гдѣ въ такихъ подстилкахъ была надобность, онѣ оказывались въ такой степени бѣдными, что гусеницы едва не обрывались дождемъ и вѣтромъ.

Фактъ, сообщаемый Керби, въ крайнемъ случаѣ—не болѣе какъ одно изъ уклоненій въ инстинктѣ, которыя при внимательномъ ихъ изученіи могутъ быть констатированы очень часто, при чемъ уклоненія эти могутъ быть и въ сторону, которая намъ *кажется* вполне цѣлесообразною (таковъ именно случай Керби), и въ сторону противоположную, т.-е. *кажущуюся* намъ не цѣлесообразной.

Еще примѣръ изъ того же источника.

Шмели, будучи заперты и поставлены въ невозможность достать себѣ мохъ для покрывки гнѣзда, выдергивали нити изъ куска положенной имъ матеріи, которыя они сваливали ногами въ войлочную массу, и употребляли ее вмѣсто моха (Romanes, стр. 206).

Этотъ фактъ, очевидно, давалъ бы право дѣлать изъ него тотъ выводъ, который дѣлаеть Ромэнсъ (способность въ случаѣ новыхъ условій среды пользоваться разумомъ и при его содѣйствіи измѣнять инстинктъ), только въ такомъ случаѣ, если бы шмели на свободѣ дѣлали гнѣзда изъ мха, какъ это даетъ основаніе предполагать текстъ, и если бы ничего подобнаго тому, что они сдѣлали въ неволѣ, они не продѣлывали на свободѣ. Ни того, ни другого однако нѣтъ на самомъ дѣлѣ. Гнѣзда шмелей и *на свободѣ* вовсе не дѣлаются только изъ одного мха; животное употребляетъ для этого различный, такъ-сказать подручный матеріалъ: на гумнѣ—мелкія соломенки, въ садахъ—тонкую сухую траву, которую имъ не рѣдко приходится или вырывать, или вытаскивать изъ покрывающей ее массы предметовъ, и т. д. Другими словами, описанная Ромэнсомъ работа ихъ въ неволѣ съ точки зрѣнія зоопсихологіи не представляетъ ровно

ничего новаго, ничего такого, что можно было бы назвать актомъ разумнымъ и не отнести всецѣло на долю того же инстинкта, которымъ руководятся, напримѣръ, осы и другія насѣкомыя при постройкахъ своихъ сложныхъ гнѣздъ.

Если мы посадимъ *Agelena labyrinthica* въ такое помѣщеніе, въ которомъ будутъ находиться только сухія листья, то гнѣздо этого паука будетъ имѣть видъ, совершенно не похожій на тотъ, который имѣетъ оно на свободѣ. Изъ этого однако отнюдь не слѣдуетъ, чтобы этотъ паукъ изобрѣталъ нѣчто новое въ зависимости отъ новыхъ условій, какъ это утверждаютъ нѣкоторые арахнологи. При ближайшемъ изученіи явленія оказывается, что и на свободѣ составъ гнѣзда у этого паука не всегда одинаковъ и слагается частью изъ кусочковъ земли, частью изъ большей или меньшей величины сухихъ кусочковъ растеній.

Разсматривая сотни гнѣздъ этихъ пауковъ на свободѣ и дѣлая соотвѣтствующіе опыты въ неволѣ, я считаю себя въ правѣ утверждать, что *никогда* ничего новаго въ неволѣ паукомъ не производится, и всѣ описываемые авторами случаи являются или только кажущимися, какъ въ случаѣ съ *Agelena labyrinthica*, или оказываются просто невѣрными наблюденіями.

Такое безусловно невѣрное наблюденіе приводится между прочимъ Ромэнсомъ въ качествѣ аргумента, имѣющаго подтвердить способность пауковъ замѣнять въ случаѣ надобности свои инстинкты дѣйствіями сознательными, которыя потомъ, въ случаѣ полезности, могутъ обычнымъ порядкомъ превратиться въ инстинктъ.

Докторъ Личъ (Leech) наблюдалъ, какъ одинъ паукъ, потерявъ пять ногъ и возстановивъ ихъ послѣ линьки въ менѣе, чѣмъ прежде, развитомъ состояніи, превратился изъ *Sedentaria* и ткача, какимъ былъ до этого времени, въ бродячаго паука-охотника, т.-е. измѣнилъ цѣлую серію однихъ инстинктовъ на другіе (стр. 28).

Если бы такой фактъ дѣйствительно имѣлъ мѣсто, то его убѣдительность, а потому и его значеніе были бы дѣйствительно огромны. Не даромъ объ немъ упоминають десятки авторовъ, раздѣляющихъ воззрѣніе на участіе разума въ образованіи инстинктовъ.

Къ сожалѣнію ни Ромэнсу, ни другимъ авторамъ, очевидно, не попались подъ руку сдѣланные послѣ Лича опыты Гейнкена (*Zool. Magaz.* т. 5, стр. 428), который *доказалъ*, что паукъ съ потерюю ногъ индустріи своей не мѣняетъ; не попадалось также свидѣтельства по вопросамъ біологіи такого авторитетнаго

арахнолога, какъ Валькенэръ (Histoire Naturelle des Insectes. Aptères), который положительно утверждаетъ, что «тѣчи» ни при какихъ обстоятельствахъ не могутъ измѣнять своего инстинкта и сдѣлаться «охотниками». Я имѣлъ случай провѣрить это наблюдение и надъ представителями сем. Epeiridae, и надъ представителями сем. Theridiidae и рѣшительно удостовѣряю, что приводимое Ромэнсомъ сообщеніе Лича представляетъ сплошную ошибку.

Число такихъ фактовъ можно было бы увеличить по желанію. Всѣ они при ближайшемъ изученіи явленія оказываются или безусловно невѣрно сдѣланными наблюденіями, или наблюденіями незаконченными, отнюдь не дающими права дѣлать изъ нихъ тѣ заключенія, которыя дѣлаются авторами.

Въ виду сказаннаго я считаю положеніе о томъ, что разумъ по произволу можетъ въ случаѣ надобности измѣнять инстинкты,— не доказаннымъ.

Допустимъ однако, что я ошибаюсь, что разумъ можетъ измѣнить инстинктъ,—посмотримъ, доказано-ли, что такое измѣненіе можетъ, передаваясь по наслѣдству, превратиться въ привычку и въ концѣ концовъ дать начало новому инстинкту?

Нѣкоторые инстинкты, говоритъ Дарвинъ, развиваются при участіи разума такимъ путемъ: упражненіе умственныхъ способностей особи въ силу тѣхъ или иныхъ условій, *накопленіе индивидуальной опыта и заимствованіе чужихъ въ этомъ отношеніи пріобрѣтеній чрезъ подражаніе* дѣлало эти умственные способности болѣе и болѣе сильными. *Первоначально сознательныя дѣйствія переходили въ привычку, благопріобрѣтенное передавалось по наслѣдству*, и такимъ образомъ появлялся новый инстинктъ. Нижеслѣдующіе факты выясняютъ и, по мнѣнію Дарвина, подтверждаютъ сказанное.

Извѣстно, что птицы острововъ, никогда не видавшія человѣка, сначала его не боятся, а потомъ инстинктивно его избѣгаютъ.

Дарвинъ такъ объясняетъ это явленіе: *обдуманная дѣйствія*, которыми онъ считаетъ первыя попытки дикихъ птицъ избѣгать человѣка, «будучи повторяемы нѣсколькими поколѣніями, превращаются наконецъ изъ привычекъ въ инстинктъ».

Вейсманъ, стяжавшій себѣ заслуженную извѣстность ученіемъ о наслѣдственности, даетъ, однако, этому факту совершенно иное объясненіе. Онъ полагаетъ, что между птицами, о которыхъ идетъ рѣчь, существовали особи, отъ природы одаренныя различною степенью пугливости. Съ появленіемъ человѣка на-

чинается истребленіе птицъ, при чемъ менѣе пугливыя отъ природы истребляются съ большею успѣшностью, а болѣе пугливыя оставляютъ потомство. Другими словами, указываемый Дарвиномъ фактъ объясняется отнюдь не образованіемъ съ появленіемъ чловѣка новаго инстинкта у дикихъ островныхъ птицъ путемъ разумной дѣятельности, подражанія и передачей по наслѣдству благопріобрѣтеннаго, а просто переживаніемъ особей, наиболѣе одаренныхъ чувствомъ осторожности. Какое же изъ этихъ двухъ возрѣній на дѣло ближе къ истинѣ?

Возрѣніе Вейсмана, вытекаая непосредственно изъ ученія Дарвина о естественномъ подборѣ и борьбѣ за существованіе, ни въ одномъ моментѣ не нуждается въ предположеніяхъ субъективнаго характера и въ догадкахъ, ни на чемъ не основанныхъ. Что птицы одного вида, равно какъ и представители всякаго другого вида животныхъ, обладаютъ не тождественными психологическими способностями,—это признаетъ и Дарвинъ, это доказывается и безчисленнымъ числомъ фактовъ, изученныхъ методомъ объективнымъ. Что такія уклоненія и особенности наслѣдственны,—объ этомъ было сказано выше. Дѣло такимъ образомъ оказывается совершенно простымъ: инстинктъ островныхъ птицъ измѣняется согласно тѣмъ самымъ законамъ, которые Дарвинъ кладетъ въ основу своего ученія о генезисѣ той части инстинктовъ, которые Ромэнсъ называетъ первичными, и не нуждается ни въ какихъ дополнительныхъ соображеніяхъ.

Инымъ выходитъ объясненіе Дарвина. Слѣдуя его возрѣнію на дѣло, мы должны признать доказаннымъ во 1-хъ, что тѣ многія островныя птицы, которыя выказывали недовѣріе къ чловѣку,—поступили обдуманно; далѣе во 2-хъ, что обдуманнымъ дѣйствіямъ однѣхъ другія начали подражать; далѣе въ 3-хъ, что такія обдуманныя дѣйствія перешли наконецъ въ привычку; въ 4-хъ, что привычка эта оказалась одною изъ тѣхъ, которыя наслѣдуются (выше было сказано, что Дарвинъ считаетъ не всѣ привычки способными передаваться по наслѣдству); въ 5-хъ, что онѣ, передаваясь изъ поколѣнія въ поколѣніе, превратились наконецъ въ инстинкты.

Такимъ образомъ, для того чтобы объяснить измѣненіе инстинкта островныхъ птицъ тѣмъ путемъ, которымъ это дѣлаетъ Дарвинъ, потребовалось пять положеній, изъ которыхъ ни одно не можетъ считаться установленнымъ строго-научно. Я полагаю въ виду сказаннаго, что приводимый Дарвиномъ примѣръ дока-

зываетъ прежде всего, что въ изысканіи другого способа возникновенія инстинктовъ, кромѣ указаннаго имъ для группы первичныхъ инстинктовъ, нѣтъ надобности.

Другой фактъ: Дарвинъ говоритъ, что молодые цыплята совершенно утратили страхъ передъ собаками и кошками (который у нихъ первоначально былъ) *въ силу насльдственной привычки*. Въ справедливости такого объясненія можно сомнѣваться по тѣмъ же соображеніямъ, которыя только что были указаны. Привычка здѣсь могла не имѣть, а вѣроятно и не имѣла мѣста; явленіе могло обусловливаться только однимъ подборомъ. Въ сущности мы имѣемъ здѣсь случай совершенно аналогичный съ тѣмъ, который нами только что былъ разобранъ. Вся разница лишь въ томъ, что у островныхъ птицъ не одинаковое у особей вида чувство осторожности привело путемъ подбора къ тому, что съ появленіемъ человѣка менѣе осторожныя погибли, а болѣе осторожныя уцѣлѣли, тогда какъ здѣсь наоборотъ: болѣе осторожныя истреблялись человѣкомъ, а менѣе осторожныя сохранялись имъ. Что дѣло шло дѣйствительно такимъ, а не инымъ образомъ, удостовѣряютъ факты изъ акклиматизаціи фазановъ въ наши дни. Любители, которые разводятъ кавказскихъ фазановъ и въ клѣткахъ, и на дворѣ съ другими домашними птицами, отлично знаютъ, что молодые не одинаково пугливы и что самыя пугливыя почти всегда бываютъ жертвою этой пугливости, даже если хозяинъ и не уничтожаетъ ихъ самъ, подбирая наиболѣе ручныхъ, какъ наиболѣе подходящихъ для дѣла. Въ виду этого та же аргументація, которая была сдѣлана Вейсманомъ по вопросу объ островныхъ птицахъ, имѣетъ мѣсто и здѣсь, а потому не повторяя ея еще разъ, я ограничусь приведеніемъ того же вывода: что насльдственная привычка, какъ факторъ новаго инстинкта, указываемымъ примѣромъ не доказывается, такъ какъ сказанный фактъ безъ всякихъ натяжекъ объясняется данными одного подбора родичей.

Для подтвержденія идеи о способности высшихъ животныхъ выработать новые инстинкты указаннымъ путемъ при посредствѣ разума не рѣдко приводятъ наблюденія Пуше надъ усовершенствованіемъ гнѣздъ ласточками. Фактъ этотъ цитируется многими натуралистами, а въ томъ числѣ и Ромэнсомъ.

В. Вагнеръ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Законъ перцепціи.

III. Дальнѣйшія ступени перцепціи.

Въ предыдущемъ было выяснено, что „толчокъ въ сознаниі“ есть первая ступень въ воспріятіи всякаго раздраженія, и что эта стадія перцепціи дана въ мускульной реакціи. Согласно вышесказанному закону, за этой первой стадіей должны слѣдовать дальнѣйшія, и именно въ сознаниі должны явиться ощущенія все болѣе и болѣе частнаго, дифференцированнаго характера. Такъ напр., если на первой стадіи слуховое раздраженіе воспринимается какъ безкачественный толчокъ въ сознаниі, то на второй является сознаниі, что это *какое-то слуховое* раздраженіе, а на третьей, что это слуховое раздраженіе *такого-то опредѣленнаго тона*.

Очевидно, что правильность такого утвержденія можно доказать тоже измѣреніемъ психометрическихъ временъ. Именно это измѣреніе должно показать, что время реакціи постѣпенно увеличивается по мѣрѣ того, какъ мы будемъ ставить себѣ задачей воспринимать и сознавать все болѣе и болѣе частныя качества даннаго раздраженія. Полученіе реакціи съ такихъ все болѣе и болѣе высокихъ ступеней перцепціи вполне возможно произвести съ полною точностью, и именно благодаря цѣлесообразному субъективному и объективному устройству опыта.

Субъективное приспособленіе опыта состоитъ въ томъ, что реагентъ заранѣе готовится свое вниманіе къ воспріятію именно той ступени перцепціи, продолжительность которой въ данномъ случаѣ желаютъ измѣрить. Это приготовленіе вниманія состоитъ въ томъ, что въ сознаниі держится соотвѣтственное представленіе. Такъ напримѣръ, если я желаю получить реакцію со слухового раздраженія, какъ слухового *вообще*, то я заранѣе думаю именно о такомъ *вообще слуховомъ* ощущеніи,

держу въ сознаниі его образъ. Если же я долженъ получить реакцію отъ слухового раздраженія, какъ имѣющаго *извѣстный тонъ*, то я заранѣе думаю и ожидаю именно этотъ тонъ. Въ обоихъ случаяхъ двигательная реакція возникаетъ именно въ тотъ моментъ, когда внѣшнее раздраженіе, восходя по перцепціоннымъ ступенямъ, достигаетъ той ступени, на которой я держу свое вниманіе, и ассимилируется съ этимъ заранѣе приготовленнымъ образомъ. Этотъ процессъ мы можемъ сравнить съ тѣмъ процессомъ, помощью котораго астрономъ опредѣляетъ время прохожденія звѣздъ черезъ извѣстный меридіанъ, заранѣе устанавливая свою трубу въ плоскости этого меридіана и ожидая, пока звѣзда появится въ полѣ телескопа. То же дѣлаемъ и мы, заранѣе устанавливая наше вниманіе на высотѣ измѣряемой ступени перцепціоннаго восхожденія внѣшняго раздраженія: въ тотъ моментъ, когда перцепціонно восходящее впечатлѣніе достигаетъ уровня нашего телескопическаго вниманія, происходитъ реакція *).

Что касается *объективнаго* приспособленія опыта, то оно должно состоять въ томъ, чтобы объективно гарантировать намъ, что данная реакція произошла именно на требуемой ступени перцепции, а не на какой-нибудь низшей. Гарантировать отъ реакціи съ болѣе высокой, чѣмъ требовалось, ступени—нѣтъ нужды: всѣми опытами реакціи реагентъ пріучается производить ее возможно скорѣе; если же встрѣчаются случайныя задержки въ реакціи, то онѣ совершенно очевидны и субъективны, а потому устраняются немедленно еще во время эксперимента, по указанію со стороны реагента. Но предупредить появленіе слишкомъ скорыхъ реакцій, т. е. реакцій со ступеней перцепціи низшихъ, чѣмъ изслѣдуемая въ каждомъ данномъ случаѣ, совершенно необходимо. Для этого въ рядъ раздраженій, на которыя мы должны реагировать (такъ называемыхъ главныхъ), вводятся по временамъ, но безъ опредѣленнаго порядка раздраженія *контрольныя*, на которыя мы должны *не* реагировать. Цѣлесообразно выбирая такія контрольныя раздраженія, возможно заставить реагента сдѣлать реакціи никакъ не ниже извѣстной ступени перцепціи. Положимъ, на примѣръ, мы желаемъ получить реакцію со ступени слухового раздраженія, сознаваемаго какъ слуховое вообще; въ такомъ слу-

*) Читатель не приметъ этихъ словъ въ смыслъ гербартіанской механики представленій: мы имѣли здѣсь въ виду только сравненіе.

чаѣ возьмемъ контрольнымъ раздраженіемъ, напимѣръ, осязательное: очевидно, что если бы реагентъ сталь реагировать на слуховое раздраженіе, какъ на простой толчокъ въ сознаніи, онъ не могъ бы отличать этого толчка, получаемаго черезъ осязательное раздраженіе, и слѣдовательно, явились бы невольно реакціи не только съ главныхъ раздраженій, но и съ контрольныхъ. Или положимъ, что мы желаемъ получить реакціи со ступени слухового воспріятія, какъ имѣющаго опредѣленный качественный характеръ (третья ступень); тогда мы беремъ контрольными раздраженіями не только осязательное, но еще и слуховое, только другого, отличнаго отъ главнаго, качественного характера: для того, чтобы не смѣшать главнаго раздраженія съ такимъ контрольнымъ слуховымъ реагентъ, очевидно, долженъ воспринять главное слуховое раздраженіе не только какъ вообще слуховое, но и въ его специфическомъ качествѣ.

Помощью такого метода *) мы получили, въ примѣненіи къ осязательнымъ и слуховымъ раздраженіемъ, слѣдующія величины. Слуховыя раздраженія были двоякаго рода: непрерывныя, состоявшія въ одномъ ударѣ электрическаго молоточка, и прерывистыя — въ быстро слѣдующихъ одинъ за другимъ ударахъ.

*) Какъ легко замѣтитъ читатель, нашъ методъ въ сущности одинаковъ съ *методомъ С Дондерса*, помощью котораго онъ думалъ опредѣлить времена отличенія одного раздраженія отъ другого (*Archiv für Anatomie und Physiol.* 1868), противъ чего возражалъ Вундтъ (*Physiol. Psychol.*, II³, 323). Но и мнѣніе Дондерса и критика Вундта кажутся намъ одинаково ошибочными или во всякомъ случаѣ не примѣнимыми въ тѣхъ условіяхъ, въ которыхъ мы экспериментировали. Ошибочно мнѣніе Дондерса, будто такимъ методомъ можно получить время различенія, ибо реакція производится здѣсь лишь въ томъ случаѣ, когда получаемое раздраженіе *одинаково* съ ожидаемымъ; если же оно отлично, т. е. если мы воспринимаемъ контрольное раздраженіе, то мы не будемъ реагировать; иначе говоря, реакція происходитъ въ случаяхъ *отождествленія*, а не въ случаяхъ отличенія (какъ мы покажемъ ниже, эти два процесса не одинаково первоначальны). Возраженіе Вундта, что при реагированіи по *методу С Дондерса* мы имѣемъ не только время различенія, но даже время выбора (между совершеніемъ и несовершеніемъ движенія), или равно примѣнимо ко всѣмъ вообще методамъ реакціи (и въ такомъ случаѣ не вліяетъ на относительныя времена), или, — если оно имѣетъ, какъ то желаетъ Вундтъ, специальную силу противъ дондерсовскаго метода, — основано на томъ же недоразумѣніи, благодаря которому самъ Дондерсъ считалъ свой методъ за методъ различенія.

Таблица IV.

На какое главное впечатлѣніе реагируютъ	Контрольные раздраженія.	Данные отдѣльныхъ рядовъ опытовъ.						Среднія.
Слуховое вообще.	Осязательное	171(19)	210(15)	191(8)	200(9)	187(22)	192(16)	
Осязательное вообще.	Слуховое . .	155(6)	227(16)	197(10)	199(19)	192(9)	194(12)	
Слуховое непрерывное.	Осязательное и слухов. прерывистое. . .	244(20)	237(20)	265(14)	238(19)	—	246(18)	
Слуховое прерывистое.	Осязательное и слухов. непрерывное. .	317(18)	245(40)	295(34)	307(22)	285(26)	290(28)	
Осязательное вообще.	Два слухов.: прерывистое и непрерывн.	177(16)	197(14)	199(10)	—	—	191(13)	

Внимательное разсмотрѣніе данныхъ этой таблицы сразу даетъ намъ полное подтвержденіе предлагаемой теоріи.

1. Время воспріятія слухового раздраженія, какъ слухового вообще (въ его отличіи отъ осязательнаго), больше (на 40), чѣмъ время простой мускульной реакціи на слуховое раздраженіе (см. табл. I), но меньше (на 54), чѣмъ время воспріятія слухового раздраженія въ его особенной формѣ (въ отличіи отъ другого слухового же); иначе говоря, процессъ перцепціи слухового раздраженія послѣдовательно протекаетъ три ступени:

а) слуховое раздраженіе сознается какъ раздраженіе вообще, какъ простой толчокъ въ сознаніи, и еще не отличается отъ раздраженія осязательнаго (см. табл. III). Продолжительность такой (мускульной) реакціи=152 тысячныхъ секунды;

б) слуховое раздраженіе сознается какъ слуховое вообще (напримѣръ, отличается отъ раздраженія осязательнаго), но еще не сознается въ отличіи отъ другихъ слуховыхъ же раздраженій. Продолжительность реакціи=192;

в) слуховое раздраженіе сознается въ своихъ наиболѣе частныхъ качествахъ (отличается не только отъ ошущеній диспаратныхъ, но и отъ прочихъ слуховыхъ же). Продолжительность реакціи равна при этомъ 246.

Иначе говоря, процессъ перцепціи слухового раздраженія, дѣйствительно, состоитъ въ послѣдовательной смѣнѣ все болѣе и болѣе частныхъ, дифференцированныхъ состояній сознанія, что и требовалось доказать.

2. Въ опытахъ этой таблицы мы сравниваемъ не просто время воспріятія слухового раздраженія въ его отличіи отъ раздраженія осязательнаго — съ временемъ воспріятія слухового раздраженія въ его отличіи отъ слухового же, но съ временемъ воспріятія слухового раздраженія въ его отличіи отъ слухового же и отъ осязательнаго. Это усложненіе, хотя оно необходимо для полной доказательности нашихъ выводовъ *), можетъ показаться подозрительнымъ. Оно именно подозрительно потому, что такимъ образомъ мы сравниваемъ время воспріятія ощущенія А, въ его отличіи отъ ощущенія В, съ временемъ воспріятія ощущенія А, въ его отличіи отъ ощущенія В и С. Бóльшая продолжительность этого второго типа реакцій, —возразятъ намъ,—зависитъ все не отъ слѣдующей ступени вашей предполагаемой перцепціи, а просто отъ числа отличаемыхъ раздраженій. Что касается вообще вліянія числа отличаемыхъ ощущеній на время воспріятія одного изъ нихъ, то, какъ мы покажемъ ниже, его врядъ-ли возможно допустить. Но что касается въ частности нашихъ опытовъ таблицы IV, то здѣсь это вліяніе мы можемъ прямо *отрицать*. На это съ полной доказательностью указываютъ данныя послѣдняго горизонтальнаго ряда, т. е. времена воспріятія осязательнаго раздраженія при его отличеніи отъ *двухъ* слуховыхъ: здѣсь мы имѣемъ также воспріятіе ощущенія въ его отличіи отъ двухъ другихъ, и однако эти времена отнюдь не больше, чѣмъ при отличеніи осязательнаго раздраженія отъ *одного* слухового (второй горизонтальный рядъ), но, можно сказать, вполнѣ равны этимъ послѣднимъ (191 и 194).

3. Дальнѣйшій выводъ изъ нашей таблицы получается черезъ сравненіе временъ воспріятія слухового раздраженія въ его отличіи отъ осязательнаго и другого слухового — съ временемъ слуховой сенсоріальной реакціи, опредѣленнымъ выше. Именно первыя даютъ 192 (въ отличіе отъ осязательнаго) и 244 (въ отличіе отъ слухового же), а сенсоріальная реакція была равной 209 (см. табл. I). Изъ этого видно, что сенсоріальная реакція есть тоже не что иное, какъ одна изъ дальнѣйшихъ ступеней перцепціоннаго процесса. Именно въ моихъ опытахъ она довольно близка къ второй ступени, т. е. представляетъ сознаніе слу-

*) Если бы этого усложненія не было, мы не имѣли бы ручательства, что перцепція слухового раздраженія не перескакиваетъ здѣсь сразу съ первой ступени на третью.

хового впечатлѣнія, какъ слухового вообще (разность въ 17 тысячныхъ секундъ между 192 и 209 и сама по себѣ незначительна и можетъ зависѣть отъ случайнаго болѣе энергическаго приспособленія вниманія); въ опытахъ же Лудв. Ланге сенсоріальная реакція приближалась, повидимому, къ третьей ступени перцепціи слухового раздраженія, т. е. соотвѣтствовала сознанию его отличія отъ другого слухового же впечатлѣнія.

При этой точкѣ зрѣнія на сущность сенсоріальной реакціи просто выясняются нѣкоторые факты. Во-первыхъ, становится понятнымъ сравнительное непостоянство ея продолжительности, на что мы указали выше: такъ какъ дальнѣйшихъ ступеней перцепціи не одна, а *нѣсколько*, то и сенсоріальныхъ реакцій можетъ быть *нѣсколько*. Во-вторыхъ, выясняется смыслъ того метода, который служитъ для полученія такого типа реакцій. Этотъ методъ, какъ мы не разъ уже говорили, состоитъ въ томъ, что реагентъ долженъ сосредоточивать свое вниманіе на ожидаемомъ раздраженіи, т. е. ясно представлять себѣ его *качества*. Если же, какъ мы тоже уже указывали выше, процессъ реакціи при участіи вниманія состоитъ въ томъ, что реакціонное движеніе возникаетъ именно тогда, когда перцепція раздраженія дойдетъ до ступени, приготовленной вниманіемъ, то ясно, что для полученія сенсоріальныхъ реакцій необходимо сосредоточивать вниманіе именно на отличительныхъ качествахъ ожидаемаго раздраженія, дабы движеніе не произошло послѣ перваго же момента воспріятія, т. е. когда мы ощущаемъ еще только безкачественный толчокъ въ сознаніи.

Предыдущіе опыты показали вѣрность нашей теоріи перцепціи въ области слуховыхъ ощущеній. Дальнѣйшей задачей было провѣрить ее и на ощущеніяхъ зрительныхъ, которыя, по богатству своихъ качествъ, непременно должны имѣть тоже нѣсколько стадій перцепціи. Полученные мною результаты сопоставлены въ слѣдующей таблицѣ.

Таблица V.

На какое главное впечатлѣніе реагируютъ.	Контрольные раздраженія.	Данныя отдѣльныхъ рядовъ опытовъ.			Среднія.
Цвѣтъ, какъ зрительное ощущеніе вообще. Синій цвѣтъ, какъ цвѣтъ.	Осязательное. . . .	251(12)	278(12)	281(8)	270(10)
	Красный цвѣтъ и осязательное раздраженіе. . . .	344(15)	308(10)	310(10)	321(12)

Разсматривая эти данныя въ сравненіи съ таблицей I, мы видимъ, что и они вполне соотвѣтствуютъ нашимъ предположеніямъ. А именно:

1. Здѣсь, какъ и въ слуховыхъ раздраженіяхъ, время воспріятія зрительнаго раздраженія въ его отличіи отъ осязательнаго занимаетъ среднее мѣсто между продолжительностью мускульной реакціи на зрительное раздраженіе и продолжительностью воспріятія зрительнаго раздраженія въ его отличіи отъ зрительнаго же: оно равно въ нашей таблицѣ 270, два же первыя даютъ 229 (табл. I) и 321. Иначе говоря, и въ перцепціи зрительныхъ впечатлѣній мы находимъ такія ступени, какъ и въ слуховыхъ.

2. Сенсоріальная реакція, какъ при слуховыхъ раздраженіяхъ, оказалась больше, чѣмъ вторая ступень перцепціи, т. е. чѣмъ сознаніе зрительныхъ ощущеній, какъ зрительнаго вообще (въ его отличіи отъ осязательнаго): она равна 297 (табл. I), вторая же ступень перцепціи даетъ 270. Иначе говоря, сенсоріальная реакція представляетъ и здѣсь одну изъ дальнѣйшихъ ступеней дифференціаціи ощущенія.

Прежде чѣмъ перейти къ дальнѣйшимъ вопросамъ нашего изслѣдованія, полезно будетъ показать согласіе между нашими послѣдними выводами и данными другихъ изслѣдователей, подобно тому, какъ мы дѣлали это выше относительно мускульной реакціи.

Прежде всего мы должны обратить вниманіе на величины, полученныя Кателлемъ, какъ потому, что онъ изслѣдовалъ измѣненія временъ реакціи въ болѣе, чѣмъ кто-нибудь другой, разнообразныхъ формахъ *), такъ и потому, что его изслѣдованіе, чисто фактическое, почти чуждое теоріямъ, наиболѣе безпристрастно. Въ данныхъ Кателля мы находимъ прежде всего ясное подтвержденіе нашей теоріи перцепціи, какъ постепенной дифференціаціи. Именно полученныя имъ данныя относительно оптическихъ раздраженій легко раздѣляются на слѣдующія ступени перцепціи:

а) Простая реакція на бѣлый цвѣтъ = 151, 147 **).

*) Его изслѣдованіе заключаетъ *сорокъ четыре* разнообразныхъ таблицы, при чемъ нѣкоторыя изъ нихъ, напр. табл. XLIV выведены почти изъ 2000 наблюденій.

***) *Cattell*: l. cit., табл. I. Кателль даетъ всюду двѣ величины: одну для себя, другую для другого реагента — д-ра Бергера.

б) Реакція на бѣлый цвѣтъ при его отличеніи отъ другихъ цвѣтовъ: 207—290, 242—312 *).

в) Реакція на зрительныя формы (буквы) при ихъ отличеніи одна отъ другой: 322—341, 337—375 **).

Изъ этого видно, что кромѣ нашихъ трехъ ступеней дифференціаціи зрительныхъ ощущеній, т.-е. ступени простого толчка въ сознаніи, ступени различенія диспаратныхъ ощущеній и ступени отличенія цвѣтовъ, существуетъ четвертая, еще болѣе спеціальная стадія: *воспріятіе формъ*. На вторую ступень, т.-е. на воспріятіе зрительныхъ ощущеній въ ихъ отличіи отъ диспаратныхъ, данныя Кателля не даютъ указаній; она должна бы имѣть у него мѣсто между 151, 147 (простая мускульная реакція) и 207, 242 (воспріятіе при различеніи цвѣтовъ).

Далѣе, въ данныхъ Кателля мы находимъ подтвержденіе нашего вывода, что *число* различаемыхъ ощущеній не оказываетъ вліянія на продолжительность воспріятія каждаго изъ нихъ. Такъ, отличая одинъ цвѣтъ отъ другого, онъ получилъ 279, 303, отличая же одинъ цвѣтъ отъ десяти другихъ—290, 312, т.-е. величины, можно сказать, одинаковыя, ибо разницы въ 11 и 9 не имѣютъ значенія***). Такой же выводъ получился при отличеніи буквъ: отличеніе одной буквы отъ другой требовало 322, 335, а отъ девяти другихъ—332, 331, и наконецъ отъ двадцати пяти другихъ—308, 324 ****).

*) Ibid., табл. XII—XVIII.

**) Ibid., табл. XXII—XXVII.

***) Ibid., табл. XVII и XVIII.

****) Ibid., табл. XXI, XXII, XXIII. Замѣчательно, что при реакціи помощью рѣчи (черезъ Lippenschlüssel) время отличенія одной буквы отъ девяти другихъ было (для Кателля) даже *больше*, чѣмъ при отличеніи отъ двадцати пяти, ибо въ первомъ случаѣ равнялось 373, а во второмъ 336. Это, вѣроятно, объясняется тѣмъ, что при 10 буквахъ реагентъ все-таки нѣсколько *вспоминалъ* девять ненужныхъ (контрольных) буквъ и развлекалъ ими свое вниманіе, при 26 же это, очевидно, невозможно. Этимъ даннымъ Кателля, равно какъ вышеописаннымъ нашимъ опытамъ, противорѣчитъ однако утвержденіе Вундта, который говоритъ, что увеличеніе числа различаемыхъ ощущеній увеличиваетъ время различенія (*Phys. Psychol.*, II, стр. 305—306), при чемъ основывается на данныхъ, полученныхъ Фишеромъ относительно акустическихъ раздраженій (*E. Fischer: Ueber die Unterscheidung der Schallstärken, Philos. Stud. I*), и на опытахъ, произведенныхъ имъ самимъ вмѣстѣ съ Фишеромъ и Фридрихомъ относительно оптическихъ раздраженій. Причина этого разногласія однако совершенно ясна: оно основано на различіи между тѣмъ методомъ, которымъ

Выше мы указывали на первостепенную роль вниманія въ опытахъ реакціи всѣхъ видовъ. Эта форма вниманія, какъ мы говорили, состоитъ въ ассимиляціи предварительно вызваннаго образа воспоминанія съ реальнымъ ощущеніемъ, такъ что реакціонное движеніе и происходитъ обыкновенно именно на той ступени перцепціи, которой соотвѣтствуетъ заранѣе приготовляемое воспоминаніе (ожиданіе). Такъ что, наприм., для совершенія реакціоннаго движенія послѣ первой ступени перцепціи (мускульная), т.-е. въ тотъ моментъ, когда раздраженіе воспринимается нами какъ простой толчокъ въ сознаніи, мы должны заранѣе сосредоточиться именно на представленіи такого простого толчка, и въ этомъ и будетъ состоять работа приготовляющаго вниманія. Или если мы хотимъ реагировать на зрительное раздраженіе, когда оно достигнетъ второй ступени перцепціи, мы должны вниманіемъ сосредоточиться на представленіи зрительнаго ощущенія *вообще*, въ его отличіи отъ прочихъ диспаратныхъ ощущеній, и движеніе произойдетъ послѣ ассимиляціи этого вызваннаго вниманіемъ представленія съ реальнымъ зрительнымъ раздраженіемъ, когда оно достигнетъ соотвѣтственной стадіи перцепціи.

Эта чрезвычайная роль вниманія подтверждается психометрическими данными разныхъ изслѣдователей. Такъ, во-первыхъ, Вундтъ нашель, что предварительное знаніе о силѣ раздраженія чрезвычайно сокращаетъ время реакціи: при извѣстной или правильной смѣнѣ звуковъ разной силы времена реакціи были 116 и 127 (въ зависимости отъ силы раздраженій), при неправильной же и неизвѣстной реагенту смѣнѣ — 189 и 298 *). Во-вторыхъ, на ту же роль предуготовляющаго вниманія указываетъ сравненіе опытовъ съ предварительнымъ сигналомъ «приготовить-

пользовались Каттель и я, и методомъ Вундта. Именно при методѣ различенія Вундта реакція производится не только послѣ сознанія тождества между ожидаемымъ впечатлѣніемъ и полученнымъ, но и послѣ сравненія получаемаго впечатлѣнія со *всѣми* заранѣе условленными контрольными раздраженіями. Очевидно, что при этомъ число контрольныхъ или ожидаемыхъ раздраженій должно вліять на время отличенія, ибо они увеличиваютъ число отдѣльныхъ актовъ сравненія, которые необходимо производить при этомъ методѣ Вундта. Иначе говоря, утвержденіе Вундта, правильное при его методѣ, отнюдь не противорѣчитъ нашимъ даннымъ, полученнымъ инымъ методомъ, въ другихъ, болѣе простыхъ условіяхъ.

*) *Wundt*: l. cit., II, стр. 291.

ся» и безъ сигнала: въ первомъ случаѣ вниманіе готовится къ нужному моменту представленіе объ имѣющемъ произойти ощущеніи, во второмъ же это приготовленіе, если и имѣетъ мѣсто, то его maximum не совпадаетъ обыкновенно съ моментомъ раздраженія. На такую роль сигнала указываютъ, наприм., опыты Dwelshauvers'a *). Что при этомъ напряженіе вниманія состоитъ не въ какомъ-нибудь общемъ его напряженіи, а именно въ предварительномъ появленіи представленія *опредѣленнаго* качественного характера, указываютъ опыты того же Dwelshauvers'a, который нашелъ, что даже при опытахъ съ опредѣленнымъ промежуткомъ между сигналомъ «приготовиться» и раздраженіемъ, т.-е. когда вниманіе совершенно правильно приспосабливается къ моменту раздраженія, время реакціи бываетъ болѣе коротко или длинно въ зависимости отъ того, имѣемъ-ли мы ясное представленіе о силѣ звука, служащаго раздраженіемъ, или нѣтъ **). Это вновь подтверждаетъ наше мнѣніе, что вниманіе есть *спеціальное* приспособленіе къ *известному* индивидуальному впечатлѣнію. На роль же вниманія указываютъ опыты Вундта о вліяніи посторонняго мѣшающаго шума на продолжительность звуковой реакціи. Такъ если безъ посторонняго шума время реакціи было 158, то при постороннемъ шумѣ оно возрастаетъ до 203 ***). Это вліяніе указываетъ на трудность вызвать (въ актѣ вниманія) ясное ожиданіе при мѣшающихъ обстоятельствахъ. Что тутъ дѣло именно въ помѣхѣ вниманію, а не внѣшнему воспріятію, видно, во-первыхъ, изъ того, что посторонній шумъ удлинняетъ время не только реакціи на слуховое раздраженіе, но одинаково и на зрительное, воспріятію котораго онъ, очевидно, *прямо* мѣшать не можетъ ****); а во-вторыхъ, на это же указываетъ весьма характерное обстоятельство, именно, что время реакціи удлинняется не тогда, когда мѣшающій звукъ происходитъ одновременно съ раздраженіемъ, но тогда, когда онъ ему *предшествуетъ* *****): изъ этого мы ясно видимъ, что дѣло тутъ въ обстоятельстве, мѣшающемъ нѣкоторому *предварительному* приготовленію

*) *Dwelshauvers: Untersuchungen zur Mechanik der activen Aufmerksamkeit* (Philos. Stud. VI, стр. 229).

**) *Dwelshauvers, l. cit., стр. 232 sq.*

***) *Wundt: l. cit., II, стр. 293.*

****) *Ibid., стр. 293.*

*****) *Ibid., стр. 295.*

вниманія. Наконецъ, важную роль вниманія въ опытахъ реакціи ясно указываетъ Экснеръ, когда онъ говоритъ, что различіе продолжительности реакціи у разныхъ индивидуумовъ зависитъ не столько отъ возраста, темперамента или подвижности, сколько отъ большей или меньшей способности сосредоточивать вниманіе *).

Разъяснивъ и доказавъ общій законъ перцепціи, мы должны обратиться теперь къ дальнѣйшимъ связаннымъ съ нимъ вопросамъ, а именно, во-первыхъ, выяснитъ процессы отождествленія, различенія и выбора, далѣе, показать связь этого закона съ теоріей сужденія, и наконецъ, изложить его общее біологическое значеніе.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Н. Ланге.

*) S. Exner, l. cit., стр. 612 sqq. и стр. 618.

Къ вопросу о математическихъ истинахъ.

Отвѣтъ Н. А. Иванцову.

Въ 13-й книгѣ «Вопросовъ Философіи и Психологіи» Н. А. Иванцовъ дѣлаетъ рядъ возраженій и замѣчаній по поводу моихъ выводовъ о математическомъ знаніи, которые я изложилъ въ своихъ «Положительныхъ задачахъ философіи». Меня очень порадовала живая и серьезная искренность, съ какою мой уважаемый критикъ обсуждаетъ затронутые имъ вопросы, и я считаю себя нравственно обязаннымъ дать требуемые имъ объясненія. Вообще проблемы отвлеченной философіи таковы, что онѣ всего лучше раскрываются въ дѣйствительной широтѣ своего значенія лишь при спокойномъ обсужденіи ихъ съ точки зрѣнія самыхъ противоположныхъ взглядовъ; а вопросъ о математическомъ познаніи, несомнѣнно, одинъ изъ самыхъ спорныхъ и въ то же время существенныхъ для гносеологіи.

Однако, не могу скрыть, что, прочитавъ критику Н. А. Иванцова, я былъ поставленъ въ немалое затрудненіе. Я не узналъ своихъ собственныхъ взглядовъ въ тѣхъ намекахъ на ихъ изложеніе, которые иногда дѣлаетъ мой противникъ, и наоборотъ я съ удивленіемъ замѣтилъ, что во многихъ положеніяхъ, спеціально относящихся къ математикѣ, онъ высказываетъ мысли, почти дословно воспроизводящія то, что говорю и я, но при этомъ высказываетъ ихъ такъ, какъ будто онѣ представляютъ что-то діаметрально-противоположное моему пониманію и даже весьма для него убійственное. Въ окончательномъ результатѣ я долженъ былъ съ сожалѣніемъ убѣдиться, что мой критикъ не достаточно вникъ въ разбираемая имъ воззрѣнія и слишкомъ скоро увлекся внесеніемъ новаго смысла въ термины давно извѣстные и обще-

употребительные, а через это и весь споръ въ значительной степени получилъ весьма нежелательный характеръ спора о словахъ.

Г. Иванцовъ говоритъ: «Авторъ отказывается признать за математическими истинами индуктивный характеръ. Но то, что онъ понимаетъ подъ самымъ словомъ «индукція», является не вполне яснымъ и соответствующимъ обычному употребленію этого слова. Такъ, напримѣръ, вездѣ, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ гипотезой, мы, по мнѣнію г. Лопатина, уже не имѣемъ дѣла съ индукціей» (стр. 70—71). Мой отвѣтъ на этотъ упрекъ будетъ очень простъ: я разбираю теорію Дж. Ст. Милля и употребляю термины *индукція* и *шпотеза* именно въ томъ смыслѣ, въ какомъ употребляють ихъ онъ; мой критикъ можетъ вполне увѣриться въ этомъ, пересмотрѣвъ третью книгу «Логики» Милля. Вѣдь было бы и не справедливо и ни съ чѣмъ не сообразно, еслибъ я, опровергая утвержденіе Милля, что основныя истины математики произошли индуктивнымъ путемъ, подъ индукціей разумѣлъ не то, что онъ разумѣетъ, а нѣчто такое, что ему вовсе и не грезилось. При этомъ, мнѣ кажется, я не оставляю читателя въ невѣдѣніи того, что собственно я понимаю подъ индукціей и какъ употребляю это слово: къ точному установленію и уясненію значенія этого понятія я обращаюсь неоднократно и въ первой и во второй части моихъ «Положительныхъ задачъ» *) и, какъ думается мнѣ, я нигдѣ не отступилъ отъ этого значенія. Точно такъ же я постарался опредѣленно высказать мой взглядъ на особенности гипотетическаго мышленія **).

Правда, слово «индукція» иногда получаетъ значеніе очень неопредѣленное и широкое, что отчасти объясняется его историческою судьбою. Для Сократа индукція еще сливается съ процессомъ отвлеченія и образованія общихъ понятій; Аристотель первый различилъ эти двѣ логическія операціи и тѣмъ положилъ начало современному пониманію задачъ индукціи. Однако теорія Аристотеля несомнѣнно страдаетъ нѣкоторою шаткостью и недоговоренностью, и это очень дурно отразилось на оцѣнкѣ индукціи въ послѣдующей логикѣ. И все же съ полнымъ правомъ

*) Полож. зад. философіи, ч. I, стр. 35, 54, 68—69; ч. II, стр. 51—52, 59—61.

**) Тамъ же, ч. II, 62—63.

можно сказать, что въ новой наукѣ восторжествовало то понятіе объ индукціи, которое установилъ Бэконъ: подъ индукціей разумѣется логическій процессъ, посредствомъ котораго, отправляясь отъ частныхъ наблюденій и опытовъ, мы открываемъ общіе законы явленій. Заслуга Милля въ томъ, что онъ раскрылъ такое пониманіе индукціи со всею строгостью и во всѣхъ послѣдствіяхъ: для него индукція состоитъ въ томъ, что изъ нѣсколькихъ случаевъ единообразія въ послѣдовательности или сосуществованіи какихъ-нибудь явленій мы заключаемъ, что это единообразіе присутствуетъ во всѣхъ явленіяхъ извѣстнаго класса. Именно къ рѣшенію этой задачи (установленію постоянныхъ единообразій между явленіями) направлены указанные Миллемъ четыре метода индуктивнаго изслѣдованія.

Я примкнулъ къ пониманію Милля и остановился на *его* теоріи индуктивнаго происхожденія математики. Къ этому меня побуждали очень серьезныя основанія. Меня, конечно, интересовала не кличка, а самое существо дѣла. Для меня вопросъ стоялъ о томъ, обладаютъ-ли истины математики дѣйствительною всеобщностью и необходимостью, или это только ихъ мнимыя свойства? Если Милль правъ, — если аксіомы математики представляютъ только индуктивныя обобщенія отъ единообразія въ послѣдовательности и сосуществованіи наблюдаемыхъ фактовъ, если принадлежащая имъ очевидность и немыслимость противоположнаго есть только результатъ неразрывныхъ ассоціацій идей вслѣдствіе частаго повторенія однородныхъ опытовъ, — тогда безусловно всеобщая необходимость математическихъ истинъ окажется вещью гадательною и сомнительною, чего Милль и не скрываетъ; тогда математическіе выводы явятся лишь приблизительными обобщеніями феноменовъ нашего субъективнаго опыта, нигдѣ внѣ его предѣловъ приложенія не имѣющими, — обобщеніями, обязательность которыхъ скорѣе *психологическая*, чѣмъ *логическая*; тогда вообще всякая очевидность для нашей мысли становится очень подозрительнымъ критеріемъ истины и получаетъ видъ невольнаго самообмана. Эти заключенія Милля являются строго логическимъ слѣдствіемъ изъ усвоенныхъ имъ началъ ассоціативной психологіи, и въ этомъ, мнѣ кажется, главнымъ образомъ состоитъ огромное значеніе *его* теоріи. Вотъ, въ виду этой тѣсной связи теоріи Милля съ основными принципами ассоціативной психологіи и въ виду роковыхъ результатовъ, къ которымъ онъ прихо-

дять, я и подвергнулъ его взглядъ подробной критикѣ и старался показать, что математическія аксіомы, по самымъ свойствамъ своего логическаго содержанія, не могутъ быть индуктивными обобщеніями, и что ихъ самоочевидность не имѣетъ ничего общаго съ какими бы то ни было неразрывными ассоціациями представленій; а въ дальнѣйшемъ изслѣдованіи я пытался обосновать ту истину, что способность усматривать данное нашему сознанію мысленное содержаніе въ его дѣйствительныхъ признакахъ есть коренное свойство нашего познающаго духа. Такимъ образомъ моею цѣлью было показать, что математика не есть знаніе *индуктивное въ смыслъ Милля*. Но, конечно, понятіе объ индукціи можно мѣнять и расширять; можно его расширить и до такой степени, что споръ объ индуктивности или неиндуктивности математики лишится всякаго философскаго смысла.

Если, напримѣръ, индукціей называть всякое движеніе ума отъ *частнаго* содержанія (чѣмъ бы ни устанавливались для насъ его признаки,—ихъ внѣшнимъ сосуществованіемъ въ пространствѣ и времени или ихъ самоочевидною, внутренне-необходимою связью,— все равно) къ содержанію *всеобщему*, тогда всякое доказательство обыкновенной геометріи явится индуктивнымъ процессомъ: въ нихъ мы исходимъ отъ частнаго нагляднаго примѣра и изъ его разсмотрѣнія выводимъ общую теорему. Равнымъ образомъ тогда очень многія чисто метафизическія теоріи окажутся индуктивными построеніями. Наприм., тогда мы можемъ назвать метафизику Декарта индуктивною доктриною: вѣдь онъ отправляется отъ конкретнаго существованія нашего мыслящаго *я* и затѣмъ, путемъ долгаго умозрительнаго анализа, переходитъ къ цѣлой системѣ весьма сложныхъ и обшихъ положеній о Богѣ, душѣ и матеріальномъ мірѣ. Словоупотребленіе можно расширять и суживать, но измѣнится-ли отъ этого что-нибудь въ существенныхъ различіяхъ, которыя замѣчаются хотя бы между пріемами метафизики съ одной стороны и позитивно-научнаго изслѣдователя съ другой?

Между тѣмъ мой критикъ, къ сожалѣнію, увлекся на этотъ путь неопредѣленнаго расширенія термина и даже двинулся на немъ такъ далеко, что нѣкоторые его утвержденія, конечно, очень удивятъ людей, привыкшихъ къ существующимъ различіямъ и раздѣленіямъ въ логикѣ. Къ числу индуктивныхъ обобщеній онъ относитъ не только всякія гипотезы, предположенія, догадки, но и «частныя

положенія, *дедущируемыя* изъ такихъ положеній». Такимъ образомъ, по г. Иванцову, выходитъ, что и *дедукцію* нужно называть *индукціей*, т.-е. всякое различіе между индуктивнымъ и дедуктивнымъ методомъ мышленія у него уничтожено. Сейчасъ мы увидимъ, что такого рода рѣшеніе вопроса не есть простая обмолвка съ его стороны: изъ дальнѣйшихъ опредѣленій съ несомнѣнностью явствуетъ; что для г. Иванцова всѣ процессы ума, какія бы формы они ни принимали, при правильной точкѣ зрѣнія на нихъ, должны почитаться индуктивными. Можно однако спросить, что же мы выиграемъ отъ такого преобразованія терминовъ? Моего почтеннаго критика, повидимому, соблазнила возможность быстрого и легкаго разрѣшенія всего спора: если *всѣ* процессы ума слѣдуетъ называть *индуктивными*, то, очевидно, и математическое познаніе, какъ процессъ ума, нужно будетъ также назвать *индуктивнымъ*. Но какъ же не замѣтилъ г. Иванцовъ, что въ такомъ случаѣ его выводъ, что всякое познаніе, какъ математическое, такъ и не математическое, индуктивно,—окажется ничего не значащей и ничего не говорящей тавтологіей?

Впрочемъ мой критикъ все-таки понималъ, что съ такимъ неограниченнымъ расширеніемъ термина «индукція» получишь не много, и попытался указать отличительный признакъ, которымъ устанавливается внутренняя сущность индукціи. Онъ рассуждаетъ такъ: «Индуктивный умъ нашъ это—фабрика, гдѣ черезъ одни ворота—наши чувства—подвозится въ формѣ ощущеній сырой матеріаль, черезъ другія получаютъ различныя издѣлія изъ такого матеріала—наши идеи, заключенія, обобщенія и т. д. Внутри такой фабрики дѣйствуютъ различныя, намъ еще не вполне извѣстные, механизмы, которые и перерабатываютъ сырой матеріаль въ тѣ или другія издѣлія» (стр. 70). Такое пониманіе умственной дѣятельности г. Иванцовъ называетъ *психомеханическимъ*. Странное дѣло: г. Иванцовъ во всемъ, что онъ печаталъ, является постояннымъ и упорнымъ противникомъ внесенія метафизики въ изслѣдованіе научныхъ вопросовъ. И вдругъ именно онъ неожиданно ввелъ весьма гадательную метафизику въ ту область, куда не приходило въ голову ее впутывать самымъ завзятымъ сторонникамъ метафизической философіи,—въ установленіе смысла давно извѣстныхъ логическихъ терминовъ. По г. Иванцову оказывается, что объ индукціи можетъ говорить только тотъ, кто убѣжденъ, что вся наша душевная жизнь направляется

неизвѣстнымъ механическимъ процессомъ въ какой-то таинственной фабрикѣ, составляющей основу нашего внутренняго міра. До сихъ поръ объ индукціи, дедукціи, гипотезахъ, аналогіи говорили и спиритуалисты и реалисты,—они нерѣдко спорили между собою, но для общаго различенія этихъ понятій имъ вовсе не приходило на мысль спрашивать другъ друга о внутреннемъ существѣ души. Сократъ ничего не зналъ о психическомъ механизмѣ, не зналъ о немъ и Аристотель; Бэкона также нѣтъ основаній считать механистомъ въ психологіи. Попытка моего критика очень оригинальна, но я никакъ не рѣшусь назвать ее счастливою. Пускай всѣ согласятся съ г. Иванцовымъ,—какой результатъ выйдетъ изъ этого? Тогда объ *индукціи* могутъ говорить только одни послѣдователи психомеханической теоріи, но за то только о ней одной и могутъ, потому что всякій продуктъ психомеханическихъ процессовъ въ нашемъ умѣ они обязаны называть индуктивнымъ. Напротивъ, для спиритуалиста или даже простого скептика, который не хочетъ предрѣшать вопроса о субстанціи души, это слово окажется закрытымъ на вѣки: имъ, вѣроятно, останется говорить только о дедукціяхъ и аналогіяхъ? Къ чему можетъ служить такое распредѣленіе между отдѣльными философскими сектами терминовъ, когда-то доступныхъ всѣмъ? Едва-ли къ чему-нибудь большому, какъ только къ тому, чтобъ ихъ поскорѣе бросить.

Но если бы даже такая замѣна была очень выгодна, мой почтенный критикъ все же глубоко не справедливъ ко мнѣ, упрекая меня за то, что я не раздѣляю его взгляда. Хотя онъ говоритъ, что его употребленіе слова „индукція“ есть „общее“, и что смыслъ, влагаемый имъ въ этотъ терминъ, «обыкновенно придается этому слову» (стр. 70), но приходится искренно жалѣть, что г. Иванцовъ не указалъ ни одного имени писателей, съ нимъ единомысленныхъ. А пока онъ этого не сдѣлалъ, я дерзаю утверждать, что этотъ смыслъ установленъ имъ самимъ, и до него терминъ „индукція“ этого значенія рѣшительно не имѣлъ. Между тѣмъ изложеніе моего взгляда на математическое познаніе появилось, очевидно, раньше, чѣмъ критика на него г. Иванцова. Какъ же могъ я въ немъ считаться съ своеобразнымъ воззрѣніемъ г. Иванцова на природу индукціи?

Я вынужденъ былъ такъ подробно остановиться на первыхъ утвержденіяхъ статьи г. Иванцова, чтобы ясно показать, на ка-

кую шаткую и произвольную почву перенесенъ имъ весь споръ. Я въ своей книгѣ разсматриваю вопросъ: есть-ли математика знаніе индуктивное въ томъ строгомъ значеніи понятія *индукція*, которое установилъ Милль? Г. Иванцовъ, исходя изъ своей психомеханической метафизики, смѣло замѣняетъ его другимъ: „объяснимы-ли математическія положенія процессами чисто психомеханическаго характера“? И онъ никакъ не хочетъ замѣтить, что этотъ второй вопросъ имѣетъ очень мало общаго съ первымъ, что въ нихъ прямо говорится о разныхъ вещахъ, и что во всякомъ случаѣ аргументы, пригодные въ спорѣ объ одномъ вопросѣ, часто не имѣютъ никакого отношенія къ другому.

Рядомъ съ этимъ основнымъ недоразумѣніемъ у г. Иванцова замѣчается и нѣсколько другихъ. Прежде всего г. Иванцовъ важный пунктъ обвиненія противъ меня полагаетъ въ томъ, что я защищаю «априорное происхожденіе математики» (стр. 71) и вообще отстаиваю существованіе априорныхъ способностей въ нашемъ познающемъ духѣ. Оказывается, что по моему взгляду уже при всякомъ гипотетическомъ предположеніи въ нашемъ умѣ „вступаютъ въ силу наши априорныя способности“, что для меня при любомъ математическомъ вычисленіи являются на сцену „априорныя творческія способности, ткущія міровыя истины изъ таинственной глубины духа“, — встрѣчается у г. Иванцова и нѣсколько другихъ, обыкновенно довольно витіеватыхъ, выражений моей предполагаемой ереси. Опровергаются эти приписываемые мнѣ взгляды у моего уважаемаго критика довольно однообразно: онъ рѣшительно утверждаетъ, что всѣ познавательные акты имѣютъ психомеханическое происхожденіе, а изъ этого прямо и безъ дальнѣйшихъ околичностей выводитъ, что въ такомъ случаѣ наше познающее я никакихъ априорныхъ способностей имѣть не должно. При этомъ его нисколько не смущаетъ тотъ несомнѣнный фактъ, что въ исторіи мысли априоризмъ въ теоріи познанія нерѣдко весьма мирно уживается съ психомеханическою психологіей. Вѣдь существуетъ цѣлая группа кантіанцевъ, которые убѣждены, что априорныя формы и способности нашего разума находятся въ тѣсной связи съ фізіологическимъ устройствомъ нашего организма, и которые признаютъ полный и постоянный параллелизмъ между явленіями сознанія и механическими процессами въ нашей нервной системѣ (Ланге, Риль). Въ виду этихъ примѣровъ едва-ли правъ г. Иванцовъ, скрывая тѣ

основанія, которыя побуждаютъ его считать совмѣщеніе апіоризма съ психомеханизмомъ вещью немислимою.

Но для меня лично особенно странно было увидѣть самого себя помѣщеннымъ по вопросу о математическомъ познаніи въ лагерь апіористовъ. Подъ апіористическою теоріей математическаго знанія принято разумѣть теорію Канта и его послѣдователей. Но г. Иванцову стоило только перечитать параграфъ моего сочиненія, посвященный разсмотрѣнію кантовскаго ученія о математикѣ, чтобы убѣдиться, что я не только не кантіанецъ, но отвергаю объясненіе Канта самымъ рѣшительнымъ образомъ. Въ этомъ параграфѣ я настаиваю, что кантовская теорія не обоснована психологически, что самоочевидность математическихъ познаній ни въ какой прямой связи съ предполагаемымъ апіорнымъ характеромъ нашихъ представленій о пространствѣ и времени не находится, и что единственная причина очевидности и всеобщей необходимости математическихъ положеній заключается въ *логическомъ содержаніи* того, что въ нихъ утверждается, *какъ бы это содержаніе ни возникло* *). Впрочемъ возможно, что г. Иванцовъ и термину «апіорныя способности» придаетъ свой особенный смыслъ, подобно тому, какъ онъ это дѣлаетъ съ терминомъ *индукція*. Иногда, по крайней мѣрѣ, подъ моимъ апіоризмомъ онъ, кажется, подразумеваетъ признаваемую мною во всякой душевной дѣятельности «творческую силу». Подъ творческою силою я понимаю такое свойство сознающаго въ насъ начала, благодаря которому оно отвѣчаетъ на всякія внѣшнія воздѣйствія и на всякій данный ему матеріалъ своими особыми *психическими* реакціями и образованіями, не допускающими по своимъ качествамъ никакихъ чисто механическихъ объясненій. Мой критикъ неоднократно вооружается противъ идеи о творствѣ и такимъ образомъ (стр. 70) характеризуетъ различіе между взглядами психомеханистовъ (его собственный) и метафизиковъ (подъ нимъ онъ разумѣетъ мой взглядъ): «Эти машины (т.-е. механизмъ, въ основѣ нашихъ умственныхъ процессовъ) къ содержанію, данному чувствами, отъ себя ровно ничего не прибавляютъ; подъ ихъ вліяніемъ происходятъ только видоизмѣненія формы, перегруппировка, разложеніе и новыя сочетанія различныхъ частей сырого матеріала. Здѣсь есть творчество, но творчество чисто,

*) См. „Полож. зад. фил.“, ч. II, стр. 92, 93, 95, 98, 99, 100.

такъ сказать, психомеханическое. Метафизики смотрятъ на нашъ умъ иначе. По ихъ воззрѣнiямъ, наши духовныя способности не только оформливаютъ и перегруппировываютъ данныя чувства, но и влагаютъ въ нихъ нѣчто свое, почерпая это нѣчто изъ изначальнаго содержанiя своей вѣчной внѣпространственной и внѣвременной сущности».

Это разсужденiе довольно богато энергичными оборотами рѣчи, но различiе двухъ указанныхъ критикомъ точекъ зрѣнiя на предметъ мало уясняется отъ такого многословія. Если наши духовныя способности перегруппировываютъ чувственный матеріалъ, вносятъ въ него измѣненiя формы, ставятъ различныя части сырого матеріала въ «новыя сочетанiя», какъ тогда не сказать, что духовныя способности влагаютъ въ данныя чувства нѣчто свое, и какъ говорить, что механизмъ нашего ума «къ содержанiю, данному чувствами, *равно ничего* не прибавляетъ?» Отъ такого убѣжденнаго поклонника точныхъ научныхъ изслѣдованiй, какъ г. Ивановъ, трудно было ожидать, что онъ поймается на удочку пустыхъ схоластическихъ тонкостей и найдетъ разрѣшенiе серьезнаго философскаго вопроса въ простомъ противоположенiи словъ *форма* и *содержанiе*,—словъ, отъ которыхъ ясность и естественность мысли уже такъ часто страдала въ теченiе многовѣкового существованiя философіи. Отдѣлить форму отъ содержанiя, такъ чтобы по одну сторону осталась только форма, а по другую содержанiе,—задача вовсе не легкая, какой бы предметъ для нашего испытанiя мы ни взяли. Она тѣмъ болѣе трудна, когда вопросъ заходитъ о явленiяхъ нашей психической жизни: на этихъ явленiяхъ всего яснѣе видно, какъ относительны наши понятiя о содержанiи и формѣ, и до какой степени невозможно размѣстить ихъ въ двѣ конкретно раздѣленныя области. Пускай мой критикъ возьметъ какое-нибудь отвлеченное понятiе,—положимъ, понятiе «наука»,—и пусть покажетъ на немъ, что въ немъ относится къ сырому матеріалу нашихъ чувственныхъ ощущенiй и что являетъ собою чистую *форму* дѣятельности нашего ума, и пусть онъ опишетъ оба эти элемента со всею психологическою обстоятельностью, такъ чтобы изъ ихъ соединенiя съ совершенною ясностью дѣйствительно вытекало то, что мы мыслимъ подъ понятiемъ «наука»,—тогда можно будетъ повѣрить, что, опредѣляя психомеханическое творчество, онъ говоритъ не пустыя слова. Хотя и тогда передъ нимъ останется одно весьма важное недо-

умѣніе: вѣдь и тотъ сырой матеріалъ, который группируется и оформливается нашими духовными способностями, состоитъ изъ данныхъ нашихъ чувствъ (ощущеній, представленій и т. д.), т.-е. продуктовъ *психическаго* порядка,—какъ же ограничивать дѣятельность духовныхъ способностей (по г. Иванцову—нашего психическаго механизма) только нанесеніемъ *формы* на данное содержаніе? *Матеріалъ* нашего сознанія въ его особенныхъ *психическихъ* качествахъ, стало-быть, не предполагаетъ никакихъ факторовъ, обусловливающихъ его возникновеніе?

Въ виду крайней неопредѣленности предмета спора получается и та черта возраженія г. Иванцова, о которой я говорилъ въ началѣ моего отвѣта. Въ качествѣ аргументовъ противъ меня, онъ нерѣдко выставляетъ мысли, противъ которыхъ я не только ничего не имѣю, но которыя въ большинствѣ случаевъ я высказалъ раньше его и при томъ положилъ въ основу своего пониманія коренныхъ признаковъ математическаго познанія. Такъ о геометріи онъ говоритъ: „что касается геометрическихъ выводовъ, то они представляютъ собою не болѣе, какъ только раскрытіе содержанія геометрическихъ понятій: въ геометрическихъ выводахъ нѣтъ ничего, чего не заключалось бы въ самыхъ опредѣленіяхъ,—таковъ по крайней мѣрѣ идеалъ геометріи. Геометрическія теоремы всеобщы и необходимы единственно потому, что являются выраженіемъ основнаго логическаго закона тождества и противорѣчія“ (стр. 74). Передъ тѣмъ, только менѣе ясно, г. Иванцовъ подобнымъ же образомъ опредѣляетъ и сущность ариѳметическихъ выводовъ, сводя способность считать къ способности различенія, а необходимость и всеобщность результатовъ счета къ примѣненію закона тождества (стр. 71, 72). Приложимость геометрическихъ истинъ къ реальному міру онъ выводитъ изъ предѣльнаго характера геометрическихъ построеній (стр. 73). Наконецъ, наше признание за геометрическими сужденіями всеобщей необходимости въ отличіе отъ простой *вѣроятности* заключеній эмпирическихъ онъ объясняетъ такъ: „въ первомъ случаѣ (въ наукахъ естественныхъ) дедуцируется изъ болѣе или менѣе вѣроятнаго закона, во второмъ (въ геометріи) изъ однажды навсегда установленнаго опредѣленія“. Если мой уважаемый критикъ перечитаетъ въ моемъ трудѣ стр. 51, 57, 63, 64, 76, 95, 99, 100, онъ убѣдится, на сколько сходны наши взгляды въ этихъ пунктахъ. Зачѣмъ же онъ такъ настойчиво старается сдѣлать видъ, что высказанныя

чимъ соображенія должны окончательно разрушить мою теорію, и что онъ подъ ней разумѣеть? Къ чему эти монотонныя повторенія одной и той же мысли, что дѣло объясняется просто и ни въ какихъ апіорныхъ способностяхъ нашего духа не нуждается? Г. Иванцовъ, когда читаль мою книгу, могъ совершенно ясно видѣть, что никакихъ другихъ таинственныхъ и апіорныхъ началъ математическаго познанія, кромѣ закона тождества и силы вниманія, различенія и отвлеченія, я не признаю; между тѣмъ онъ самъ приписываетъ происхожденіе математическихъ знаній воздѣйствію тѣхъ же самыхъ факторовъ. Правда, эти факторы я считаю первоначальными свойствами и двигателями нашего сознанія, и въ этомъ смыслѣ они могутъ быть названы таинственными *). Вѣроятно, г. Иванцову не нравится именно это? Тогда слѣдуетъ выражаться яснѣе, и во всякомъ случаѣ тогда дѣло уже не въ природѣ математическихъ истинъ, а въ нашихъ разногласіяхъ по вопросамъ метафизической психологіи.

Такимъ образомъ въ самомъ главномъ пунктѣ спора—между мною и г. Иванцовымъ не оказывается никакого существеннаго разномыслія. Въ его объясненіи развитія математическаго знанія я долженъ остановиться только на двухъ его выводахъ: 1) на его оцѣнкѣ простаго ариѳметическаго счета, 2) на его утвержденіи существованія такихъ математическихъ положеній (наприм. законъ бинома Ньютона), которыхъ происхожденіе несомнѣнно *эмпирическое*.

Г. Иванцовъ говоритъ (стр. 72): „При простомъ счетѣ $1 + 1$ мы условно обозначаемъ словомъ или знакомъ 2, $1 + 1 + 1$ —словомъ или знакомъ 3 и т. д. Особенно ясно это въ алгебраическихъ дѣйствіяхъ. Тамъ мы постоянно встрѣчаемся съ такими выраженіями: обозначимъ $a + b + c + d$ черезъ n и т. д.... Всѣ высшія математическія дѣйствія представляютъ въ концѣ концовъ не что иное, какъ упрощенный счетъ. Необходимость и всеобщность такого рода истинъ просто-на-просто есть соблюденіе того практическаго правила, что разъ я назвалъ что-нибудь извѣстнымъ условнымъ словомъ, то этимъ словомъ я долженъ далѣе называть именно это самое, а не что-либо другое“. Изъ этихъ соображеній довольно ясно видно, что для г. Иванцова положенія математики имѣютъ значеніе чисто словесное, и что необхо-

*) См. «Положит. зад. фил.», ч. II, стр. 41.

димостъ и всеобщность математическихъ истинъ ничего большаго собою не выражаютъ, какъ только постоянство употребляемыхъ нами названій. Г. Иванцовъ въ спорѣ со мною беретъ Милля подъ свою защиту, —напрасно онъ не обратилъ вниманія на превосходную критику Милля, направленную именно противъ такой чисто *вербальной* теоріи математики *). Въ самомъ дѣлѣ, еслибъ истины сложения, умноженія, дѣленія и всякаго другаго вычисленія были простымъ наборомъ произвольно взятыхъ словъ, какъ бы могли онѣ быть истинами, говорящими не только о словахъ, но и о независимыхъ отъ насъ предметахъ? Въдѣ когда въ алгебрѣ мы условливаемся обозначить $a+b+c+d$ черезъ n , мы никакой новой истины не открываемъ, и для насъ совершенно безразлично вмѣсто n поставить m или s или t или какую-нибудь другую букву. Точно такъ же, еслибъ *три* были только словомъ, т. е. сочетаніемъ звуковъ и ничѣмъ больше, то отчего бы тогда, вмѣсто *трехъ*, въ равенствѣ $1+1+1=3$ не поставить 4, 5 или 6? И однако равенство $1+1+1=4$ мы считаемъ совершенно невозможною вещью, и, наоборотъ, $1+1+1=3$ есть въ нашихъ глазахъ необходимая истина. Почему это? Слишкомъ ясно, что причина этого лежитъ исключительно въ томъ, что слово *три* заранѣе имѣетъ для насъ совершенно определенное и весьма *многообразное* значеніе, которое въ немъ неизбѣжно подразумевается. Оно не только обозначаетъ $1+1+1$, но и четвертую часть двѣнадцати, десятую часть тридцати, оно равно $7-4$, $50-47$ и т. д.; оно обнимаетъ цѣлую безконечность ему только принадлежащихъ всеобщихъ и необходимыхъ отношеній. Говоря иначе, оно выражаетъ *числовую идею* съ определеннымъ логическимъ содержаніемъ и съ постояннымъ, самоочевидно неизбѣжнымъ отношеніемъ этого содержанія къ содержанію другихъ подобныхъ же идей. Какъ бы постоянно ни употребляли мы слово *три* для обозначенія $1+1+1$, но еслибъ это $1+1+1$ мѣнялось въ своихъ отношеніяхъ равенства или неравенства къ другимъ определеннымъ суммамъ единицъ, —еслибъ, наприим, оно одинъ разъ могло быть больше $1+1$, другой разъ—меньше, самое упорное и однообразное названіе $1+1+1$ словомъ *три* не породило бы необходимыхъ истинъ. Необходимость и всеобщность математическихъ положеній зависятъ не отъ словъ и не

*) „Syst. of Logic“, т. II, гл. VI, § 2.

отъ способовъ ихъ употребленія, но отъ свойствъ внутренняго содержанія этихъ положеній.

Что касается замѣчанія г. Иванцова о биномѣ Ньютона, я отвѣчу коротко: если понимать слово *индукція* въ томъ строгомъ смыслѣ, въ какомъ я его употребляю, то говорить объ эмпирическомъ происхожденіи бинорма Ньютона и видѣть въ немъ индуктивное обобщеніе нѣтъ никакихъ поводовъ. Индуктивное обобщеніе есть признаніе всеобщности даннаго отношенія какихъ-нибудь явленій на основаніи многократнаго наблюденія этого отношенія въ отдѣльныхъ случаяхъ при самыхъ разнообразныхъ обстоятельствахъ, тогда какъ его отсутствіе при наличности явленій ни разу не наблюдалось. Разсматривая процессъ, черезъ который получается формула Ньютона, мы, конечно, не подведемъ его подъ такое опредѣленіе. Въ этомъ процессѣ можно различить двѣ части: 1) Доказывается, что если законъ бинорма справедливъ для n двучленовъ, то онъ справедливъ и для $n+1$ двучленовъ (т. е. когда онъ вѣренъ для какого-нибудь *опредѣленнаго* числа двучленовъ, то онъ непремѣнно долженъ быть справедливъ для *всякаго* ихъ числа и представляетъ законъ всеобщій). 2) На произвольно избранныхъ примѣрахъ показывается, что для нѣкотораго числа двучленовъ этотъ законъ справедливъ. Первая часть процесса, очевидно, представляетъ чисто *дедуктивное* выведеніе необходимыхъ и очевидныхъ слѣдствій изъ даннаго гипотетическаго предположенія, слѣдовательно, относительно ея объ индукціи рѣчи быть не можетъ. Вторая представляетъ изъ себя обыкновенное умноженіе, дающее въ результатѣ частный случай формулы, т. е. мы въ ней имѣемъ примѣръ простого счѣта, а и самъ г. Иванцовъ счѣтъ разсматриваетъ какъ дѣйствіе аналитическое, направляемое закономъ тождества. Весь же процессъ въ его цѣломъ легко облекается въ форму условнаго силлогизма. Гдѣ же укажетъ г. Иванцовъ мѣсто индукціи въ этомъ процессѣ *)? Что ея дѣйствительно нѣтъ, можно убѣдиться, задавъ себѣ вопросъ: по какому изъ четырехъ методовъ индуктивнаго изслѣдованія, излагаемыхъ Миллемъ, обосновывается формула

*) Опять обращаю особенное вниманіе г. Иванцова на чрезвычайно убѣдительныя соображенія Милля, которыми онъ доказываетъ, что формула Ньютона *не есть* результатъ *дѣйствительной индукціи* („Syst. of Logic“, т. III, гл. II, § 2).

Ньютона? Я сомнѣваюсь, чтобы возможно было безъ явной натяжки дать на него опредѣленный отвѣтъ.

Въ заключеніе своихъ возраженій г. Иванцовъ снова высказываетъ желаніе (стр. 75), чтобы я подвергнулъ обсужденію вопросъ: имѣютъ-ли математическія истины психомеханическое происхожденіе или нѣтъ?—и сожалѣть, что я шелъ въ моемъ изслѣдованіи другимъ путемъ. Между тѣмъ мнѣ кажется, что въ моемъ трудѣ можно найти на этотъ вопросъ отвѣтъ совершенно ясный: значительная часть моей книги посвящена доказательству той истины, что *никакія психическія* явленія вообще не допускаютъ механическаго объясненія. Я стараюсь показать, что изъ отношеній и сочетаній какихъ бы то ни было механическихъ данныхъ не можетъ быть выведено даже самое элементарное и грубое чувственное ощущеніе,—что непримѣнимость механическихъ построеній въ этой области становится тѣмъ очевиднѣе, чѣмъ выше мы поднимаемся по лѣстницѣ психическихъ феноменовъ,—что въ нашемъ чувствѣ, умѣ, волѣ каждое мгновеніе сказываются элементы и признаки, которыхъ *логически невозможно* растолковать изъ какихъ бы то ни было гипотетическихъ механизмовъ и машинъ. Въ моихъ глазахъ душевную жизнь характеризуетъ качественное разнообразіе ея продуктовъ и постоянно *новое* ихъ возникновеніе, почему я и приписываю ей направленіе творческое, въ отличіе отъ механическихъ процессовъ физической природы. Что справедливо для психическихъ явленій вообще, тѣмъ самымъ должно быть вѣрнымъ и для нашихъ познавательныхъ операций; и я подробно доказываю, что никакія сужденія нашего ума не могутъ быть обоснованы изъ механическихъ аналогій по своему смыслу и составу. Разъ это было установлено для всякихъ сужденій, я уже не останавливался съ этой точки зрѣнія на спеціальномъ разрядѣ сужденій математическихъ: они подразумевались сами собою. Дѣлать ихъ центромъ изслѣдованія въ этомъ смыслѣ было бы даже не цѣлесообразно,—это не только спутало бы проблему, но, пожалуй, дало бы ей ложное освѣщеніе. Могло бы показаться, что только математическія сужденія имѣютъ привилегію не допускать психомеханическихъ объясненій, а всѣ другія ихъ допускаютъ. Между тѣмъ для меня психомеханизмъ, по самому своему понятію, если взять его строго, (какъ идея чисто механическаго возникновенія психическихъ состояній и ихъ механической связи), есть *contradictio in adjecto*.

На математическихъ истинахъ я сосредоточился по другому поводу: какъ я выражаюсь въ своей книгѣ (стр. 242), «умозрительный характеръ математическихъ истинъ доставляетъ намъ своего рода *experimentum crucis* для оцѣнки объективнаго значенія идеальныхъ построеній». Математика служитъ для насъ убѣдительнымъ примѣромъ нашей безпредѣльно-широкой способности, отвлекая типическія формы и свойства дѣйствительности и усматривая ихъ очевидныя отношенія, приходитъ къ истинамъ безусловно всеобщимъ и необходимымъ. Въ этомъ огромное значеніе математики для теоріи познанія; въ этомъ, въ частности, важность ея логическаго строенія для рѣшенія вопроса: можно-ли закону причинной связи объективно приписать ту всеобщность и необходимость, въ которую мы инстинктивно вѣримъ? А вѣдь именно этотъ вопросъ рѣшаетъ моя послѣдняя книга.

Мой критикъ признаетъ великое значеніе нашей способности образовать предѣльныя или типическія понятія въ сферѣ геометріи. Но вѣрный своимъ излюбленнымъ метафизическимъ гипотезамъ, онъ и для этой способности немедленно ищетъ механическихъ основаній въ фізіологическихъ и анатомическихъ особенностяхъ нашего чувствующаго аппарата и сближаетъ ее съ прерывистымъ дѣйствіемъ психофизическаго закона Вебера. «Года два тому назадъ,—говоритъ онъ (стр. 73),—Н. И. Шишкинъ въ своемъ рефератѣ, читанномъ въ засѣданіи Психологическаго Общества, указалъ, что основной психофизическій законъ, законъ Вебера, выражающій зависимость ощущенія отъ величины раздраженія, имѣетъ характеръ не непрерывный, а прерывистый, т.-е. раздраженіямъ, разнящимся другъ отъ друга менѣе, чѣмъ на извѣстную величину, соотвѣтствуетъ одно и то же ощущеніе. Этотъ психофизиологическій законъ, очевидно, долженъ имѣть основаніе въ анатомическомъ строеніи нервныхъ центровъ». Для меня, напротивъ, это совсѣмъ не очевидно: вѣдь если *непрерывность* есть общее свойство процессовъ физическихъ (въ смыслѣ неограниченной возможности для нихъ подвергаться самымъ минимальнымъ измѣненіямъ въ скорости и направленіи движеній, расположеніи частицъ и т. д.), строгая и постоянная *прерывистость* въ явленіяхъ психическихъ едва-ли можетъ объясняться изъ нихъ. Непрерывность должна быть свойствомъ физическихъ процессовъ не только въ окружающей насъ средѣ, но и въ нашихъ воспринимающихъ органахъ, и въ нашихъ нервахъ, и въ нашихъ

нервныхъ центрахъ. Нашъ мозгъ, съ механической точки зрѣнія, есть безконечно сложный комплексъ атомовъ, въ которомъ совершаются безчисленныя движенія, и эти движенія испытываютъ самыя тонкія воздѣйствія и измѣненія. Согласимся съ психомеханистами, допустимъ, что наши ощущенія—только пассивныя отраженія того, что дѣлается въ нашемъ мозгу. Откуда же взялась въ нихъ прерывность, когда отражаемое непрерывно? Отчего воспринимаемъ мы лишь самыя рѣзкія перемѣны въ нашемъ физическомъ существѣ и при томъ воспринимаемъ далеко не во всѣхъ ихъ перипетіяхъ? Или я жестоко ошибаюсь, или и здѣсь нужно бросить всякія попытки механическаго объясненія. Еслибъ наши ощущенія состояли изъ процессовъ механическихъ, они должны были бы необходимо обладать непрерывностью въ сейчасъ указанномъ значеніи. Существованіе прерывности, какъ и всѣхъ другихъ внутреннихъ качествъ психической жизни, подразумеваетъ присутствіе сверхфизическаго дѣятеля, и какъ бы мы ни назвали его: психической силою, духомъ, нашимъ трансцендентальнымъ субъектомъ, душевною субстанціей,—мы должны его признать, если только вѣрно, что всякій реальный фактъ предполагаетъ условія своего происхожденія данными.

Л. Лопатинъ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

I. Обзоръ журналовъ.

Mind. Новая серія № 1. Январь 1892.

S. Alexander.—Идея цѣнности.

Цѣнность какого-нибудь дѣйствія равняется его способности (efficiency) поддерживать или устанавливать равновѣсіе силъ, присущихъ обществу. Человѣкъ цѣненъ въ той степени, въ какой онъ способенъ споспѣшествовать жизни общества, а, съ другой стороны, общество, являющееся мѣриломъ цѣнности, играетъ эту роль потому, что благопріятствуетъ производительности (efficiency) индивида; оба эти результата—и равновѣсіе всего общества и производительность каждаго индивида—достигаются одновременно. Признавая, что удовольствіе правильно считалось указателемъ цѣнности, мы все-таки видимъ, что оно выполняло эту роль только потому, что само было результатомъ правильнаго распредѣленія упражненій различныхъ элементовъ характера. Характеръ всегда является первичнымъ элементомъ, а удовольствіе бываетъ указателемъ того, что извѣстное дѣйствіе соответствуетъ характеру человѣка.

Цѣнность не есть нѣчто совершенно несходное съ другими умственными явленіями. Мѣрило цѣнности, или идеаль, есть не что иное, какъ формулировка желаній.

S. Lloyd Morgan.—Законъ психогенезиса.

Существуетъ-ли какой-нибудь законъ психогенезиса? Существуетъ-ли такой общій принципъ, который имѣлъ бы примѣненіе во всѣхъ проявленіяхъ сознанія, во всей сферѣ умственной эволюціи? Да, такой принципъ существуетъ, и его можно

формулировать, какъ законъ исключенія несоотвѣтствующаго (incongruous). Онъ приложимъ не только къ отношеніямъ концептовъ другъ къ другу, но и къ отношеніямъ концептовъ къ перцептамъ, и къ отношеніямъ перцептовъ другъ къ другу. Это есть законъ ассимиляціи, или инкорпорации, сходнаго со сходнымъ. Прогрессъ совершается путемъ исключенія несоотвѣтствующаго.

Въ томъ же номерѣ помѣщены еще: W. E. Johnson. Логическое исчисленіе (изложеніе основныхъ принциповъ логическаго исчисленія. Статьи этой нельзя кратко реферировать). Ellis Mc Taggart. Измѣненія метода въ діалектикѣ Гегеля. (Моя цѣль, говоритъ авторъ, показать, что методъ, при помощи котораго Гегель переходилъ въ своей логикѣ отъ одной категоріи къ другой, не былъ повсюду одинаковымъ. Я постараюсь показать, что эти измѣненія могутъ быть подведены подъ общій законъ, изъ котораго мы можемъ вывести важныя заключенія касательно общей природы и значенія діалектики.)

П. Мокіевскій.

Brain. Ч. 57, 1892 г.

Чарлтонъ Бастіанъ. О нервныхъ процессахъ, сопровождающихъ вниманіе и волю (рѣчь президента Неврологическаго Общества въ Лондонѣ).

Высшее проявленіе произвольной дѣятельности — управлять своими мыслями и чувствами. Если этотъ высшій актъ воли свести на нервную дѣятельность въ направленіи наименьшаго сопротивленія, то отъ воли и вниманія мало что останется. Волевое вниманіе — несомнѣнно актъ воли, а потому все, что говорится о волѣ собственно, говорится и о волевомъ вниманіи.

Извѣстно, говоритъ авторъ, что наши мысли неизмѣнно слѣдуютъ другъ за другомъ по законамъ привычки или ассоціаціи, что представляетъ собою не что иное, какъ рефлексъ внѣшнихъ сосуществованій и послѣдовательностей. Нѣкоторая особенная живость или продолжительность той или другой мысли доказываетъ только, что въ это время нѣтъ другой болѣе сильной, чтобы ее вытѣснить. При чемъ же тутъ наша воля? Какія средства она имѣетъ, чтобы какъ-либо вліять?

Авторъ соглашается дать названіе «воли» выдающемуся отклоненію въ теченіи нашихъ ассоціацій, т.-е. случающіяся иногда

перемѣны въ порядкѣ ихъ теченія или остановки, задержки въ томъ же порядкѣ, считать за результатъ воли, но онъ не находитъ никакой надобности въ такъ называемой способности апперцепціи Вундта, нужной будто бы для научнаго объясненія такъ называемыхъ активныхъ силъ духа. Средства для подобныхъ перемѣнъ или задержекъ мы находимъ въ нѣкоторомъ антагонизмѣ, существующемъ между внѣшними впечатлѣніями и внутренними воспоминаніями, изъ которыхъ обыкновенно первыя, реальныя наши отношенія, значительно живѣе вторыхъ, нашихъ идеальныхъ отношеній. Чтобы прервать и измѣнить теченіе нашихъ мыслей, стоитъ только отдаться дѣйствию болѣе яркихъ чувственныхъ впечатлѣній, призвать на помощь различныя тѣлесныя движенія, и новыя теченія ассоціацій не замедлятъ явиться. Если же мы хотимъ поддержать существующее теченіе мыслей, не смотря на его стремленіе къ измѣненію, то съ помощію однородныхъ внѣшнихъ впечатлѣній, находимыхъ нами въ языкѣ и письменности, т.-е. въ соотвѣтственныхъ звуковыхъ и зрительныхъ ассоціаціяхъ, мы можемъ въ значительной степени удержатъ желаемое теченіе нашихъ мыслей. Какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ наши волевыя движенія являются просто какъ обыкновенныя звенья въ цѣпи, образованной ассоціаціей нашихъ идей. «Чувство усилія» (sense of effort) связано съ конфликтомъ нашихъ идей и мотивовъ, который предшествуетъ тому или другому дѣйствию, а никакъ не съ дѣйствіемъ мускуловъ и двигательныхъ нервовъ съ ихъ центрами, которое представляетъ только физиологическій процессъ безъ всякаго субъективнаго соупутствія. Такимъ образомъ авторъ высказывается противъ теоріи Вундта и Бэна относительно «чувства усилія», которое они считаютъ спутникомъ дѣятельности двигательныхъ центровъ или центробѣжныхъ нервныхъ теченій. Такъ же точно авторъ отрицаетъ существованіе чисто двигательныхъ центровъ въ мозговой корѣ, отрицаетъ возможность специальной локалізаціи вниманія и воли, но готовъ локализовать ихъ въ клѣткахъ каждаго кортикальнаго чувствующаго центра, т.-е. считать ихъ расположенными по всей корѣ и обнаруживающими свои дѣйствія въ томъ или другомъ мѣстѣ, смотря по тому, какія впечатлѣнія возбуждаютъ наше вниманіе, зрительныя, слуховыя, осязательныя, обонятельныя, вкусовыя или двигательныя.

«Процессъ вниманія, по своей сущности,—процессъ чувствующаго»

щей, хотя онъ всегда сопровождается движеніями. Воля же представляетъ собою лишь нѣкоторыя фазы въ ассоціаціи идей, а сопровождающія ее движенія относятся просто къ области физиологіи. Акты воли представляютъ собою нѣкоторыя проявленія интеллекта въ дѣйствіи, такъ что выраженіе Спинозы: «воля и интеллектъ—одно и то же», вполне подтверждается. Что-либо познаваемое отдѣльно какъ воля — въ дѣйствительности просто призракъ, родъ психологическаго привидѣнія».

Николай Абрикосовъ.

Вундтъ о гипнотизмѣ и внушеніи.

Гипнотизмъ сдѣлался моднымъ вопросомъ психологіи и психіатріи. На всѣхъ языкахъ выходитъ масса сочиненій, посвященныхъ той или другой сторонѣ этого вопроса. Послѣдній международный съѣздъ экспериментальной психологіи *) одну изъ двухъ секцій удѣлилъ гипнотизму. Увлеченіе новыми явленіями повело къ тому, что въ нихъ стали видѣть чуть не единственную основу психологіи. Чрезвычайно интересно поэтому ознакомиться съ здоровыми взглядами на гипнотизмъ такого психолога, какъ Вундтъ **).

Странное дѣло! Гипнотизмъ обнаруживаетъ какое-то особенное тяготѣніе къ спиритизму, ясновидѣнію и къ тому подобнымъ отраслямъ тайныхъ наукъ. Склонность къ оккультизму съ его загадками является однимъ изъ умственныхъ теченій нашихъ дней, которое захватило даже нѣкоторыхъ философовъ и психологовъ (Сэдживикъ, Рише и др.). «Не даромъ философія отличается той вполне законной особенностью, что она носитъ на себѣ слѣды не только научныхъ успѣховъ своего вѣка, но и его ошибокъ и заблужденій. Подобно тому, какъ гипнотизмъ для оккультизма является „преддверіемъ къ высшимъ таинствамъ“, такъ многіе изъ представителей гипнотической психологіи видятъ во внушеніи средство для того, чтобы подойти къ мистической психологіи съ ея психическими дѣйствіями на разстояніи, ясно-

*) Съѣздъ происходилъ въ Лондонѣ въ теченіе трехъ дней, начиная съ 20-го іюля. Отчетъ о немъ будетъ напечатанъ въ ближайшей книжкѣ журнала.

Ред.

**) См. Philosophische Studien, т. VIII, стр. 1—85. Статья: Гипнотизмъ и внушеніе.

видѣніемъ и матеріализаціей духовъ. Даже среди умѣренныхъ поклонниковъ гипнотизма, которые далеки отъ такого суевѣрія, все же еще въ томъ или другомъ видѣ обыкновенно сказывается легкое вліяніе этого оккультическаго теченія, — прежде всего въ чрезмѣрномъ превознесеніи психологическаго значенія гипнотизма, стоящемъ внѣ всякаго отношенія къ дѣйствительнымъ даннымъ, а нерѣдко также и въ склонности къ фантастическимъ гипотезамъ, которыя при ближайшемъ освѣщеніи оказываются затаеннымъ повтореніемъ извѣстныхъ и общераспространенныхъ суевѣрныхъ представленій».

«Конечно, оккультизмъ, если смотрѣть на него какъ на культурно-историческое явленіе, представляетъ не малый интересъ, и при томъ слѣдить за его различными видоизмѣненіями и фазами развитія, думается мнѣ, составляетъ также привлекательную задачу психологіи народовъ. Но это отнюдь не даетъ достаточнаго повода желать дальнѣйшихъ успѣховъ этому сплошь патологическому направленію современной науки».

Понятно, что Вундтъ не особенно охотно уступаетъ необходимости высказаться о такомъ научномъ теченіи, которое такъ по сердцу пришлось этому «патологическому направленію». «Человѣку, — говоритъ Вундтъ, — который съ раннихъ поръ занимался экспериментальными работами, нѣтъ ни малѣйшей охоты судить о предметѣ, надъ которымъ онъ самъ не экспериментировалъ». Но гипнотисты и особенно спириты постоянно говорятъ, что, для того чтобы судить о такихъ вещахъ, надо самому изучать ихъ. Есть, однако, очень основательныя причины, почему опытные наблюдатели не принимаются за изученіе таинственныхъ явленій. Прежде всего, по увѣренію правовѣрныхъ оккультистовъ, эти явленія отличаются еще и тѣмъ, что въ нихъ надо вѣрить, чтобы видѣть ихъ. Но положимъ, что всѣ эксперименты удались. Что же мы получимъ въ результатѣ изслѣдованія? «Очевидно, мы пришли бы къ предположенію, что окружающій насъ міръ состоитъ собственно изъ двухъ совершенно различныхъ мировъ». Одинъ — это міръ Коперника, Галилея, Ньютона, Лейбница и Канта, другой — это маленькій міръ стучащихъ духовъ и медіумовъ, и все, что ни происходитъ въ большомъ, въ этомъ маленькомъ мірѣ поставлено вверхъ дномъ *). «Тяготѣніе, дѣйствіе

*) Подобный доводъ противъ занятій спиритизмомъ привелъ Н. Н. Стравовъ въ его полемику съ проф. Вагнеромъ.

свѣта, законы нашей психофизической организаци,—все это начинаетъ колебаться, лишь только г-жѣ Леони въ Гаврѣ вздумается впасть въ магнетическій сонъ, не для того чтобы предсказать какія-нибудь міровыя событія, но просто для того, чтобы имѣть предчувствіе, что съ однимъ изъ маленькихъ Рише въ Парижѣ случилось маленькое несчастье.»

Тѣмъ не менѣе, если очистить гипнотизмъ отъ оккультическаго налета, то останется цѣлая область безспорныхъ явленій, которыя необходимо поставить въ связь съ другими извѣстными фактами психической жизни. Для этого нуженъ не гипнотистъ по профессіи, а психологъ. «Если наше теперешнее знаніе гипнотизма представляетъ еще пробѣлы, то они относятся не столько къ основнымъ явленіямъ, сколько къ ихъ психологическому и физиологическому объясненію».

Не останавливаясь особенно долго надъ описаніемъ гипнотическихъ явленій, Вундтъ имѣетъ въ виду главнымъ образомъ объясненіе ихъ.

До сихъ поръ не было, конечно, недостатка въ теоріяхъ гипнотическихъ явленій. Вундтъ сначала подвергаетъ критикѣ физиологическія теоріи (Гейденгайна, Фореля, Лемана). Онѣ страдаютъ тѣмъ недостаткомъ, что для извѣстныхъ психическихъ фактовъ принимаютъ неизвѣстные и гипотетическіе процессы и такимъ образомъ часто идутъ отъ неизвѣстнаго къ извѣстному, т.-е. прямо погрѣшаютъ противъ самаго элементарнаго научнаго правила. Психологическія теоріи вообще можно раздѣлить на двѣ группы. Однѣ изъ нихъ видятъ въ гипнотическомъ состояніи и особенно во внушеніи новый фактъ необычайной психической цѣнности, который способенъ бросить неожиданный свѣтъ на всю душевную жизнь; другія, наоборотъ, точкой отправленія берутъ нормальное сознаніе и такимъ образомъ пытаются объяснить тѣ отклоненія его, которыя наблюдаются въ гипнотическомъ состояніи. Первая группа (особенно теоріи симпатіи у Шмидкунца и двойнаго сознанія у Тена и др.) носятъ на себѣ явную окраску оккультизма. Ко второй группѣ, къ которой причисляетъ себя и Вундтъ, относятся Бёрнгеймъ и Молль. Однако теоріи ихъ Вундтъ находитъ недостаточными.

При внушеніи самую главную роль играетъ то обстоятельство, что сознаніе суживается на одной стойкой ассоціаціи, одно изъ звеньевъ которой содержитъ наступленіе гипноза. Внушеніе всегда

можно свести на ассоціаціи, которыя безраздѣльно овладѣвають сознаниемъ, такъ что „внушеніе есть ассоціація, сопровождаемая суженіемъ сознанія въ предѣлахъ тѣхъ представленій, которыя вызваны ассоціаціей“. Поэтому при изслѣдованіи внушенія важнѣе всего вопросъ, какъ возникаетъ суженіе сознанія, дающее внушеннымъ представленіямъ безраздѣльное господство. Что же касается возникновенія самихъ представленій, то тутъ нѣтъ ничего загадочнаго: оно протекаетъ такъ же, какъ и въ нормальномъ сознаніи, т.-е. по законамъ ассоціаціи.

Чтобъ рѣшить этотъ вопросъ, надо обратиться къ анализу того состоянія сознанія, которымъ сопровождаются положительныя гипнотическія явленія. Признакомъ такого состоянія является пониженная воспримчивость ко всѣмъ впечатлѣніямъ, лежащимъ внѣ области внушенія. Но въ то же время раздраженія, доходящія до сознанія, имѣютъ своимъ слѣдствіемъ повышенную реакцію. Все это заставляетъ думать, что психологическое объясненіе надо поставить въ непосредственную связь съ физиологическимъ. Тутъ существенное значеніе имѣетъ такъ называемый *законъ функциональнаго выравниванія*, который можно выразить такъ: «Если, вслѣдствіе задержки, функція большей части центрального органа находится въ скрытомъ состояніи, то возбудимость функционирующаго остатка отъ тѣхъ раздраженій, которыя доходятъ до него, бываетъ повышена. По всей вѣроятности, это повышеніе тѣмъ больше, чѣмъ меньше, отъ предыдущей работы, скрытыхъ силъ, находящихся вообще въ центральномъ органѣ. Въ качествѣ физиологической основы этого закона можно допустить двойное взаимодействіе — нейродинамическое и сосудодвигательное». Возбудимость какого-нибудь центрального элемента зависитъ не только отъ того состоянія, въ которомъ онъ находится самъ въ моментъ наступающаго раздраженія, но и отъ состоянія сосѣднихъ элементовъ. Это и будетъ нейродинамическое взаимодействіе, которое находитъ поддержку со стороны сосудодвигательнаго: сосуды и функція органовъ находятся въ такомъ взаимодействіи, что повышеніе функціи влечетъ за собою расширеніе сосудовъ и усиленный притокъ крови, а ослабленіе функціи имѣетъ обратныя послѣдствія.

Исходя изъ этихъ данныхъ, Вундтъ шагъ за шагомъ даетъ объясненіе всѣмъ важнѣйшимъ явленіямъ гипноза (автоматизмъ по приказанію, каталепсія, галлюцинаціи, поступки въ состояніи гип-

ноза, постгипнотическія дѣйствія внушеній). Какъ ни интересны эти объясненія, приходится однако, за недостаткомъ мѣста, отказаться отъ подробной передачи ихъ.

«Такимъ образомъ,—заключаетъ Вундтъ свой разборъ,—какъ ни странно иногда на первый взглядъ явленія гипноза, они нигдѣ не представляютъ признаковъ, которые не находили бы объясненія въ хорошо извѣстныхъ физиологическихъ и психологическихъ фактахъ, или дѣлали бы необходимымъ въ одномъ изъ этихъ направленій привлеченіе новыхъ гипотезъ, противорѣчащихъ механикѣ нервной системы или выходящихъ за предѣлы извѣстныхъ намъ законовъ сознанія». «При современномъ положеніи дѣла не достаточно чисто психологическаго истолкованія гипноза, все равно какъ и при объясненіи родственныхъ явленій сна и сновидѣній. Напротивъ, никакъ нельзя обойтись безъ того, чтобы не допустить извѣстныхъ измѣненій въ мозгу, которыя необходимо вывести какимъ бы то ни было путемъ изъ общей механики нервныхъ центровъ. Но предыдущее изложеніе, надѣюсь, показало, что правильный путь къ дѣльной гипотезѣ относительно природы этихъ измѣненій состоитъ не въ томъ, чтобы безъ дальнѣйшихъ разсужденій искать среди болѣе знакомыхъ центральныхъ функций такія, подъ которыя можно бы подвести наблюдаемая явленія, но прежде всего необходимо точный психологическій анализъ фактовъ, и затѣмъ уже на основаніи этого анализа, руководясь съ одной стороны извѣстными физиологическими свойствами нервной субстанции, а съ другой—опираясь на дѣйствующій здѣсь законъ психофизическаго параллелизма, слѣдуетъ искать сноснаго физиологическаго объясненія».

Кое-кто изъ поклонниковъ гипнотизма видитъ во внушеніи самый надежный экспериментальный методъ психологіи. Противъ этого ничего нельзя имѣть, если экспериментальный методъ понимать въ широкомъ смыслѣ. Но бѣда въ томъ, что поклонники гипнотизма этимъ не довольствуются и считаютъ внушеніе однимъ изъ такихъ же экспериментальныхъ методовъ, какими пользуются естественныя науки. Вся экспериментальная психологія сводится на внушеніе.

На это слѣдуетъ сказать, что внушеніе только въ самой незначительной степени отличается признаками научнаго эксперимента. Мало того, въ немъ нѣтъ одного изъ самыхъ существенныхъ признаковъ *психологическаго* эксперимента—самонаблюденія. Гипнотизмъ доступенъ наблюденію, но не эксперименту.

Гипнотизмъ долженъ остаться въ вѣдѣніи врача, а не психолога. Это чрезвычайно важный терапевтический методъ, и значенія его ничуть не умаляетъ то обстоятельство, что онъ ограниченъ функціональными расстройствами. Однако нельзя ждать ничего кромѣ вреда отъ увлеченія гипнотизмомъ среди дилетантовъ. Какихъ только благъ не ожидаютъ отъ гипнотизма! Чтобы воспитать хорошо своихъ дѣтей, надо пригласить къ нимъ не воспитателя, а гипнотизера. Чтобы попасть въ надзиратели тюрьмы, надо сдать экзаменъ по гипнотизму, а преступнику достаточно пробыть всего нѣсколько дней въ острогѣ, чтобы послѣ внушеній сдѣлаться прекраснымъ человѣкомъ. Судьямъ тоже необходима практика гипнотизма: тогда свидѣтели не будутъ лгать передъ ними. И этимъ еще не исчерпываются благодѣянія гипнотизма. Человѣчество получитъ цѣлый рядъ истинно художественныхъ произведеній, созданныхъ подъ вліяніемъ внушенія. Въ прошлой жизни человѣчества все станетъ ясно, благодаря тому же внушенію. Мотивы историческихъ событій будутъ сводиться тоже къ внушенію. Наконецъ въ религиозной области значеніе гипнотизма превыше всякой оцѣнки. Вся исторія религіи есть что-то въ родѣ введенія къ гипнотизму.

Такъ мечтаютъ пылкіе поклонники гипнотизма. Но посмотримъ обратную сторону медали.

Опыты Льежуа показали, что въ состояніи гипноза человѣкъ можетъ совершить преступленіе безъ всякаго повода, по одному только внушенію. Мало того,—онъ можетъ обвинить себя въ небываломъ преступленіи и съ необычайной живостью рассказать о немъ. Но помимо этой криминальной стороны вопроса есть еще этическая. „Изъ всѣхъ отношеній, въ которыя можетъ стать человѣкъ къ человѣку, самое безнравственное то, когда одинъ становится машиной во власти другого. И это не только въ томъ случаѣ, когда человѣкъ, обращенный въ машину, служитъ орудіемъ безнравственныхъ цѣлей, но такое отношеніе безнравственно само по себѣ, совершенно независимо отъ того, какъ оно прилагается. Дѣло ничуть не измѣняется и отъ того, что оно основывается на свободномъ соглашеніи или принужденіи“.

Но не будь даже всѣхъ этихъ соображеній, все же гипнотизмъ вреденъ для здоровья. Отъ постоянного упражненія сила сопротивленія центральной нервной системы по отношенію къ воздѣйствіямъ все убываетъ и убываетъ, а это не можетъ остаться

безъ вліянiя на функціональнiя свойства нервной системы. Кромѣ того частая гипнотизація приводитъ къ тому, что внушенiя нерѣдко бываютъ и въ состоянiи бодрствованiя. Это совершенно ясно показываетъ, что нравственная устойчивость такихъ лицъ сильно ослаблена. Напрасно поэтому дилетанты думаютъ, что въ присутствiи врача гипнотическiе опыты безвредны. „По счастью отъ этого не зависитъ спасенiе психологiи. Она имѣетъ въ анализѣ явленiй нормальнаго сознанiя такую обширную задачу, и въ ея распоряженiи находятся такiя разнообразныя экспериментальныя средства, прилагая которыя она не вмѣшивается въ чуждую ей область практическаго лѣченiя, и не подвергается опасности столкнуться съ санитарной и нравственной полиціей,— что наблюденiе за гипнозомъ она вполне основательно можетъ предоставить тѣмъ, кому оно принадлежитъ по праву, именно врачамъ, пользующимся имъ для лѣченiя“.

Разумѣется, и въ теорiи Вундта дѣло, при объясненiи фактовъ, не обходится безъ натяжекъ. Несомнѣнно однако, что изъ всѣхъ существующихъ теорiй она даетъ самое полное и всестороннее объясненiе гипнотическихъ явленiй.

Я. Колубовскій.

II. Обзоръ книгъ.

René Worms. La morale de Spinoza, examen de ses principes et de l'influence qu'elle a exercée dans les temps modernes. Ouvrage couronné par l'Institut. Paris 1892. (Этика Спинозы, изслѣдованіе ея началъ и вліянія, которое она имѣла на новыя времена).

Книга Вормса не есть строгое и систематическое научное обслѣдованіе морали Спинозы; это—небольшой трактатъ, написанный увлекательно, талантливо и въ особенности популярно. трактатъ, въ которомъ авторъ, принадлежавшій къ молодой фалангѣ французскихъ философовъ и отчасти уже извѣстный въ философской литературѣ, задался цѣлю всесторонне разсмотрѣть основныя начала „Этики“ и характеризовать нравственное ученіе Спинозы общими чертами. Во второй части своего труда,—части болѣе новой и интересной,—авторъ говоритъ о вліяніи Спинозы на дальнѣйшее теченіе философской мысли, съ XVII столѣтія и вплоть до нашего времени. Книга Вормса, очевидно, написанная не для специалистовъ, а для большой публики, имѣетъ всѣ обычныя достоинства и недостатки популярныхъ сочиненій: она написана талантливо и очень литературно, съ несомнѣннымъ знаніемъ предмета и съ любовью къ нему, но съ большими пробѣлами, безъ надлежащей научной критики, и не вноситъ ничего новаго въ вопросъ о Спинозѣ. Это—блестящая и яркая картина нравственнаго ученія Спинозы, но далеко не полная и далеко не во всѣхъ своихъ частяхъ одинаково тщательно разработанная.

Заключеніе, къ которому приходитъ Вормсъ, послѣ изложенія основныхъ началъ ученія Спинозы, есть то самое заключеніе, къ которому еще раньше пришелъ Гюйо, а именно, что мораль Спинозы есть искусный синтезъ эпикурейства и стоицизма. И.

дѣйствительно, мораль Спинозы, исходя изъ принципа личного интереса, — интереса самосохраненія, — приходитъ послѣдовательными стадіями логическаго развитія мысли къ идеалу стоицизма. Этотъ идеалъ является обыкновенно въ двухъ формахъ. Съ одной стороны, мудрецъ долженъ закалить себя, стать нечувствительнымъ и равнодушнымъ къ ударамъ судьбы, искать только тѣхъ благъ, которыя завясятъ отъ его личной воли, развивать въ себѣ одну лишь способность — разумъ, видѣть во внутренней жизни высшее благо. Съ другой стороны, замѣчая физическую связь между человѣкомъ и Богомъ, онъ долженъ видѣть въ единеніи человѣка съ природой, въ любви къ ближнимъ, въ любви къ Богу — высшую цѣль. Обѣ эти формы ясно отразились и въ ученіи Спинозы, потому что и онъ проповѣдуетъ какъ независимость человѣка посредствомъ разума, такъ и сліяніе его съ божественной субстанціей.

Но помимо этого синтеза эпикурейства и стоицизма, заключаетъ-ли въ себѣ нравственное ученіе Спинозы другіе основные принципы всякой морали? На этотъ вопросъ Вормсъ отвѣчаетъ утвердительно. Задача всякой нравственной доктрины, замѣчаетъ онъ, заключается въ примиреніи любви къ себѣ, любви къ ближнимъ и безконечной любви къ Богу. Въ системахъ, построенныхъ на эгоизмѣ, преобладаетъ любовь къ себѣ, въ альтруизмѣ — любовь къ ближнимъ, въ религіи — любовь къ Богу. Рѣшеніе, предложенное Спинозой, имѣетъ то преимущество, что оно принимаетъ во вниманіе всѣ эти три стремленія человѣческой природы, не жертвуя окончательно ни однимъ изъ нихъ. Его метафизика утверждаетъ сліяніе всѣхъ конечныхъ существъ на лонѣ безконечной субстанціи. Такимъ образомъ исчезаетъ пропасть между всѣми этими различными стремленіями человѣческой природы: истинно любить себя значитъ любить Бога, а любить Бога не значитъ-ли любить все то, въ чемъ проявляется Богъ? Поэтому въ системѣ Спинозы, естественно и безъ натяжекъ, изъ одной любви къ себѣ вытекаютъ и любовь къ ближнимъ и любовь къ Богу. Но, скажутъ можетъ быть, и въ системѣ, основанной на чистомъ эгоизмѣ, можетъ быть то же самое, и эгоистическая система на исключительно психологическихъ основаніяхъ можетъ вывести личное благо изъ любви къ ближнимъ. Нѣтъ, отвѣчаетъ Вормсъ, такой выводъ не можетъ быть основанъ на чисто психологическихъ причинахъ: переходъ отъ любви

къ ближнимъ къ личному благу только тогда будетъ имѣть значеніе необходимости, неизбѣжности, когда онъ будетъ основанъ на соображеніяхъ высшаго порядка, порядка метафизическаго. Если наша сущность не зависитъ отъ божественной сущности, включающей въ себѣ одновременно и сущность нашихъ ближнихъ, то какимъ образомъ можемъ мы прійти къ *необходимости* любить Бога и другихъ людей? Такимъ образомъ мораль Спинозы основана на метафизикѣ. Онъ первый увидѣлъ, что между этими тремя терминами, — мы, наши ближніе, Богъ, — Богъ является связующимъ звеномъ между нами и нашими ближними. Причина, позволяющая Спинозѣ примирить всѣ наши склонности, — та же самая, которая позволила ему примирить, какъ это мы уже видѣли, эпикурейство съ стоицизмомъ. Подобно тому, какъ тамъ разумъ соединяетъ личный интересъ съ альтруистическимъ идеаломъ, такъ здѣсь Богъ становится связующимъ звеномъ между я и міромъ. Но вѣдь Богъ и разумъ, — въ особенности въ пантеистическихъ системахъ, — одно и то же. Богъ образуетъ единство природы, разумъ образуетъ единство жизни и единство морали.

Такимъ образомъ, благодаря необычайно строгой логикѣ, позволившей Спинозѣ примирить принципы, на первый взглядъ столь противорѣчивые и тѣмъ не менѣе одинаково необходимые въ нравственномъ ученіи, онъ создалъ мораль, которая стоитъ, если не во главѣ, то по крайней мѣрѣ на ряду съ самыми смѣлыми и блестящими философскими системами. Вормсъ, однако же, видитъ два недостатка въ морали Спинозы. Во первыхъ, Спиноза не придаетъ никакого значенія *чувству*, онъ все основываетъ на разумѣ. Познаніе Бога и любовь къ нему, о которыхъ намъ говоритъ Спиноза, — только эгоистическій расчетъ, только искусственные продукты разума, старающагося отыскать лучшія средства достигъ полнаго покоя и абсолютнаго счастья. Во-вторыхъ, онъ отрицаетъ *свободу*. Наука, конечно, не знаетъ свободы воли, но мораль по необходимости должна ее предполагать. Кромѣ детерминизма Спиноза не признаетъ никакого другого начала. Конечно, онъ сохраняетъ слово «свобода», но его свобода не есть свобода воли, а лишь состояніе ума, обладающаго абсолютной независимостью, — ума, управляющагося одними лишь собственными законами. Это — извѣстное душевное состояніе, но не средство достигъ до такого состоянія. Спиноза, предписывая челоуѣку нѣкоторыя

правила поведенія и въ то же время отрицая свободу воли, отнимаетъ у него средства выполнять ихъ.

Вторую часть труда Вормса, — о вліяніи Спинозы, — можно упрекнуть въ нѣкоторомъ излишнемъ дилетантизмѣ. Эта часть труда написана блестяще, но очень часто она страдаетъ слишкомъ легкомысленными сближеніями, ни на чемъ не основанными. Говорить о вліяніи Спинозы очень трудно, потому что трудно установить истинные предѣлы, въ которыхъ вліяніе Спинозы было дѣйствительно и выходя за которые оно является простою иллюзіей или оптическимъ обманомъ. Трудностей этихъ не скрываетъ отъ себя и Вормсъ. Нѣтъ надобности, говоритъ онъ, быть знакомымъ съ ученіемъ Спинозы, чтобы быть его послѣдователемъ: идеи, въ особенности нравственныя идеи, носятъ, такъ сказать, въ воздухѣ, и мы получаемъ ихъ самыми разнообразными путями, изъ рукъ тысячи посредниковъ, такъ что очень часто невозможно сказать, отъ кого первоначально онѣ исходятъ. Точно такъ же, можно изучить Спинозу, можно его понимать и тѣмъ не менѣе не быть послѣдователемъ Спинозы, потому что нравственныя понятія очень часто являются результатомъ совершенно иныхъ вліяній, и совпаденіе ихъ съ идеями Спинозы совершенно случайно. И однако Вормсъ, сознавая всѣ эти трудности прослѣдить вліяніе Спинозы, находитъ возможнымъ сдѣлать небольшой очеркъ этого вліянія, полагаясь, конечно, на свой критическій тактъ. Очеркъ его написанъ талантливо и блестяще, но далеко не убѣдительно, и мы находимъ, что именно критическаго такта по временамъ ему не хватаетъ. Всѣ эти сближенія пантеизма Спинозы съ Мальбраншемъ, Лейбницемъ, Локкомъ, Бейлемъ, съ французскою философскою мыслию XVIII вѣка, съ англійскою философіей XIX столѣтія кажутся намъ скорѣе остроумными аналогіями, чѣмъ дѣйствительно научными выводами. Болѣе основательными представляются попытки Вормса установить преемственную связь между Спинозой и этическими ученіями нѣмцевъ въ XIX вѣкѣ. Тутъ въ самомъ дѣлѣ можно замѣтить не только простую аналогію, простое совпаденіе родственныхъ понятій, но и настоящую филіацію идей, хотя и въ этическихъ ученіяхъ нѣмцевъ очень часто трудно, а иногда и невозможно выдѣлить то, что непосредственно было порождено Спинозой, отъ того, что явилось результатомъ различныхъ пантеистическихъ доктринъ, столь распространенныхъ въ началѣ нынѣшняго столѣтія въ Германіи.

И однако, не смотря на всѣ эти оговорки, я думаю, что можно и слѣдуетъ говорить о вліяніи Спинозы. Если въ цѣломъ ученіе Спинозы не находить себѣ въ настоящее время послѣдователей, то частями оно и теперь существуетъ, какъ живое философское начало. На это-то именно и указываетъ Вормсъ въ своей заключительной главѣ. Нельзя не видѣть, говорить онъ, замѣчательнаго распространенія идей „Этики“ въ наше время. Онѣ распространены не только во Франціи, Германіи, Англии, но мы ихъ встрѣчаемъ въ Америкѣ, въ Россіи, мы ихъ находили даже въ Азій, — въ Сиріи и въ Персіи, этихъ вѣчныхъ очагахъ религиозной и мистической мысли. Но если даже мы оставимъ безъ вниманія эти отдаленныя страны и ограничимся лишь старой Европой, то замѣтимъ, что въ старой Европѣ теоріи Спинозы повсемѣстно распространены не только между философами, но также между художниками, поэтами, учеными. Современная поэзія вся насыщена, можно сказать, пантеизмомъ. Романтизмъ былъ стремленіемъ реставрировать культъ природы. Конечно, во всемъ этомъ литературномъ движеніи больше пантеизма, чѣмъ собственно спинозизма. Всѣ эти поэты, можетъ быть, никогда не читали Спинозы, но не зная его, они все-таки вдохновляются его идеями, распространенными въ воздухѣ. Съ другой стороны, Спиноза серьезно изучается и оцѣнивается людьми науки: начиная съ Іоанна Мюллера и кончая Вундтомъ, Тэномъ, Льюисомъ, мы видимъ, что Спиноза признанъ физиологами и психологами экспериментальной школы, до такой степени, что вмѣстѣ съ Поллокомъ можно сказать, что „Спиноза все больше и больше становится философомъ ученыхъ“.

И однако въ этомъ возрожденіи спинозизма Вормсъ находитъ, что одна часть его ученія все больше и больше забывается, — та именно часть, которой онъ приписывалъ наибольшее значеніе, — мораль. Ученіе Спинозы о природѣ и о Богѣ въ настоящее время торжествуетъ, конечно, не въ формѣ, данной ему Спинозой, но въ смыслѣ механической теоріи. Напротивъ того, ученіе Спинозы о благѣ почти совершенно забыто. Съ одной стороны, въ наше время торжествуютъ теоріи утилитаризма, проповѣдываемыя по преимуществу англійской школой, теоріи, ограничивающія челоуѣка исканіемъ исключительно челоуѣческаго блага, теоріи морали, независимой не только отъ религіи, но и отъ всякой метафизики. Съ другой стороны, являются теоріи,

обосновывающія нравственность на долгѣ, теоріи, составляющія смѣсь христіанства съ кантизмомъ, начинающія съ того, что помѣщаютъ нравственный идеаль въ трансцендентную область съ тѣмъ лишь, чтобы доказать, что его сущность не имѣетъ ничего общаго съ личнымъ интересомъ. Итакъ, съ одной стороны — психологія личнаго интереса, съ другой — метафизика блага: въ настоящее время борьба ограничена этими двумя теоріями. А между тѣмъ теорія Спинозы была попыткой примиренія этихъ двухъ системъ, потому что она была метафизикой личнаго интереса и психологіей блага. Но современные моралисты отвергли это примиреніе и предпочитаютъ снова прибѣгнуть къ радикальнымъ рѣшеніямъ: они снова поставили на очередь споръ между эпикурействомъ и стоицизмомъ, споръ, который Спиноза считалъ поконченнымъ...

В. Чуйко.

Эмиль Геннекенъ. Опытъ построенія научной критики (эстопсихологія). Переводъ съ французскаго Д. Струнина. Спб. 1892 г. 121 стр.

Это небольшое сочиненіе прочтется несомнѣнно съ интересомъ и не безъ пользы, и хотя оно, какъ самъ авторъ сознается въ этомъ, «носитъ скорѣе характеръ программы, чѣмъ полного законченнаго сочиненія», тѣмъ не менѣе книга является вполне цѣльной и содержитъ въ себѣ много оригинальныхъ и поучительныхъ мыслей, способныхъ пробудить широкій рядъ мыслей въ своихъ читателяхъ. По мнѣнію автора, существуетъ два рода критики художественныхъ произведеній: въ одномъ случаѣ произведенія искусства разбираются только для того, чтобы одобрить ихъ или осудить; въ другомъ случаѣ, подвергая произведеніе анализу, «стремятся изучить его съ трехъ точекъ зрѣнія—эстетической, психологической, соціологической и уяснить *безъ всякаго пристрастія законы изучаемыхъ явленій*. Критику этого послѣдняго рода, или *научную критику*, авторъ называетъ *эстопсихологіей* и противопоставляетъ ее первой, за которой и на будущее время можетъ сохраниться ея первоначальное названіе «литературной критики».

Эстопсихологія не имѣетъ цѣлю изучать произведеніе искусства само по себѣ, ни съ точки зрѣнія его содержанія, ни цѣли, ни построенія. Она заботится единственно объ отношеніи его особенностей къ психологическимъ, съ одной, и къ общественнымъ

особенностямъ—съ другой стороны. Она интересуется произведеніемъ искусства, какъ символомъ, отмѣткой, разоблаченіемъ душевной и общественной организаціи. Эстопсихологическій анализъ слагается изъ трехъ существенныхъ отдѣловъ. Первый отдѣлъ—это анализъ составныхъ частей произведенія: того, что оно выражаетъ, и способа выраженія. Второй отдѣлъ—это психофизиологическая гипотеза, уясняющая при посредствѣ данныхъ, добытыхъ въ первомъ отдѣлѣ, интеллектъ, выраженіемъ котораго эти данныя являются. Наконецъ, въ третьемъ отдѣлѣ изслѣдователь, устраняя теорію вліяній расы и среды, которая имѣетъ приложеніе только къ первобытнымъ періодамъ литературной и общественной жизни, разсматривая вмѣстѣ съ тѣмъ всякое произведеніе, какъ выраженіе тѣхъ, кому оно нравится, и помня, что помимо этого оно является выраженіемъ автора,—дѣлаетъ заключенія на основаніи свойствъ душевной организаціи автора о свойствахъ его почитателей.

Но эстопсихологія не останавливается только на анализѣ произведенія искусства, сдѣланномъ съ этихъ трехъ различныхъ сторонъ. Если бы она остановилась на этомъ, то достигнутое ею знаніе было бы дробнымъ и отрывочнымъ. Вслѣдъ за анализомъ произведенія слѣдуетъ «возстановить его и людей, имѣющихъ къ нему опредѣленное отношеніе, во всей ихъ цѣлости, въ кругу тѣхъ историческихъ условій, среди которыхъ имъ приходится фигурировать». Послѣ эстетическаго анализа, т. е. когда произведеніе разобрано и понято въ своихъ частяхъ, остается еще раскрыть его въ самый моментъ его дѣйствія, когда оно влагаетъ въ человѣческую душу тѣ самыя эмоціи, для возбужденія которыхъ создано, или, другими словами, произвести эстетическій синтезъ. Такимъ же точно образомъ за психологическимъ и соціологическимъ анализомъ долженъ слѣдовать психологическій и соціологическій синтезъ.—Каждый изъ этихъ трехъ отдѣловъ эстопсихологическаго анализа приводитъ къ опредѣленнымъ слѣдствіямъ. Первый отдѣлъ, разлагая произведенія искусства на составные элементы, изучая эмоціи, которыя они способны сообщить, и средства, помощью которыхъ это достигается,—доставитъ рядъ положительныхъ данныхъ эстетикѣ и позволитъ въ будущемъ этой наукѣ строить свои положенія на твердыхъ основаніяхъ. Изученіе же эмоцій дастъ также указанія и по части психологіи. Второй отдѣлъ научно-критическаго анализа въ свою очередь имѣетъ отношеніе къ

общей психологіи. Особенность его та, что онъ приводитъ не къ знанію того, что представляетъ изъ себя обычный, средній человѣкъ, а больше всего къ знанію высшихъ человѣческихъ натуръ. Наконецъ третій отдѣлъ эстопсихологіи долженъ способствовать обоснованію психологіи народовъ. Въ общемъ выводѣ, по мнѣнію автора, «эстопсихологія, подобно психологіи великихъ людей, является прикладной психологіей—народовъ и личности. Она занимаетъ мѣсто между эстетикой, психологіей, социологіей и этикой». Такова въ краткихъ чертахъ характеристика той новой науки, обоснованію которой посвящено настоящее сочиненіе, и отъ которой авторъ ожидаетъ «установленія точныхъ законовъ объ отношеніи человѣка ко внѣшнему міру» (121).

Н. Вентцель.

М. В. Безобразова. Философскіе этюды. Москва 1892 г. 119 стр.

Г-жа Безобразова едва-ли не первая изъ русскихъ женщинъ посвятила себя разработкѣ философскихъ вопросовъ *). Вотъ почему ея «Этюды» представляютъ особенный интересъ. Авторъ преслѣдовалъ двѣ довольно скромныя, хотя и нѣсколько неопредѣленныя, цѣли: 1) изложить вкратцѣ существенныя черты вопроса, котораго онъ касается; 2) сдѣлать изложеніе доступнымъ для образованныхъ читателей. Достигъ-ли авторъ этихъ цѣлей?

Прежде всего слогъ г-жи Безобразовой тяжелъ, часто неотдѣланъ и неправиленъ, что вмѣстѣ съ типографскими погрѣшностями (опечатки и неправильная разстановка знаковъ препинанія) часто дѣлаетъ ея мысль непонятной. Такъ, наприм., (стр. 12): «Система Плотина монистическая съ отгѣнкомъ дуализма—это родъ теоріи происхожденія, которая спускается сверху внизъ и выставляетъ рядъ началъ, начиная съ единого, ума, души—міровой и единичной и кончая тѣломъ, матерією—первою и второю и рядъ существъ, такъ небо, боговъ, демоновъ, людей, животныхъ и растенія». Едва-ли можно понять что-нибудь въ этой тирадѣ. Или: «Плотинъ понялъ, что страданія, болѣзни и смерть,

*) Г-жа Безобразова до сихъ поръ напечатала понѣмецки небольшое изслѣдованіе о Плотинѣ—оно безъ ученаго аппарата вошло и въ «Этюды»—и докторскую диссертацию о матеріалахъ для древнѣйшей исторіи русской философіи.

съ которыми сопряжена жизнь человѣка на землѣ, не допускаетъ мысли о счастѣ и слѣдов., отъ нихъ и не зависитъ несчастье, является послѣдовательнымъ выводомъ философа, который назвалъ матерію несуществующимъ, той теоріи происхожденія, которая спускается сверху внизъ и на столько глубока, что, на нашъ взглядъ, бездонна (!?)» На стр. 117 говорится: «существуютъ такія иностранныя слова, которыя уже получили право гражданства и, одинаково (?), не слѣдуетъ замѣнять ихъ русскими, такъ, платоновецъ—платоникъ, аристотелевецъ—аристотеликъ, догматицизмъ—догматизмъ». Но какое же слово русское: догматизмъ или догматицизмъ? Или еще: «Мнѣ кажется, что человѣкъ тѣмъ менѣе эклектикъ, чѣмъ онъ болѣе убѣжденъ, чѣмъ онъ сильнѣе сомнѣвается, тѣмъ могущественнѣе въ немъ, напротивъ, задатки къ тому, чѣмъ выработать свое собственное міровоззрѣніе, т.-е. тѣмъ глубже, а потому и жизненнѣе его взглядъ на міръ». Читателю не легко разгадать смыслъ этой фразы.

Содержаніе этюдовъ очень разнообразно. Первый этюдъ посвященъ этикѣ Плотина, во второмъ и третьемъ рѣчь идетъ о женщинахъ, какъ на нихъ смотрятъ Шопенгауеръ и Гартманъ—съ одной стороны и Гегдингъ—съ другой. Авторъ даетъ должную оцѣнку нелѣпымъ взглядамъ пессимистовъ. Слѣдующій этюдъ касается вопроса о самостоятельности нравственности. Нравственность сама по себѣ цѣль, а потому она не нуждается ни въ какомъ телеологическомъ обоснованіи. Въ дальнѣйшихъ очеркахъ рѣчь идетъ о пессимизмѣ, скептицизмѣ, объ исторіи философіи и о терминологіи. Корень пессимизма въ настроеніи, которое незаконно обобщается въ философское ученіе. Остановимся на очеркѣ «Взглядъ на исторію философіи», такъ какъ отсюда видно, что авторъ понимаетъ подъ философіей.

Понятіе философіи у автора довольно шаткое. Въ одномъ мѣстѣ авторъ называетъ «теорію познания»—метафизикой (стр. 70), въ другомъ—говоритъ, что «метафизика» всегда останется очагомъ неразрѣшимыхъ вопросовъ (стр. 80). На стр. 83 читаемъ: «Какъ всегда будутъ существовать люди вѣрующіе и невѣрующіе, такъ одинаково для однихъ на первомъ планѣ всегда будетъ стоять синтезъ, для другихъ—анализъ, одни философы будутъ метафизиками, другіе учеными, и соглашеніе между ними невозможно». На стр. 85: «Сущность стремленій метафизика заключается въ томъ, что онъ хочетъ разгадать истины бытія и не

можетъ» (?), а рядомъ—«всѣ первыя основанія наукъ составляютъ ея (метафизики) область».

Будемъ ожидать дальнѣйшихъ попытокъ автора на избранномъ имъ поприщѣ.

В. Ивановскій.

Hermann Gruber S. J. August Comte, der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre. Freiburg in Br. 1889 (О. Контъ, основатель позитивизма, его жизнь и ученіе). 144 стр.

Hermann Gruber S. J. Der Positivismus vom Tode August Comte's bis auf unsere Tage (1857—1891). Freiburg in Br. 1891 (Позитивизмъ со времени смерти О. Конта до нашихъ дней). 194 стр.

Не такъ давно въ «Сѣверномъ Вѣстникѣ» (сентябрь прошлаго года) обратилъ на себя вниманіе очеркъ г. Сѣверова «Родныя тѣни» *). Здѣсь въ полубеллетристической формѣ изображены наши соотечественники, послѣдователи Конта, живущіе въ Парижѣ. Самая форма очерка заставляетъ относиться къ его содержанію съ крайнею осторожностью. Почти въ то же время печатались въ «Волжскомъ Вѣстникѣ» статьи г. Рейнгардта тоже о русскомъ контистѣ—В. Фреѣ (В. К. Гейнсѣ), которыя выставляютъ одного изъ русскихъ контистовъ совсѣмъ въ другомъ свѣтѣ **). Контисты въ изображеніи г. Сѣверова—это какіе-то маньяки, говорящіе научнымъ языкомъ. Совсѣмъ иначе рисуется передъ нами глава русскаго правовѣрнаго контизма. Убѣжденный сторонникъ религіи челоуѣчества, онъ всю жизнь стремился къ возможно полной гармоніи между словомъ и дѣломъ и всѣ свои силы посвящалъ распространенію тѣхъ идей, которыя для него были такъ дороги. Это былъ челоуѣкъ, который увлекалъ не только словомъ, но и дѣломъ.

Очевидно, каррикатуры г. Сѣверова не могутъ удовлетворить безпристрастнаго наблюдателя общественныхъ теченій. Нужно болѣе спокойное, такъ сказать, документальное знакомство съ

*) Перепечатанъ въ недавно вышедшей книгѣ г. Сѣверова: „Разсказы, очерки и наброски“, Спб. 1892, подъ заглавіемъ: „Разные типы“.

**) Статьи г. Рейнгардта вышли и отдѣльной брошюрой, Казань 1891. Въ томъ же „Волжскомъ Вѣс.“ (1891, № 292 и 297) напечатано „Воспоминаніе о В. Фреѣ“ (изъ путевыхъ впечатлѣній по Америкѣ) г. Першина. У читателей Фрея есть нѣсколько литографированныхъ брошюръ его.

этими теченіями, чтобъ судить о нихъ съ большей или меньшей рѣшительностью. Такое документальное знакомство можно по-черпнуть изъ книгъ о іезуита Грубера о Контѣ и новѣйшемъ позитивизмѣ.

Принадлежность автора къ почтенному ордену іезуитовъ называется, конечно, на его отношеніи къ позитивизму, которому онъ готовъ приписать чуть не всѣ семь смертныхъ грѣховъ. Это неизбѣжная дань автора своей средѣ. Однако съ такой особенностью легко примириться. Дѣло въ томъ, что о. іезуитъ отдѣльными заголовками указываетъ, гдѣ онъ просто говоритъ о позитивистахъ, и гдѣ собирается разносить ихъ. Читателю остается только выбирать, что ему интереснѣе,—исторія позитивизма, или доводы іезуита въ пользу католической церкви. Нельзя не сознаться, что это большое удобство.

Факты изъ жизни самого Конта и изъ исторіи позитивизма собраны очень старательно. Органы разныхъ фракцій позитивизма, всевозможные циркуляры и летучіе листки доступны далеко не всѣмъ непосвященнымъ, и собрать ихъ стоитъ не мало труда. Если прибавить къ этому, что авторъ постоянно старается говорить словами излагаемыхъ имъ писателей, то польза его книгъ о позитивизмѣ и Контѣ не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію.

Контъ подъ конецъ жизни былъ очень озабоченъ вопросомъ, кого назначить послѣ себя первосвященникомъ религіи человѣчества. Сначала онъ прочилъ въ свои преемники Лафитта, но затѣмъ разочаровался въ своемъ ученикѣ и въ завѣщаніи, составляющемъ, къ слову сказать, очень увѣсистый томъ, отозвался о немъ не особенно лестно. Однако, по смерти Конта, Лафитта выбрали «на время» главой позитивизма. Но мало-по-малу этотъ правотѣрный позитивизмъ сталъ распадаться на группы, получившія названіе по національностямъ. Кое-кто изъ позитивистовъ сталъ заявлять, что Лафиттъ слишкомъ отступаетъ отъ завѣтовъ основателя религіи человѣчества, что онъ даже не имѣетъ права быть папой человѣчества, такъ какъ «Катехизисъ» Конта требуетъ, чтобы глава религіи подвергался «постоянному вліянію женщины, субъективному и объективному», — проще говоря, Контъ хотѣлъ, чтобы первосвященникъ былъ женатъ, а Лафиттъ не выполнилъ этого условія. Такимъ образомъ въ 1877 году въ средѣ даже французской группы произошелъ расколъ: изъ нея выдѣлилась часть болѣе строгихъ позитивистовъ съ Одифраномъ

во главѣ. Къ тому же времени получили больше независимости и другія группы: англійская во главѣ съ Конгревомъ и Гаррисономъ, бразиліанская подъ руководствомъ Лемоса и чилійская подъ управленіемъ Лагаррига. Гораздо ближе къ Лафитту шведская группа, основанная Нистромомъ. Болѣе или менѣе сильный отголосокъ это направленіе нашло и въ другихъ странахъ, но нигдѣ правовѣрные позитивисты не пользовались такимъ вліяніемъ, какъ въ Бразиліи: государственный переворотъ, бывшій два года тому назадъ, былъ произведенъ позитивистами. Дѣятельность другихъ группъ выражалась въ соблюденіи позитивистическаго культа, въ популяризаціи своихъ идей и посильномъ вліяніи на общественную жизнь.

Собственно позитивистами въ смыслѣ Конта слѣдуетъ считать только эти группы. Извѣстно, что еще при жизни Конта отъ него отпалъ одинъ изъ его учениковъ Литтре, не желавшій признавать «Позитивной политики». Онъ сдѣлался главою особой группы позитивистовъ, признававшихъ Конта только на половину. По ихъ мнѣнію, Контъ совсѣмъ отказался отъ того пути, какимъ шелъ въ «Курсѣ положительной философіи». Думали даже, что причиною такого поворота была душевная болѣзнь Конта. На самомъ дѣлѣ Контъ и въ «Позитивной политикѣ» остался тѣмъ же Контомъ, какимъ былъ въ «Курсѣ положительной философіи». Уже въ раннихъ своихъ сочиненіяхъ (особенно въ сочиненіи 1822: «Планъ научныхъ работъ, необходимыхъ для преобразованія общества») Контъ мечтаетъ о новой духовной власти, которая уничтожила бы анархію умовъ. Самый «Курсъ положительной философіи» предпринять имъ съ цѣлью дать научную основу новой политической системѣ. Соціологическая точка зрѣнія постоянно руководила Контомъ, и онъ не разъ въ «Курсѣ положительной философіи» прямо говоритъ объ имѣющей появиться «Системѣ положительной политики», а въ одномъ мѣстѣ (VI, 890 по 1-му изд.) онъ даже указываетъ число томовъ и содержаніе ихъ. Но этого мало. Всѣ основныя мысли «Положительной политики» уже встрѣчаются или въ «Курсѣ», или въ болѣе раннихъ трудахъ. Наконецъ, самъ Контъ отвѣчаетъ на упреки, будто онъ измѣнилъ своему первоначальному пути: «моя политика далека отъ того, чтобы быть въ противорѣчій съ моею философіею, и составляетъ ея естественное продолженіе въ томъ смыслѣ, что скорѣе философія была прямо

создана съ той цѣлю, чтобы служить основой политики». Въ подтвержденіе своихъ словъ Контъ перепечатываетъ въ приложеніи къ «Положительной политикѣ» свои юношескія произведенія.

Отчего же такъ упорно держится мнѣніе Литтре и Милля о двухъ противоположныхъ періодахъ въ философіи Конта? Причина, повидимому, кромѣ авторитета этихъ писателей, заключается въ томъ, что мало кто знаетъ, какого рода религію проповѣдывалъ Контъ, а также въ тѣхъ странностяхъ характера, которыми оттолкнулъ отъ себя многихъ основатель религіи челоѣчества. Со стороны кажется дикимъ это необычайное самомнѣніе, эта увѣренность въ особой, спасительной для челоѣчества, миссіи. Какимъ-то фетишизмомъ вѣетъ на насъ поклоненіе реликвіямъ Клотильды де Во. Но Конта надо винить только въ томъ, что онъ облекъ свои практическія стремленія въ такія уродливыя формы, а вовсе не въ томъ, что онъ измѣнилъ самому себѣ. Основная формула «Позитивной политики»: *l'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but* (закономъ—любовь, основой—порядокъ, цѣлю—прогрессъ) остается и до сихъ поръ блестящимъ выраженіемъ идеаловъ не однихъ только узкихъ позитивистовъ. Очень удачно опредѣляетъ Льюисъ свое отношеніе къ послѣднему періоду дѣятельности Конта: „нерасположеніе къ методу и нѣкоторые выводы «Положительной политики» заставили меня въ теченіе многихъ и многихъ лѣтъ смотрѣть на этотъ трудъ, какъ на совершенно несчастное отступленіе отъ «Положительной философіи». Мое отношеніе измѣнилось, съ тѣхъ поръ какъ, благодаря замѣчанію дорогого мнѣ лица (Груберъ догадывается, что это была Эліотъ), я научился смотрѣть на этотъ трудъ, какъ на утопію, гдѣ содержатся не столько ученія, сколько гипотезы, не столько догматы для учениковъ, сколько намеки для послѣдующихъ изслѣдователей“.

Груберъ не ограничивается тѣми философами, которые при-мыкаютъ непосредственно къ Конту. Онъ разсматриваетъ также и ученія, которыя можно назвать позитивистическими только въ широкомъ смыслѣ. Милль, Спенсеръ, Вундтъ, А. Ланге, Риль, Рибо и др.—всѣ они поставлены подъ одинъ флагъ. Это едва-ли справедливо. Отъ основныхъ положеній Конта у названныхъ писателей остается очень немного, не говоря уже о томъ, что ни у одного изъ нихъ нѣтъ и намековъ на «Положительную политику» (если не считать такимъ намекомъ «Рабочій вопросъ»

Ланге). Что касается русскаго позитивизма, то Н. Я. Гротъ поставленъ въ числѣ позитивистовъ, очевидно, только по недоразумѣнію. Кромѣ него упоминается В. В. Лесевичъ и Фрей. Г. де Роберти отнесенъ къ французскимъ позитивистамъ.

За то нельзя не согласиться съ авторомъ, что именно Конта надо считать основателемъ позитивизма. Извѣстно, что на этотъ счетъ существуютъ разные взгляды. Ардиго, напр., видитъ отна позитивизма въ Галилеѣ, Лаасъ—въ Протагорѣ, другіе—въ Юмѣ. Однако только Контъ далъ стройную позитивистическую систему, и заслуга его не столько въ томъ, что онъ создалъ новаго, сколько въ послѣдовательномъ проведеніи началъ, проглядывающихъ кое-гдѣ и до него.

Я. Колубовскій.

Библиографическій листокъ *),

I. Новыя книги, имѣющія отношеніе къ философіи.

Альберти, Б. Э. Р.—*Генрихъ Песталоцци*. Биографическій очеркъ. Съ нѣм. перевелъ *К. Воскресенскій*. Рига. 36 стр. 500 экз.

Антоній, архим.—Какъ относится служеніе общественному благу къ заботѣ о спасеніи своей собственной души. (Изъ журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“). М. 29 стр. 300 экз. Въ продажу не поступало.

Архангельскій, Іоаннъ.—Въ обличеніе атеизма и въ опроверженіе доктринъ невѣрія. Лучъ свѣта на вѣковыя тайны о томъ, будемъ-ли мы жить за гробомъ послѣ нашей кончины? Окончательные вопросы о дѣйствительной и вѣчно-безсмертной жизни человѣка за гробомъ, разрѣшенные по неопровержимымъ доказательствамъ. Составлено на основаніи св. Писанія и ученія св. отецъ, съ указаніемъ на мнѣнія и древнихъ мудрецовъ, по историческимъ и богословскимъ сочиненіямъ. Объясненіе о состояніи души, — что она испытываетъ, слышитъ и видитъ въ тотъ страшный моментъ, когда она исходитъ изъ тѣла, и куда и въ какія мѣста она переселяется. М. 429 стр. 1900 экз.

Астафьевъ, П. Е.—Общественное благо въ роли верховнаго начала нравственной жизни. (Популярный очеркъ). Изд. *М. Астафьевой*. М. 88 стр. 1000 экз. 30 коп.

Астафьевъ, П. Е.—Ученіе графа Л. Н. Толстого въ его цѣломъ. Критическій очеркъ. Изд. 2-а, дополненное, *М. А. Астафьевой*. М. 63 стр. 600 экз. 40 коп.

Батюшковъ, Ф. Д.—Сказанія о спорѣ души съ тѣломъ въ средне-вѣковой литературѣ. Спб. 1891.

А. Н. Веселовскій. „Журн. Мин. Нар. Пр.“ 3, 149—170.

*) См. кн. 9-ю. Тамъ, гдѣ годъ не обозначенъ, надо имѣть въ виду текущій годъ.

Барсовъ, Н. П.—Существовала-ли въ Россіи инквизиція? Спб. 20 стр. 100 экз.

Безобразова, М. В.—Философскіе этюды. (Объ этикѣ *Плотина*, *Кантъ*, *Шопенауэръ* и *Гартманъ* о женщинахъ. Изъ соціальной этики *Г. Гейдима*. Нравственность и этика. Пессимизмъ въ философіи. Взглядъ на исторію философіи. Роль скептицизма въ философіи. *Эйкенъ* о терминологіи и *Дильтей* объ архивахъ). М. 119 стр. 825 экз. 80 коп.

Н. Мировичъ. „Библ. Зап.“ 7, 511с.

Бекетовъ, А. Н.—Нравственность и естествознаніе. Спб. 54 стр. 2000 экз. 35 коп.

Берганъ, О.—О разстройствахъ рѣчи и письма. Новые методы леченія заиканія. Съ 18 рисунками. Перевелъ съ нѣм. съ примѣчаніями и съ приложеніемъ отдѣльной статьи *В. А. Казначеевъ*. М. 62 стр. 800 экз. 1 руб.

Бершадскій, С. А.—Очеркъ исторіи философіи права. Вып. I. Спб. VII+266. 800 экз. 2 руб.

Блекки. Самовоспитаніе (см. „Библ. лист.“ въ кн. 9).—„Бир. Вѣд. 1891, № 269.—*П.* „Вѣс. Вос.“ 1891, 5, 127сс.—„Рус. Мысль“ 1891, 10, 438с.—„Жур. Мин. Нар. Пр.“ 1891, 9, 281.—„Набл.“ 1891, 10, 35с.

Боборыкинъ, П.—Цѣна жизни (лекція въ пользу голодающихъ). Помощь голодающимъ. Научно-литературный сборникъ „Рус. Вѣдомостей“, М. 1891, стр. 165—186.

Вр. . . , Ф.—О дѣйстви воли на разстояніи. Изданіе журнала „Колосья“. Спб. 96 стр. 100 экз.

Ватсонъ, Э. Е.—*О. Контъ* и позитивная философія. (Этюды и очерки. Спб. 2 руб.)

Вейнбергъ, Я.—Астрономическія міровоззрѣнія, подготовившія ученіе *Коперника*. М. 23 стр. 100 экз.

Великіе принципы и трактаты о важныхъ вопросахъ и о конечныхъ истинахъ и началахъ мудрости, или великій путь къ уму, энергіи и геніальности. Мысли великихъ мыслителей (*Тайлора*, *Смайльса*, *Спенсера*, *Вольтера*, *Руссо* и др.). Собрано и издано трудами *А. М. Земскаго*, подъ ред. *Бострема*. Изд. 4-е, съ бол. пими дополненіями. М. 1892—1893. 461+II. 1900 экз. 2 руб.

Вендтъ, Ф. М.—Душа женщины. Опытъ женской психологіи. Переводъ *С.* Спб. 364 стр. 2000 экз. 1 р. 50 коп.

„Вѣс. Евр.“ 2, обл.—*А. И. Введенскій.* „Образованіе“ 5—6, 489—493.—*Н. В.* „Рус. Бог.“ 4—5, 73—76.—„Нов. Вр.“ № 5775 (27-го марта).—„Недѣля“ № 4, стр. 132с.

Веснянъ, С.—Задачи правильного воспитанія. Житомиръ. 52 стр. 38 экз.

Виноградовъ, Н.—Федонъ. Діалогъ объ идеѣ „безсмертіе“ философа классической древности *Платона*. Со введеніемъ, предисловіемъ и примѣчаніями. М. 104 стр. 200 экз. 60 коп.

Вогюе и Геннекенъ.—Графъ *Л. Н. Толстой*. Критическія статьи. (Въ пользу пострадавшихъ отъ неурожая). М. 163 стр. 1200 экз. 50 к.
„Вопросы Философіи и Психологіи“, кн. 10—„Рус. Мысль“ 1891, 12, 563с.

Геннекенъ, Эмиль.—Опытъ построенія научной критики (эстопсихологія). Перевелъ съ фр. *Д. Струнинъ*. Изд. журнала „Русское Богатство“. Спб. 121 стр. 1000 экз. 80 коп.

Д. Струнинъ. Горизонты научной критики. „Новости“ № 158.—*П. С.* „Библ. Зап.“ 3, 226с.—„Недѣля“ № 4, стр. 133.

Гейдингъ, Г.—Очерки психологіи, основанной на опытѣ. Переводъ съ нѣм. подъ ред. *А. А. Козлова* и *Я. Н. Колубовскаго*. Изд. журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“. М. VIII+422. 2000 экз. 2 руб. 50 коп.

В. Голцевъ. „Рус. Вѣд.“ № 65.—„Рус. Мысль“ 2, 63с.—„Жур. Мин. Нар. Пр.“ 2, 507.—*А. И. Введенскій*. „Образованіе“ 2, 171—174.—*П. Соколовъ*. „Библ. Зап.“ 6, 451с.—„Вѣс. Евр.“ 8, обл.

Головинъ, Е.—Соціализмъ, какъ положительное ученіе. Спб. VI+246. 1000 экз. 1 р. 60 коп.

„Недѣля“ № 19, стр. 619.

Гусевъ, А.—Любовь къ людямъ (см. предыдущій „Библ. листокъ“).—*А. К-нъ*. „Богословскій библиограф. листокъ Руководства для сел. пастырей“. 4—5, 174—177.—*П. Е. Астафьевъ*. Профессоръ *Гусевъ* о графѣ *Л. Толстомъ*. „Моск. Лист.“ № 33.

Дебольскій, Н. Г.—Философія феноменальнаго формализма. I. Метафизика. Вып. 1-й. Спб. 177 стр. 500 экз. 1 руб. 25 коп.

Д. Богданьевскій. Въ защиту метафизики ума. „Труды Киев. Дух. Акад.“ 4, 644—650.

де Роберти, В.—О монизмѣ *Герберта Спенсера*. Южный сборникъ въ пользу пострадавшихъ отъ неурожая. Одесса. Отд. II, стр. 161—172.

Друммондъ, Генри.—Высшее благо. Рѣчь. Пер. съ 19-го изд. на англ. языкѣ. М. 64 стр. 2400 экз.

Друммондъ, Генри.—Самое великое въ мірѣ; миръ съ вами; какъ преобразовать нашу жизнь. Три рѣчи. Переводъ съ англ. *С. Долова*. М. 104 стр. 3600 экз.

Ю. Николаевъ. Литературныя замѣтки. По поводу одной книги. „Моск. Вѣд.“ № 46.

Ефимовъ, Д. И.—Логика. Обзоръ индуктивныхъ и дедуктивныхъ методовъ изслѣдованія. Лекціи, читанныя въ военно-юридической академіи. Издавъ штабсъ-капитанъ *Олеговскій*. Спб. 163 стр. 100 экз.

Ждановъ, А. В.—*Сократъ*, какъ педагогъ (очерки по исторіи педагогики). Харьковъ. 42 стр. 600 экз.

Сочиненія святаго *Іустина*, философа и мученика. Изданы въ рус-

скомъ переводѣ, со введеніями и примѣчаніями къ нимъ, прот. П. Преображенскимъ. Изд. 2-е. М. 487 стр. 1000 экз.

Базанскій, А.—Ученіе Аристотеля о значеніи опыта при познаніи. Одесса 1891. 420 стр. 2 руб. 50 коп.

Э. Радловъ. „Кур. Мин. Нар. Пр.“ 1, 218—228.—

Е. Челмановъ. „Вопр. Фил. и Псих.“ 12, 55—62.—

М. Б. „Библ. Зап.“ 5, 381.

Бара-Буль, С. Е.—О пространствѣ и времени. Одна глава изъ приготавливаемой къ изданію книги „О единствѣ силъ души“. Одесса. 25 стр. 100 экз. Въ продажу не поступало.

Барлейль.—Герои (см. предыдущій „Библ. листокъ“).—*Н. Р-нъ.* „Образ.“ 5—6, 494с.—*С. А-въ.* „Ист. Вѣс.“ 2, 575—579.—*М.* Книга о герояхъ. „Недѣля“ 1891, № 52, стр. 1695—1698.

Барышевъ, Ив. А.—Православно-христіанскій взглядъ на основанія, принятыя гр. Л. Н. Толстымъ для своего лжеученія, изложеннаго въ сочиненіи „Въ чемъ моя вѣра“. М. 1891. 144 стр. 1200 экз.

Бовалевскій, Н. О.—Публичныя лекціи и рѣчи. Съ двумя портретами и таблицами рисунковъ. Издано по смерти автора С. М. Бовалевской. Казань. 183 стр. 1200 экз. 1 руб. 50 коп.

„Рус. Мысль“ 6, 279с.

Бовалевскій, П. И.—Психіатрическіе эскизы изъ исторіи. (Людвигъ II, король Баварскій. Навуходоносоръ, царь Вавилонскій. Саулъ, царь Израилевъ. Камбизъ, царь Персидскій). Изд. журнала „Архивъ психіатріи“. Харьковъ. 174 стр. 1 руб.

„Нов. Вр.“ № 5738 (19-го января).

Боллинсъ, Говардъ.—Философія Герберта Спенсера въ сокращенномъ изложеніи. Съ предисловіемъ Г. Спенсера. Пер. съ англ. П. В. Мокіевскаго, съ прибавленіемъ сочиненія Г. Спенсера „Справедливость“ въ сокращенномъ изложеніи переводчика. (Популярно-научная бібліотека Ф. Павленкова). Спб. VIII+472. 3100 экз. 2 руб.

„Рус. Мысль“ 7, 304с.

Борелинъ, М.—Ранній итальянскій гуманизмъ и его исторіографія. Критическое изслѣдованіе. Два тома. VIII+1087+73. М. 600 экз. (Ученныя Записки Московскаго Университета. Отдѣлъ историко-филологическій, вып. 14 и 15).

„Вѣстн. Евр.“ 6, обл.

Б-скій, М.—*Викторъ Димитріевичъ Кудрявцевъ.* Некрологъ. М. 33 стр. 2000 экз.

Булаковскій, Ю.—Христіанская церковь и римскій законъ въ теченіе двухъ первыхъ вѣковъ. Публичная лекція въ пользу пострадавшихъ отъ неурожая. Кіевъ. 31 стр. 200 экз. (Изъ „Университетскихъ Извѣстій“).

Буперникъ, Л.—*Шарль Фурье.* Кіевскій сборникъ въ помощь пострадавшимъ отъ неурожая. Кіевъ. Стр. 169—186.

Ланге, Н. Н.—Письма Элоизы къ Абельяру. Южный сборникъ въ пользу пострадавшихъ отъ неурожая, изд. одесскимъ обществомъ вспом. лит. и ученыхъ. Отд. II, стр. 29—42.

Лашковъ, В. Л.—Въ чемъ творчество? Очеркъ. Спб. 48 стр. 500 экз. 30 коп.

Лесевичъ, В. В.—Что такое научная философія (см. предыдущій „Библ. листокъ“). „Рус. Мысль“ 7, 6—9.

Лисовскій, А.—Индивидуальность и творчество. Откликъ въ пользу голодающихъ. Одесса. Стр. 214—221.

Литвинова, Е. Ѳ.—*Аристотель*, его жизнь и значеніе въ исторіи науки. Съ портретомъ. (Жизнь замѣчательныхъ людей. Біографическая бібліотека *Ф. Павленкова*). Спб. 78 стр. 8100 экз. 25 коп.

Ломброзо, Ц.—Геніальность и помѣшательство. Съ портретомъ автора, таблицами и рисунками. Переводъ съ 4-го итальянскаго изданія *Е. Тетюшиновой*. (Популярно-научная бібліотека *Ф. Павленкова*). Изд. 2-е. Спб. 248 стр. 2600 экз. 1 руб.

„Недѣля“ № 29, 943с.—„Рус. Мысль“ 6, 260.

Lombroso, C.—Новѣйшіе успѣхи науки о преступникахъ. Перевелъ подъ ред. и съ предисловіемъ *Л. М. Берлина* д-ръ *Раппопортъ*. Спб. 160 стр. 2000 экз. 1 руб.

Д. С. „Рус. Бог.“ 4—5, 77сс.—„Рус. Жизнь“ № 181.

Льюисъ, Д. Г.—Исторія философіи отъ начала ея въ Греціи до настоящаго времени, съ подробнымъ алфавитнымъ указателемъ. Полный переводъ съ послѣдняго англійскаго изданія *В. В. Чуйко*. Съ приложеніемъ двухъ портретовъ и біографіи Льюиса, а также статей о *Шопенгауеръ, Гартманъ, Д. С. Милль* и *Г. Спенсеръ*, написанныхъ *В. В. Чуйко* для настоящаго изданія. Спб. XVI+794. 1000 экз. 2 руб. 50 коп.

Льюисъ, Д. Г. въ изд. *В. Д. Вольфсона* (см. предыдущій „Библ. листокъ“).—„Вѣстн. Евр.“ 3, обл.—„Рус. Мысль“ 6, 259с.

Любимовъ, Н. А.—Исторія физики. Опытъ изученія логики открытій въ ихъ исторіи. Ч. I. Періодъ греческой науки. Спб. V+264. 1000 экз. 2 руб.

Мечниковъ, И.—Борьба за существованіе частей животнаго организма. „Помощь голодающимъ“. Сборникъ „Рус. Вѣд.“, стр. 309—322.

Душа. (Изъ твореній еп. *Иліи Минятія Кефалонитянина*). Извлечено изъ журнала „Рус. Паломникъ“. Спб. 1891. 16 стр. 100 экз.—То же. Спб. 1892. 16 стр. 1000 экз.

Мниховскій, А. К.—Женственность. Изд. 5-е, вновь исправленное. Одесса. 75 стр. 2050 экз. 50 коп.

Модзалевскій, Л. Н.—*Амосъ Коменскій*, основатель новой педагогики (по поводу трехсотлѣтія со дня его рожденія). Спб. 21 стр. 1000 экз. 20 коп.

Модзалевскій, Л. Н.—Очеркъ исторіи воспитанія и обученія съ древнѣйшихъ до нашихъ временъ. Для педагоговъ и родителей. Ч. I.

Съ портретомъ Яна Амоса Коменскаго. Изд. 3-е, исправленное и дополненное. Спб. III+XII+433+II. 2000 экз. 2 руб. 50 коп.

Московское Психологическое Общество. Присужденіе преміи Д. А. Столыпина. Отзвы о сочиненіи Б. Н. Чичерина „Положительная философія и единство науки“. М. 57 стр. 300 экз. Въ продажу не поступало.

Мюллеръ. — Наука о мысли (см. предыдущій „Библ. листокъ“). — „Вѣстн. Евр.“ 7, обл. — „Рус. Мысль“ 3, 113—116.

Невзоровъ, И. — Мораль стоицизма и христіанское нравоученіе. Казань. XII+176. 1 р. 25 коп.

А. К.—нъ. „Богословскій библ. листокъ“ (въ приложеніи къ „Рук. для сел. паст.“) 4—5, 177с.

Невзоровъ, И. А. — О самоубійствѣ. Казань 1891. 87 стр. 50 коп.

Неустроевъ, А. А. — О происхожденіи музыки. Эстетико-психологической очеркъ. Спб. 63 стр. 612 экз. 60 к.

Николаевъ, П. — Активный прогрессъ и экономическій матеріализмъ. Соціологической этюдъ. М. 1 руб. 50 коп.

—овъ. „Рус. Вѣд.“ № 115. — „Вѣс. Евр.“ 8, обл.

О послѣднихъ произведеніяхъ Л. Н. Толстого. Казань. 21 стр. 600 экз. 20 коп.

Паскаль. — Мысли о религіи. Переводъ съ фр. С. Домова. М. 216 стр. 2400 экз. 50 коп.

П—въ, Д. — Нравственное назначеніе челоуѣка. (Изъ „Трудовъ Кіев. Дух. Акад.“) Кіевъ 1891. 86 стр.

Пеллико, Сильвіо. — Обязанности челоуѣка. Переводъ Э. М. Зимовъ-евоу. Спб. XV+104. 4000 экз. 50 коп.

Платонъ. — Діалогъ „Тетатитъ“ въ переводѣ А. Добіаша. Кіевъ 1891. 118 стр. 300 экз.

Полетика, И. — Опытъ матеріальной теоріи электричества и магнетизма. Съ 26 рисунками. Спб. 174 стр. 850 экз. 1 руб. 50 коп.

Преуеръ. — Душа ребенка (см. „Библ. лист.“ въ кн. 9). — Н. В. „Рус. Бог.“ 1, 131с.

Преображенскій, А. — Теорія словесности. Начала эстетики, риторики и пѣтики. Учебное пособие для учениковъ VIII класса гимназій. М. VIII+126. 2400 экз. 70 коп.

Памяти высокопреосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго. Составлено и издано подъ ред. профъ Н. Вьялева. (Оттискъ изъ „Прав. Собесѣдника“). Казань 1891. 84 стр.

Рзига, Ф. В. — Очеркъ жизни и дѣятельности Иоанна Амоса Коменскаго въ трехсотлѣтнюю годовщину рожденія славянскаго педагога XVII вѣка. Нижній Новгородъ. 64 стр. 240 экз. 30 коп.

В. Ч. „Рус. Вѣд.“ № 190.

Рибо, Т. — Психологія вниманія. Пер. съ фр. А. Цомакїонъ. Изд. 2-е. (Популярно-научная бібліотека Ф. Павленкова). Спб. 102+II. 3100 экз. 40 коп.

„Рус. Мысль“ 7, 305.

Розенбахъ, П. Я.—О значеніи мозговыхъ болѣзней для психологіи. Публичная лекція въ пользу пострадавшихъ отъ неурожая. Спб. 42 стр. 1200 экз. 60 коп.

Розенбахъ, П. Я.—Современный мистицизмъ. Критическій очеркъ. (Отдѣльный оттискъ изъ „Вѣстника клин. и суд. психіатріи“). Спб. 1891. 52 стр. 1000 экз.

Н. В. „Рус. Бог.“ 3, 270с.—„Рус. Мысль“ 6, 260. Французскій переводъ статьи г. Розенбаха въ *Revue philosophique*, августъ.

Серебrenиковъ, В.—Ученіе Локка о прирожденныхъ началахъ знанія и дѣятельности. Опытъ установки Локкова ученія на основаніи историко-критическаго изслѣдованія и критическаго разсмотрѣнія его въ связи съ христіанскимъ ученіемъ объ образѣ Божіемъ. Спб. IX+358+II. 2 руб. 25 коп.

Э. Радловъ. „Рус. Об.“ 3, 432—438.—*А. И. Введенскій.* „Образованіе“ 4, 372с.—*П. Тихомировъ.* „Чтенія въ общ. люб. дух. проsv.“ 5, 197—209.—Отчетъ о диспутѣ—*И.* „Моск. Вѣд.“ № 69.

Скворцовъ, И.—Записки по педагогикѣ (см. „Библ. листокъ“ въ кн. 9).—*В. С.* „Образ.“ 4, 373с.—*З.* „Богословскій библ. листокъ“ (приложеніе къ „Рук. для сел. паст.“). 1—2, 15с.

Скворцовъ, И. П., проф.—Въ чемъ сила жизни и всей природы? Рѣчь на актѣ харьковскаго университета. Харьковъ. 37 стр.

Слоущъ, Н. Д.—Мнемоника или искусство укрѣплять память. Практическое руководство усвоивать легко и быстро и удерживать навсегда въ памяти числа, названія, серіи словъ, стихотворенія, иностранные языки, логаріемы, бухгалтерію, даты и пр. Новое совершенно передѣланное изданіе. Одесса. 34 стр. 1000 экз. 35 коп.

Соловьевъ, Вл.—Личная нравственность и общее дѣло. „Помощь голодающимъ“. Сборникъ „Рус. Вѣд.“, стр. 557—564.

А. Скабичевскій. „Нов.“ № 23.

Спиноза, Б.—Этика, изложенная геометрическимъ методомъ и раздѣленная на пять частей. Переводъ съ лат. подъ ред. проф. *В. И. Модестова.* Изд. 2-е. Спб. II+339. 620 экз. 2 руб.

„Нов. Вр.“ № 5789 (12-го апрѣля).—„Рус. Мысль“ 6, 260.

Спиноза, Бен.—Этика, доказанная въ геометрическомъ порядкѣ и раздѣленная на пять частей, въ которыхъ трактуется: I. О Богѣ. II. О природѣ и происхожденіи души. III. О происхожденіи и природѣ аффектовъ. IV. О человѣческомъ рабствѣ или о силахъ аффектовъ. V. О могуществѣ разума или о человѣческой свободѣ. Переводъ съ латинскаго *Н. А. Иванцова.* (Съ приложеніемъ портрета Спинозы). Издано подъ ред. *В. П. Преображенскаго.* (Труды Московскаго Психологическаго Общества, вып. V). М. IV+384. 1200 экз. 2 руб.

В. Г. „Рус. Вѣд.“ № 58.—„Рус. Мысль“ 2, 63.

Сталинскій, Е. С.—Бродячія идеи и графъ *Л. Н. Толстой*. М.

Л. Т. Брошюра г. *Сталинскаго*. „Моск. Вѣд. № 38.

Стефановскій, Ѳ. Б., д-ръ.—Что можетъ вліять на духовную жизнь челоѣка во время покоя его органовъ чувствъ. Изданіе ред. жур-нала „Ребусъ“. Спб. 42 стр. 600 экз. 25 коп.

Столыпинъ, Д.—Краткое изслѣдованіе о принципѣ равенства, какъ основѣ общины. Міровой законъ равновѣсія и гармоніи въ природѣ и общественныхъ явленіяхъ. Къ вопросу о высшемъ преподаваніи. М. 21 стр. 500 экз.

Н. М—чъ. „Библ. Зап“. 3,233с.

Столыпинъ, Д.—Очерки философіи и науки. Нашъ земледѣльческій кризисъ. М. 1891. XI+100. 500 экз.

Страховъ, Н. Н.—Міръ какъ цѣлое. Черты изъ науки о природѣ. Изд. 2-е. Спб. XXX+582. 1000 экз.

„Прав. Вѣст.“ № 74.— „Нед.“ № 19, 619с.— *Н. Ч.*

„Южный Край“ № 3916 и 3919 (30-го мая и 2-го іюня), см. „Моск. Вѣд.“ № 155, дневникъ печати.

Сѣменовъ, И.—Предметная мысль и дѣйствительность. „Помощь голодающимъ“. Сборникъ „Рус. Вѣд.“, стр. 193—209.

Тренюхина, В. М. и Байданова, О. В.—Въ помощь голодающимъ. *Іоаннъ Амось Коменскій*. Рѣчи, прочитанныя на засѣданіи тифлискаго общества вспоможенія учительницъ и воспитательницъ, посвященномъ памяти *І. А. Коменскаго*, по случаю трехсотлѣтняго юбилея дня его рожденія. Тифлисъ. 28 стр. 960 экз. 20 коп.

Туганъ-Барановскій, М.—*Д. С. Милль*, его жизнь и учено-литературная дѣятельность. Біографическій очеркъ. Съ портретомъ. (Жизнь замѣчательныхъ людей.—Біографическая бібліотека *Ф. Павленкова*). Спб. 88 стр. 8100 экз. 25 коп.

Успенскій, Ѳ.—Очерки по исторіи византійской образованности. (Извлечено изъ „Журн. Мин. Нар. Просв.“). Спб. 395+III. 300 экз. 2 руб. 50 коп.

Файнштейнъ, С.—Что такое мнемоника или искусство укрѣплять память? Одесса. 7 стр. 4000 экз.

Филипповъ, М. М.—*Ньютонъ*, его жизнь и научная дѣятельность. Біографическій очеркъ. (Жизнь замѣчательныхъ людей. Біографическая бібліотека *Ф. Павленкова*). Спб. 80 стр. 8100 экз. 25 коп.

Филипповъ, М. М.—*Паскаль*, его жизнь, научная и философская дѣятельность. Біографическій очеркъ. Съ портретомъ. (Жизнь замѣчательныхъ людей. Біографическая бібліотека *Ф. Павленкова*). Спб. 78 стр. 8100 экз. 25 коп.

Фогель, А.—Философскія основанія педагогики. (*Локкъ. Кантъ. Гельмъ. Шлейермахеръ. Гербартъ Бенке*). Введеніе къ пониманію научной педагогики. Изд. журнала „Гимназія“. Митава. 134 стр. 700 экз.

Чемень, И. А.—Дарвинизмъ, научное изслѣдованіе теоріи *Дарвина* о происхожденіи челоѣка. Изданіе автора. Одесса 1892. XII+519. 700 экз. 3 руб. 50 коп.

Чичеринъ, Б. Н.—Положительная философія и единство науки. М. 333+90. 600 экз. 3 руб.

В. Чуйко. Позитивизмъ передъ судомъ научно критики. „Набл.“ 8, 287—304.

Чуйко, В. В.—*Льюисъ.—Шопенгауэръ.—Гартманъ.—Дж. С. Милль.—Гербертъ Спенсеръ* и два портрета Льюиса. Спб. XVI+съ 755 по 794. 500 экз. 1 руб.

„Нов. Вр.“ № 5794 (17-го апрѣля).

Чуйко, В. В.—Философія *Ренана*. Откликъ въ пользу голодающихъ. Одесса. Стр. 250—274.

Штейнбергъ, С. И., д-ръ.—Анатомо-физиологическія основы памяти. (Изъ журнала „Архивъ психіатріи“). Харьковъ. 148 стр.

Штейнъ, Вл.—Графъ *Джиакомо Леонарди* (1798—1837) и его теорія infelicitá. Литературный очеркъ. Спб. 1891. VIII+286. 1550 экз. 1 руб. 50 коп.

Д. Богданевскій. Италіанскій поэтъ - пессимистъ. „Труды Кіев. Дух. Акад.“ 2, 325—332.—„Нов. Вр.“ № 5696 (7-го января).—*Н. Б.* „Рус. Бог.“ 1, 132сс.—„Вѣс. Евр.“ 4, 880—883.—*Вл. З.* „Ист. Вѣст.“ 3, 837—840.

Штиглицъ, А.—Исслѣдованіе о началахъ: политическаго равновѣсія, легитимизма и національности. Въ трехъ частяхъ. Ч. III. Начало національности. Отд. II. Догматическій. Спб. XX+300. 210 экз. 2 руб. 50 коп.

Щегловъ, Д.—Исторія социальных системъ. Т. I. Изд. 2-е. (Критическое обзорѣніе социальныхъ ученій *Платона, Т. Мора, Кампанеллы, Гарримтона, Морелли, Мабли, Бриссо, Лете, Неккера, Фете, Бабефа, Сень-Симона, сень-симонистовъ и Р. Оуена*). Спб. 1891. XLIV+614. 1200 экз. 2 руб. 50 коп.

Энгельгардтъ, М. А.—*Н. Коперникъ*, его жизнь и научная дѣятельность. Біографическій очеркъ. Съ портретомъ. (Жизнь замѣчательныхъ людей. Біографическая бібліотека *Ф. Павленкова*). Спб. 69 стр. 8012 экз. 25 коп.

Эрлицкій, А. Ф.—О причинахъ душевныхъ болѣзней. Спб. 60 коп.
„Сынъ От.“ № 68.

Ярешъ, Ѳ. Л. и Степовичъ, А. І.—*Днь Амосъ Коменскій* (1592—1670). Чтеніе въ торжественномъ собраніи кіевскаго славянскаго благотвор. общества, 15-го марта 1892. Кіевъ. 65 стр. 1000 экз.

II. Статьи въ періодическихъ изданіяхъ, имѣющія отношеніе къ философіи.

„Библіографическія Записки“.

Соколовъ, П. П.—Викторъ Дмитриевичъ *Кудрявецъ*. З, 207—209; 6, 418—420 (съ портретомъ).

„Биржевыя Вѣдомости“.

Графъ *Л. Н. Толстой* о вегетарианствѣ. № 126 (о „Первой ступени“).

„Богословскій Вѣстникъ“.

Антоній, архим.—Общественное благо съ точки зрѣнія христіанской и съ современной—позитивной. 6, 413—438.

Вѣляевъ, А. Д.—Истинное христіанство и гуманизмъ. 6, 439—459; 7, 39—57 (по поводу реферата *Вл. С. Соловьева*).

Ю. Н. „Богословскій Вѣстникъ“ о рефератѣ г. *Вл. Соловьева*. „Мос. Вѣд. № 180.

Введенскій, А. И.—Западная дѣйствительность и русскіе идеалы. (Письма изъ-за границы). 2, 403—414; 3, 545—564; 4, 89—113; 7, 77—106.

Будряцевъ-Платоновъ, В. Д.—Регрессивная и прогрессивная теорія происхожденія міра. 1, 19—44.

Памяти наставника нашего *Виктора Дмитриевича Будряцева-Платонова*. 1, 159—232 (продается и отдѣльно, цѣна 50 коп.).

Муретовъ, М. Д.—Герменевтическая теорія *Канта*. 7, 58—76.

Муретовъ, М. Д.—Протестантское богословіе до появленія Страусовой „*Жизни Іисуса*“. 6, 460—482.

Муретовъ, М. Д.—Экзегеты-филологи и *Шлейермахеръ*. 8, 141—170.

„Вѣра и Разумъ“.

Амвросій, архіеп.—Слово о христіанскомъ направленіи естествознанія. № 2, 59—72.

Вѣляевъ, А.—Безбожіе, его виды, признаки и представители. № 4, 239—264; № 11, 665—684 (окончаніе).

Глубоковскій, М.—Къ вопросу о дарвинизмѣ. № 2, 60—65 (по поводу статьи проф. *И. Скворцова*: Борьба или миръ управляютъ жизнью и всѣмъ міромъ? „Наука и жизнь“ № 3).

Зеленогорскій, Ѳ.—*Аристиппъ Киренскій*, основатель гедонизма. № 10, 367—379.

Борсунскій, И.—Религіозное міросозерцаніе историковъ Греціи: *Геродота*, *Овхидида* и *Ксенофонта*, въ отношеніи къ идеѣ Божества, по сравненію съ таковымъ же міросозерцаніемъ другихъ древнѣйшихъ греческихъ историковъ. № 2, 43—59; № 10, 380—408.

Лейбницъ.—Теодицея. Пер. *Б. Истомина*. № 4, 147—162 (приложеніе второе); № 6, 217—244; № 7, 261—284 (приложеніе третье); № 11, 430—462 (приложеніе четвертое).

Линицкій, П.—Изыщная литература и философія. № 8, 285—302; № 9, 329—350; № 11, 409—429; № 14, 39—58.

Линицкій, П.—О внутреннихъ отношеніяхъ знанія (классификація знаній). 1891, № 24, 513—530.

Линицкій, П.—О внѣшнихъ отношеніяхъ знанія (организация школы). № 1, 1—21.

С.—Справедливо-ли считать *Спенсера* примирителемъ науки и религіи? № 4, 121—146; № 5, 180—196.

Сенека, Л. А.—О благодѣяніяхъ. Пер. **. № 3, 113—120; № 13, 27—38 (продолженіе).

Снегиревъ, В. А.—Религіозная идея. 1891, № 24, 531—542.

Снегиревъ, В. А.—Сердце и его жизнь. № 7, 245—260; № 8, 303—328; № 12, 463—491; № 13, 1—26; № 14, 59—82.

Страховъ, Н.—Очеркъ исторіи философіи. № 1, 22—42; № 3, 96—112; № 6, 197—216; № 9, 351—366; № 12, 492—506.

Татарскій, І.—*Викторъ Дмитріевичъ Кудрявцевъ*. № 3, 81—95; № 5, 163—179.

Филевскій, І., свящ.—По поводу литературныхъ толковъ о графѣ *Л. Н. Толстомъ*. (*Н. Страховъ*. Отвѣтъ на письмо неизвѣстнаго. „Вопр. Философіи“, кн. 11). № 7, 425—452.

„Вѣстникъ Воспитанія“.

Бр-ій.—Способности и поступки. № 2, 1—28.

Васильковъ, Н.—*Амосъ Коменскій*—основатель рациональной педагогической гигиены. № 3, 1—11.

Гориневскій, В. В., др-ъ.—О зачаткахъ трусости и мужества у дѣтей. № 4, 1—35.

Дюма, А.—Развитіе мыслительныхъ способностей ребенка. Переводъ *А. Бобкова*. № 1, 21—59; № 2, 28—34.

Евигъ.—Реформаторы воспитанія. Пер. съ англ. *З. Перцовой*. № 1—4, 1—140.

Нейфельдъ, А.—Психологическая статистика въ элементарной школѣ. № 2, 35—49; № 3, 65—77; № 4, 51—60 (по трудамъ *Б. Гартмана* и *Г. Бергмана*).

Скворцовъ, И., проф.—О воспитаніи родового чувства. № 1, 63—84; № 2, 64—79.

„Вѣстникъ Европы“.

Волконскій, С. М., кн.—Художественное наслажденіе и художественное творчество. 6, 657—701.

А. Вольтскій. Литературныя замѣтки. „Сѣв. Вѣс.“ 7, 145—152.

Лунинь, Р. М.—*Блезъ Паскаль*. Очеркъ. 1, 122—177.

Овсяннико-Буликовскій, Д.—Религія индусовъ въ эпоху Ведъ. 4, 662—696; 5, 217—224.

Саломонъ, А. П.—Личное совершенство и гражданская жизнь. 6, 571—586 (по поводу статьи архим. *Антонія* въ „Вопросахъ Философіи“).

Отчеты *Л. С.* о книгахъ: *Agnosticisme*, par *E. de Roberty*, 4, 896сс.; *La morale dans l'histoire*, par *René Lavollé*, 6, 861—864; *Religion*, par *G. de Molinari*, 4, 894сс.; *Le pessimisme*, par *L. Jouvin*, 3, 435—438.

„Гимназія“.

Фогель, А.—Философскія основанія педагогіи. *Локкъ. Кантъ. Гегель. Шлейермахеръ. Гербартъ. Бенке.* Введеніе къ пониманію научной педагогіи. 5—7, стр. 1—134.

Фонсегривъ.—Нравственная цѣлостность. Переводъ *Е. Гомерова.* 1, 55—73.

Цицеронъ, М. Т.—О природѣ боговъ. Перевелъ *С. Б.* 2—3, стр. 1—71.

Янчеведкій, Г.—*Я. А. Коменскій.* Съ портретомъ. 3, 3—14.

„День“.

Недумовъ, Ив.—Памяти *В. Д. Кудрявцева.* № 1287 (9-го января).

Шопенгауэръ.—О писательствѣ и о слогѣ. Приложенія за мартъ, стр. 252—270 (изъ „Рус. Обзорнія“).

„Донская Пчела“.

Погонкинъ, В.—Гипнотизмъ въ примѣненіи къ лѣченію болѣзней, 1891, № 100.

„Журналъ гражданскаго и уголовнаго права“.

Н. Ренненкампфъ.—Отзывъ о трудѣ *П. Г. Рядкина* „Изъ лекцій по исторіи философіи права“, т. 1—VII. № 5, 116—132.

„Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія“.

Аристотель.—Первая аналитика. Пер. *Н. Н. Ламе.* 1, 37—48; 2 49—80; 3, 37—48 (окончаніе).

Аристотель.—Риторика. Переводъ *Н. Н. Платоновой.* 5, 61—96; 6, 97—136.

Бузескулъ, В.—Вопросъ о новооткрытой *’Αθηναίων πολιτεία.* 7, 142—189.

Введенскій, А. И.—О предѣлахъ и признакахъ одушевленія. 5, 73—112; 6, 227—256; 7, 81—129.

Любимовъ, Н. А.—Исторія физики. 1891, 12; 1892, 1—7, стр. 1—264.

Успенскій, Ѳ.—Философское и богословское движеніе въ XIV вѣкѣ. 1, 3—64; 2, 348—427 (окончаніе).

„Историческій Вѣстникъ“.

Барсовъ, Н.—Существовала-ли въ Россіи инквизиція? 2, 481—498.

„Историческое Обзорніе“.

Баръевъ, Н. И.—Замѣтки объ экономическомъ направленіи въ исторіи. Т. IV, стр. 1—32.

Баръевъ, Н. И.—Политическая экономія и теорія историческаго процесса. Т. II, стр. 77—113.

Баръевъ, Н. И.—Разработка теоретическихъ вопросовъ исторической науки. Т. I.

Барѣевъ Н. И.—Философія, исторія и теорія прогресса. Т. I.
Ону, А. М.—Иосифъ II и „философія“ XVIII вѣка. Т. II, стр. 1—36.

„Кавказъ“.

Словинскій, А.—Великій педагогъ *Янъ Амосъ Коменскій*. № 70.

„Казанскія Вѣсти“.

Васильковъ, Н.—*Амосъ Коменскій* и его взглядъ на школы (ко дню его трехсолѣтняго юбилея). № 431 (24-го марта).

Зигмаръ, Г.—О предчувствіяхъ. Попытка объясненія ихъ. Съ нѣм. Окончаніе. № 339 (12-го декабря 1891 г.).

Смерть по возрѣніямъ инородцевъ приволжскаго края. (Публичная лекція проф. *И. Н. Смирнова*). № 384 и 385 (30-го и 31-го января).
Языкъ природы. № 438 (2-го апрѣля).

„Кіевское Слово“.

Изъ міра таинственнаго. № 1507 (26-го марта) и 1514 (2-го апрѣля).

„Книжки Недѣли“.

Бовалевскій, П. И.—Людвигъ II, король Баварскій. (Психобиографическій очеркъ). 1, 118—149.

„Крымскій Вѣстникъ“.

А. И. Д.—Цари древности. (Психіатрическіе эскизы). № 62.

Б. С.—Странные люди въ исторіи. № 3, 11, 19.

„Московскій Листокъ“.

Астафьевъ, П. Е.—„Общественное благо“, какъ верховный принципъ дѣятельности. № 112.

Ю. Николаевъ. Литературныя замѣтки. „Общественное благо“. „Моск. Вѣд.“ № 113.

Астафьевъ, П. Е.—Одинъ изъ идоловъ современности. № 105 (по поводу статьи архим. *Антонія* въ „Вопросахъ Философіи“).

Астафьевъ, П. Е.—„Первая ступень“ графа *Л. Толстого*. № 128.

„Московскія Вѣдомости“.

Павловъ, А.—Дополнительная историческая справка по вопросу о существованіи церковной инквизиціи на Востокѣ. (Письмо къ издателю). 1891, № 341.—На это *Вл. Соловьевъ*. Отвѣтъ *А. С. Павлову*. „Рус. Вѣд.“ № 4.—Въ свою очередь *А. Павловъ*. Quousque tandem? „Моск. Вѣд.“ № 8.

Заозерскій, Н.—Послѣднее возраженіе г. *Соловьеву*. 1891, № 345.

Заключительные выводы изъ полемики съ *Вл. С. Соловьевым*. 1891, № 345 (передовая статья).

По поводу полемики о рефератѣ *Вл. С. Соловьева*—Вѣс. Евр.“ 1, 452 сс.—*А. Бороздинъ*. Журнальное Обзорѣніе. „Кавказъ“ № 90.

Х.—Нѣкоторыя юридическія соображенія по поводу реферата *В. Соловьева*. № 339.—На это **А. Борзенко**. Возраженіе на статью „Нѣкоторыя соображенія“ и пр. „Рус. Об.“ 1891, 12, 809 сс.—На это въ свою очередь **Х.** Письмо къ издателю. „Моск. Вѣд.“ № 3.

Отвѣтъ князю *Д. Н. Цертелеву*. № 9 (на замѣтку въ „Рус. Обзорѣніи“ 1891, 12, 866—871).—На это „Рус. Обзорѣніе“ 1, 437—443.—Въ свою очередь „Моск. Вѣдомости“ помѣстили передовую статью: Последній отвѣтъ редактору „Русскаго Обзорѣнія“. № 29.—Заключительное слово полемики—въ „Рус. Обозр.“ 2, 914 с.

Психологическое Общество и *Н. Я. Гротъ* (передовая статья). № 11 (по поводу протоколовъ Общества, напечатанныхъ въ кн. 11 „Вопросовъ“).

Иловайскій, Д.—Графъ *Л. Н. Толстой* и антинаціональное направленіе. № 96.

Николаевъ, Ю.—Литературныя замѣтки.—„Гигіеническая мораль“. По поводу статьи графа *Л. Н. Толстого* „Первая ступень“. № 134.—Научный матеріализмъ и парламентаризмъ. По поводу русскаго перевода книги *Карлейля*: Герои и героическое въ исторіи. № 39.—Новая книга о гр. *Толстомъ* (*Гусевъ*. Любовь къ людямъ). 1891, № 343.—Новый критикъ славянофильства. По поводу статьи *П. Виноградова* „И. В. Кирѣевскій и начало московскаго славянофильства“, № 25.—По поводу статьи г. *Вилькинса* „Одно изъ возможныхъ міросозерцаній“. № 80.—Христіанство и социализмъ. По поводу современныхъ европейскихъ настроеній. № 94.

Н., Ю.—Приспособленная мораль. № 177 (по поводу статьи въ „Церковномъ Вѣстникѣ“ о „Первой ступени“ гр. *Л. Н. Толстого*).

Розановъ, В.—Можетъ-ли быть мозаичной историческая культура? № 199.

Тихомировъ, Л.—Альтруизмъ и христіанская любовь. № 104.

Я.—Научныя замѣтки. Старость и дряхлость. № 51.

Засѣданія Психологическаго Общества. № 30, 62, 76.

Лжехристіанскій либерализмъ (передовая статья). № 60 (по поводу статьи архим. *Антонія*, напечатанной въ „Вопросахъ Философіи“).

„Наблюдатель“.

Безобразовъ, П.—Любовь въ мірѣ животныхъ. 3, 45—59; 4, 253—267.

Венюковъ, М.—Новѣйшія наблюденія надъ нравами обезьянъ. 1891, 12, 74—88.

Брасноперовъ, И.—Современныя теченія въ духовной жизни русскаго народа. 1891, 11, 41—78.

Чуйко, В.—Очеркъ этическихъ ученій въ современномъ обществѣ. 4, 110—131.

Чуйко, В.—Последнія произведенія графа *Л. Н. Толстого* (по поводу тринадцатаго тома). 1, 118—136.

„Недѣля“.

- Р.**—Новая волна. 1891, № 38 (теософія).
Ф.—Чудеса памяти. № 8, стр. 270—273.
 Изъ міра чудеснаго. 1891, № 51, стр. 1656—1659.
 Новые опыты съ ясновидѣніемъ. № 4, 130с.

„Новое Время“.

- Булгаковъ, Ф.**—Мотивы литературной морали во Франціи. № 5786 (9-го апрѣля).
Булгаковъ, Ф.—Славянскій Колумбъ европейской педагогіи. № 5760 (12-го марта).
В. С. Р.—Почему теперь заговорили о призракахъ. № 5704 (15-го января).
Ломброзо.—Неврозы даровитыхъ женщинъ. № 5681 (21-го декабря 1891 г., приложение).
Ломброзо.—О чувствительности женщины. № 5693 и 5700 (4-го и 11-го января, въ приложеніи).
Страховъ, Н.—Справедливость, милосердіе и святость. № 5784 (5-го апрѣля).

Ю. Николаевъ. Литературныя замѣтки. Любовь и страхъ. „Моск. Вѣд.“ № 99.—*Вл. Соловьевъ.* Отрицательный идеалъ нравственности. „Рус. Обзорніе“ 4, 804—811.

- Фламарионъ, Камилль.**—Видѣнія и ихъ научное объясненіе. № 5686 (28-го декабря 1891 г., приложение). Перепечатано въ приложеніяхъ къ газетѣ „День“, февраль, стр. 161—181.
Фламарионъ, Камилль.—Жители планетъ. № 5806 (29-го апрѣля).
Эльпе.—Научныя письма.—Грубо-материалистическое лжеученіе о душѣ. № 5767 (19-го марта).—Мнимые „законы подражанія“. № 5793 (16-го апрѣля).—„Сверхчувственные общенія“ и „прижизненные призраки“. № 5739 и 5753 (20-го февраля и 5-го марта).

„Новости“.

- Неустроевъ, А. А.**—Психологическій методъ и фізіологическіе опыты. (По поводу лекціи *И. Р. Тарханова*). № 83.
Оболенскій, Л. Е.—Новыя изслѣдованія объ особенностяхъ женскаго организма. № 138.

Вос. Маленькія замѣтки. XVI. „Мос. Вѣд.“ № 143.

- Оболенскій, Л. Е.**—Пессимизмъ какъ болѣзнь. № 58.

„Новости Дня“.

- Засѣданія Психологическаго Общества. № 3086 (27-го января) и 3136 (17-го марта).

„Образованіе“.

Воскресенская М.—*Янъ Амосъ Коменскій*. Его жизнь и педагогическія сочиненія. 2, 99—122; 3, 195—214.

Каптеревъ, П.—Материнская школа по *Амосу Коменскому*. 4, 291—307.

Каптеревъ, П.—Первыя повятія дѣтей объ окружающих предметахъ и явленіяхъ. 2, 123—134; 3, 215—230.

Рибо.—Изслѣдованіе общихъ представленій. Съ предисловіемъ и примѣчаніями проф. *А. И. Введенскаго*. 1, 34—54.

„Педагогическій Сборникъ“.

Боголюбова, А.—Внутреннее слово (по *Эмеру*). 7, 1—19.

Гексли. О значеніи естественныхъ наукъ въ образованіи. (*Никлеу*. Les sciences naturelles et l'éducation). 1, 1—20.

Острогорскій, А. Н.—О гипнотизмѣ въ педагогикѣ. 5, 425—441.

Фриккъ, О., д-ръ.—Замѣтки о характерѣ и воспитаніи чувства любви къ родинѣ. 6, 553—561.

„Правительственный Вѣстникъ“.

Изъ области науки. № 138 (счетчикъ *Иноди*); № 30 (витализмъ и его судьба).

Янъ Амосъ Коменскій. Славяноскій мыслитель и педагогъ XVII в. № 13.

„Православный Собесѣдникъ“.

Смирновъ, А., свящ.—Христіанскій педагогъ *Янъ Амосъ Коменскій*. 3—4, 286—329; 5, 123—135.

Стуковъ, Ѳ.—Происхожденіе въ церкви христіанской мнѣній, противорѣчащихъ православно христіанскому ученію о вѣчности мученій, ихъ сущность и вліяніе на раскрытіе этого ученія. 3—4, 395—434.

„Руководство для сельскихъ пастырей“.

Гнѣвушевъ, М.—Основной законъ жизни и дѣятельности человѣческой. № 20; № 25, 201—206; № 28, 282—292 (по поводу статьи *Мечникова* о *Л. Н. Толстомъ*).

„Русская Жизнь“.

Б-нъ.—Научныя замѣтки. № 107 (магнетизмъ); № 114 (сонъ и сновидѣнія); № 128 и 135 (умъ животныхъ); № 141 (эпилепсія); № 148 (мимика и жесты); № 189 (суевѣрія и предрасудки); № 196 (гипнотизмъ).

И-ва, С.—*Амосъ Коменскій*. № 74.

Робертсонъ-Скоттъ, В.—Значеніе вегетаріанизма. Перевелъ съ англ. *А. Б-ий*. № 205.

Хирьяковъ, А.—Главнѣйшія основы вегетаріанства. № 198.

„Русская Мысль“.

- Бентамъ. (*Gugan. La morale anglaise contemporaine*). 7, 67—89.
 Гольцевъ, В.—Нравственныя идеи *К. Д. Кавелина* (научный обзоръ). 6, 123—137.

„Рус. Вѣд.“ № 30.

- Гольцевъ, В.—Памяти *Яна Амоса Коменскаго*. 4, 98—103.
 Любовичъ, Н., проф.—Вопросъ о сущности историческаго процесса. (*Н. Картевъ. Сущность историческаго процесса и роль личности въ исторіи*). 1891, 12, 108—116.
 Михайловскій, Н. К.—Литература и жизнь. 2, 139—167 (о *Л. Н. Толстомъ*); 3, 201—227 (о *Мечниковѣ*).
 Оболенскій, Л. Е.—Новое сочиненіе *Герберта Спенсера*. 3, 1—23 (*Justice*).
 Оболенскій, Л. Е.—Соціальныя предсказанія (научный обзоръ). 5, 103—129.
 П. Н.—*Локкъ*. (*T. Fowler. Locke*). 3, 91—111; 4, 104—127.

„Русская Школа“.

- Каптеревъ, П.—Объ общественныхъ задачахъ образованія. 1, 55—71; 2, 58—72.
 Ланге, Н. Н.—Душа ребенка въ первые годы жизни (окончаніе). 1891, 12, 84—101. Въ приложеніи календарь психической жизни по *Прейеру*, перепечатанный въ „Прав. Вѣс.“ № 54.

„День“. Журнальныя новинки. № 1365 (27-го марта).—Н***. Отголоски. „Свѣтъ“.

- Суперанскій, М.—Идеалы нравственнаго воспитанія въ царствованіе Екатерины II. 5—6, 25—39.
 Трачевскій, А.—Теоріи воспитанія въ классическомъ мірѣ. 1, 8—25; 2, 12—29.

„Русскій Вѣстникъ“.

- Любимовъ, Н. А.—Изученіе природы въ древности и въ новое время. 1891, 7, 219—242; 12, 147—182.
 Полонскій, Я.—О законахъ творчества. 5, 33—49.

М. Е-скій. Журнальная хроника. „Сынъ От.“ № 130.

- Розановъ, В.—Эстетическое пониманіе исторіи. 1, 156—188 (о *К. Н. Леонтьевѣ*).
 Розановъ, В.—Теорія историческаго прогресса и упадка. 2, 7—85. 3, 281—327 (продолженіе той же статьи).
 Случевскій, Вл.—Гипногизмъ на уголовномъ судѣ. 7, 115—139.
 Соловьевъ, Вс.—Современная жрица Изиды. Мое знакомство съ *Е. П. Блаватской* и „Теософическимъ Обществомъ“. 2, 38—79; 3, 78—109; 4, 199—249; 5, 222—267.

Страховъ, Н. Н.—Итоги современнаго знанія (по поводу книги *Re-nana L'avenir de la Science*). 1, 65—94.

Ю. Николаевъ. Литературныя замѣтки. Итоги вѣка. „Моск. Вѣд.“ № 11.—Н***. Отголоски. „Свѣтъ“ № 6.

Страховъ, Н. Н.—Ходъ и характеръ современнаго естествознанія. 3, 230—249.

„Книжки Недѣли“ 4, 167с.

„Русскія Вѣдомости“.

Гольцевъ, В.—Въ поискахъ идеала. № 161 (по поводу статьи *Guido* въ „Justice“).

Ю. Николаевъ. Литературныя замѣтки. Религіозное движеніе въ Европѣ и у насъ. По поводу иныхъ современныхъ настроеній. „Моск. Вѣд.“ № 169.

Ермиловъ, В.—Коперникъ воспитанія. № 107.

Ивановъ, Ив.—Замѣтки читателя. № 88 (по поводу, между прочимъ, и статьи *В. Штейна* о Леопарди въ „Вопросахъ Философіи“).

Ломброзо.—Упадокъ духовныхъ способностей. Пер. *М. Ш.* № 116.

Н. С.—Духъ вѣка въ биологіи. Наслѣдственность приобрѣтенныхъ признаковъ или естественный подборъ. № 72.

Н. С.—Изъ области науки. № 48 (*Июди*).

Н. С.—Преступныя „внушенія“ и „психическая вакцинація“. № 198 (о статьѣ *Льесжу* въ *Revue philos.*, мартъ).

Засѣданіе Психологическаго Общества. № 27.

Конгрессъ экспериментальной психологіи въ Лондонѣ. № 216.

Мнѣнія специалистовъ о гипнотическомъ внушеніи. № 162.

„Русское Богатство“.

Бергеръ, П., д-ръ.—Профилактика душевныхъ болѣзней, ихъ возникновеніе, причины и лѣченіе. Съ нѣм. 3, 335—375.

Дюриигъ, Е.—Цѣнность жизни. Пер. *Ю. М. Антоновскаго.* 4—5, 1—24; 6, 25—64.

Каръевъ, Н. И.—Источники историческихъ перемѣнъ. Публичная лекція въ пользу пострадавшихъ отъ неурожая. 1, 37—50.

Лесевичъ, В. В.—Психологія тщеславія. 1, 70—84 (по трудамъ *Зиварта* и *Готте*).

„Рус. Мысль“ 4, 196сс.

Мокіевскій, П. В.—Эволюціонная патологія (*Leçons sur la pathologie comparée de l'inflammation, par E. Metchnikoff*). 4—5, 1—17.

Отоцкій, П.—Полиморфизмъ. (Къ вопросу о механикѣ матеріи). 2, 51—64.

Спенсеръ, Г.—Факторы органической эволюціи. Пер. *В. Каррикъ.* 4—5, 245—274; 6, 71—103.

Струве, П.—Новая книга *Гумпловича* (*Soziologie und Politik*). 6, 25—30.

„Русское Обзорѣніе“.

Вейбергъ, Я. И.—Астрономическія міровоззрѣнія, подготовившія ученіе *Коперника*. 1891, 12, 678—698.

Боропчевскій, Д. А.—Задачи литературной критики. (*М. Гюйо*. Искусство съ точки зрѣнія соціологіи). 1891, 12, 905—931.

Булаковскій, Ю.—Христіанская церковь и римскій законъ. (Въ теченіе двухъ первыхъ вѣковъ). Публичная лекція. 1, 294—323.

„Славянское Обзорѣніе“.

Гурбанъ-Ваянскій, Светозаръ.—Графъ *Л. Н. Толстой*, какъ художникъ и мудрецъ. 2, 188—200; 4, 525—543.

Н. Ч. Отзывъ одного изъ представителей западнаго славянства о графѣ *Л. Н. Толстомъ*. „Южн. Край“ № 3907 (19-го мая).

„Странникъ“.

Палимпсестовъ, И. У.—Гаросхимонахъ *Амеросій* и докторъ философіи *Вл. Соловьевъ*. (Письмо въ редакцію). 1, 161—167.

Ко дню трехсотлѣтія со дня рожденія знаменитаго педагога-славянина *Иоанна Амоса Коменскаго*: жизнь и педагогическіе труды его. 3, 554—570.

„Сѣверный Вѣстникъ“.

Виноградовъ, П.—Вліяніе рѣкъ на происхожденіе цивилизаціи. 6, 33—44.

Волынскій, А.—Литературныя замѣтки. Два сочиненія о *Спинозѣ*. 3, 136—154; 4, 162—187.

Волынскій, А.—Литературныя замѣтки. 6, 158—185 (о *Герменѣ*); 7, 152—159 (объ „Эстетическихъ отношеніяхъ искусства къ дѣйствительности“ *Н. Т. Чернышевскаго*).

Муромцевъ, С.—Право и справедливость. (Отрывокъ изъ публичной лекціи). 2, 251—260.

Чапъ, В.—Криминальная антропология. 3, 161—183.

Отчеты о *Lotze*, *Kleine Schriften*, т. III (3, 75сс.) и *Münsterberg*, *Ueber Aufgaben und Methoden der Psychologie* (1, 82с.).

„Сѣверный Кавказъ“.

Про-вичъ, Ив.—Вѣщія галлюцинаціи. № 14.

„Труды Кіевской Духовной Академіи“.

Ведлащевскій, П.—Слово въ пятокъ четвертой недѣли великаго поста, при воспоминаніи страстей Христовыхъ. (Противъ извращенія графомъ *Л. Толстымъ* христіанства). 4, 588—597.

Беллогъ.—Свѣтъ Азіи и свѣтъ міра. 7, 484—506 (продолженіе).

Олесницкій, А. А.—Слово объ истинномъ и ложномъ злу непротивленіи (по поводу превратнаго толкованія на Матѣ. 5, 39 въ ученіи графа *Л. Толстого*). 4, 521—536.

Христіанская церковь и римскій законъ въ теченіе двухъ первыхъ вѣковъ. (Нѣсколько замѣчаній по поводу публичной лекціи на эту тему, читанной г. *Юліаномъ Кулаковскимъ* въ пользу пострадавшихъ отъ неурожая). 5, 3—92; 6, 181—303.

„Университетскія Извѣстія“.

Кулаковскій, Ю.—Христіанская церковь и римскій законъ (въ теченіе первыхъ двухъ вѣковъ). Публичная лекція въ пользу пострадавшихъ отъ неурожая. 1891, 12, 1—31.

Н. Ч. Открытіи проф. *Ю. Кулаковского*. „Южный Край“ № 3834 (1-го марта).

„Филологическое Обзоріе“.

Любомудровъ, С.—Мысли *Гербарта* о значеніи и преподаваніи древнихъ языковъ. 1891, т. I, кн. 1, стр. 54—72.

„Филологическія Записки“.

Соломоновскій, И. С.—Отношеніе языка къ мысли. Вып. I, 1—26; II, 27—50.

„Чтенія въ Обществѣ Любителей Духовнаго Просвѣщенія“.

Ф. ... О трехчастномъ составѣ человѣческаго существа. 3—4, 145—168 (по *Келлогу*).

Преображенскій, Ф.—Графъ *Л. Н. Толстой*, какъ мыслитель-моралистъ. (Критическій очеркъ). 7, 1—43.

Рождественъ, А.—„Христіанство“ графа *Льва Толстого*. По поводу статьи *Н. Страхова* „Толки объ *Л. Н. Толстомъ*“. 2, 81—144.

Розановъ, С., свящ.—Графъ *Л. Н. Толстой*, какъ проповѣдникъ христіанскихъ добродѣтелей воздержанія и поста. 6, 219—242.

Розановъ, С., свящ.—Къ вопросу о таинственныхъ психическихъ явленіяхъ. (По поводу книги свящ. *П. Севтлова*: Пророческіе или вѣщіе сны. Апологетическое изслѣдованіе въ области библейской психологіи. Кіевъ 1892, 212 стр.). 7, 243—276.

Соколовъ, Л.—Притворное и подлинное отношеніе позитивизма къ религіи. 5, 670—697.

„Южный Край“.

Амвросій, архіеп.—Слово о христіанскомъ направленіи естествознанія. № 3797 (21-го января).

Ю. Николаевъ. Литературныя замѣтки. Христіанство и наука. „Моск. Вѣд.“ № 32.