

ПРИ УЧАСТИИ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГИИ,

подъ редакціей профессора Н. Я. Грота.

ГОДЪ ВТОРОЙ.

№ 1.

Книга 5.

Издание А. А. Абрикосова.

Москва.

Типо-литографія Высочайше утвержденнаго Т-ва И. Н. Кушнеревъ и Ко,
Лименовская ул., собств. домъ.

1890.



СОДЕРЖАНИЕ.

| | <i>Стр.</i> |
|--|-------------|
| Письма о книгѣ гр. Л. Н. Толстого «О жизни».—А. А. Козлова | 1 |
| Теоретическія основы сознательной нравственной жизни.—Л. М. Лопатина | 34 |
| ✓ Общий смыслъ искусства.—Влад. С. Соловьева | 84 |
| ✓ Очерки изъ исторіи мысли (статья вторая).—Д. Н. Овсяннико-Куликовского | 103 |

Критика и библиографія.

I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА.

1. Ученіе о волѣ въ новой психологіи.—К. Вентцеля 1
2. Нравственная философія гр. Льва Толстого—А. Вольтмана 26

II. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

А. Иностранные философскіе журналы.

1. Philosophische Monatshefte.—О. Гади 46
2. Revue philosophique.—Н. Ланге 60
3. Mind.—П. Мокіевского 70
4. Перечень статей въ послѣдн. книжкахъ иностранныхъ филос. журналовъ 71

Б. Философскія статьи въ рус. духовн. журналахъ.

1. Православное обозрѣніе.—Х. Попова 73
2. Вѣра и Разумъ.—И. Слободекаго 78

III. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

1. Психологія: — Изъ исторіи души. П. Каптерева.—Аффекты. К. Ланге.—Principles of psychology. Will. James.—Congres international de psychologie physiologique 84
2. Философія и метафизика: — Начальныя основанія философіи. В. Кудрявцева.—Избранныя философскія сочиненія

IV

| | <i>Стр.</i> |
|--|-------------|
| Лейбница. Перев. членовъ Психологическаго Общества. — On Sameness a. Identity. G. St. Fullerton | 92 |
| 3. Исторія философіи: — Исторія новой философіи. Ибер- вега-Гейнца. — Ueber Kant's transcend. Aesthetik. Massonius . | 97 |
| 4. Этика: — Die ethische Bewegung in der Religion. Stanton Coit | 104 |
| IV. ЗАМѢТКА. | |
| «Свое слово» А. А. Козлова.—П. Е. Астафьева | 107 |
| V. ПИСЬМО КЪ РЕДАКТОРУ. | |
| О заслугѣ В. В. Лесевича для философскаго образо- ванія въ Россіи.—Влад. С. Соловьева. | 116 |
| VI. ПОЛЕМИКА. | |
| Замѣчанія на статью г. Иванцова: «Отношеніе между философіей и наукой» | 126 |
| ПРИЛОЖЕНІЯ. | |
| I. Матеріалы для исторіи философіи въ Россіи (<i>Продол- женіе</i>).—Я. Н. Колубовскаго | 33 |
| II. Библиографическій листокъ.—Я. Колубовскаго | 45 |
| III. Психологическое Общество | 61 |
| Объявленія | 67 |

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ.

Письма о книгѣ гр. Л. Н. Толстого „О жизни“.

Настоящее сочиненіе возникло изъ переписки, которую я имѣлъ въ прошломъ и нынѣшнемъ году съ однимъ изъ моихъ старыхъ пріятелей, который и обозначенъ здѣсь подѣ буквами N. N. Мы уже давно вступили съ нимъ въ пріятельское пререканіе по поводу нравственной и общественной проповѣди гр. Толстого. Считая каждое слово его за непогрѣшимую истину, г. N. N. не допускалъ ни малѣйшаго отрицательнаго отношенія къ этой проповѣди и думалъ посредствомъ сочиненія „О жизни“ обратить и меня, такъ сказать, въ *толстовское согласіе*. Возникшій по этому поводу нашъ споръ въ настоящихъ письмахъ мнѣ казался не бесполезнымъ напечатать и тѣмъ какъ-бы привлечь къ его рѣшенію и читающую публику. Мой уважаемый корреспондентъ согласился на то, чтобы я напечаталъ все, что въ его письмахъ ко мнѣ касалось книги гр. Толстого „О жизни“; и я печатаю отрывки изъ нашихъ писемъ почти безъ всякихъ перемѣнъ. Но такъ какъ основаніе для нашего спора составлялъ французскій переводъ сочиненія гр. Толстого „О жизни“, для многихъ изъ русскихъ читателей неизвѣстнаго, то я счелъ необходимымъ *предпослать* нашимъ письмамъ обстоятельное изложеніе этого сочиненія по фран-

пузскому тексту, сдѣланное, на сколько это было возможно, собственными словами его автора.

А. К.

I.

Изложеніе содержанія книги „О жизни“.

Исходный пунктъ всего сочиненія гр. Толстого „О жизни“ составляетъ мысль о существованіи у людей двухъ понятій о жизни. Одно изъ нихъ есть „центральное, основное и бесспорное“ для всѣхъ людей: всѣ и каждый знаютъ, въ чемъ состоитъ жизнь и что должно быть названо жизнью. Это „бесспорное, всѣми признаваемое понятіе“ и есть истинное. Но кромѣ него есть у людей и другое—ложное, по мнѣнію гр. Толстого, понятіе, отличающееся отъ перваго прежде всего тѣмъ, что оно не общее всѣмъ людямъ: у всякаго это другое понятіе свое, а потому въ немъ люди не сходятся и противорѣчатъ другъ другу.

Въ чемъ-же состоятъ оба понятія? Бесспорное и истинное состоитъ въ томъ, что „жизнь есть стремленіе къ благу“, къ счастью, или стремленіе „избѣгать страданій и достигать радости и наслажденій, которыхъ желаетъ каждый“. Что касается до ложнаго понятія, то содержаніе и опредѣленія его чрезвычайно разнообразны. Гр. Толстой приводит многія изъ этихъ опредѣленій, данныхъ преимущественно людьми учеными, какъ наприм.: „жизнь есть приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ; жизнь есть соединеніе функцій, которыя сопротивляются смерти; жизнь есть организмъ въ дѣйствіи“, и т. п. и т. п. Во всѣхъ этихъ опредѣленіяхъ жизни разумѣется, по его мнѣнію, не цѣль жизни, состоящая въ счастья, а „то, отъ чего она происходитъ“ или „то, что ей сопутствуетъ“. Бесспорное и истинное понятіе о жизни всякій получаетъ изъ внутренняго опыта, изъ своего непосредственнаго самосознанія; спорное-же и ложное понятіе, основанное на внѣшнемъ наблюденіи своего тѣла и другихъ живущихъ тѣлъ, не имѣетъ никакого отношенія къ самосознанію, этому, такъ сказать, центру жизни, а потому и упускаетъ изъ виду са-

мое главное, т.-е. непосредственно сознаваемая каждымъ „радости и страданія и стремленія къ первымъ“. Въ результатѣ такого ошибочнаго отношенія къ предмету неизбежно являются разлада и несогласія, ибо точекъ зрѣнія на внѣшній міръ можетъ быть многое множество, и каждый можетъ выбрать свою точку зрѣнія (см. Introduction).

Теперь можно спросить, отчего-же при непосредственномъ знаніи истиннаго понятія о жизни слагается еще ложное? На это гр. Толстой отвѣчаетъ слѣдующимъ образомъ: съ древнѣйшихъ временъ люди стали замѣчать, что хотя жизнь каждаго человѣка никакой другой цѣли, кромѣ его блага и счастья, имѣть не можетъ, но что, однако, цѣль эта оказывается неосуществимой. Мало-помалу человѣкъ все болѣе и болѣе убѣждается, что жизнь его вмѣсто блага и счастья наполняется страданіями, которыя оканчиваются смертію, т.-е. уничтоженіемъ этой самой жизни, и что причина „этого основного противорѣчія человѣческой жизни“ въ стремленіи каждаго человѣка и каждаго существа только къ своему личному благу или для себя. Каждый, преслѣдуя свое благо, не только не думаетъ о благѣ другихъ, но даже готовъ для своего блага, какъ-бы оно ничтожно ни было, принести въ жертву и счастье, и самую жизнь всѣхъ другихъ существъ и людей. Отсюда необходимо возникаютъ между людьми столкновенія и борьба, которыя порождаютъ безчисленныя страданія. Кромѣ того было замѣчено людьми, что и тѣ немногія блага, которыя выпадаютъ на долю каждой личности, соединены съ страданіями, тѣмъ болѣе увеличивающимися, чѣмъ долѣе живетъ человѣкъ, и наконецъ заканчивающимися смертію, т.-е. полнымъ разрушеніемъ личности съ ея надеждами на счастье. Значить, стремленіе каждаго къ его личному благу, необходимо влекущее за собой зло и борьбу и оканчивающееся уничтоженіемъ личности, есть нѣчто неразумное и бессмысленное, что и понято было, съ древнѣйшихъ временъ, различными мудрецами, наприм. основателями религій (Конфуцій, Будда, Брамины, Зороастръ и т. п.), которые учили людей,

что преходящее личное благо вовсе *не есть истинное благо*, и что надобно искать вѣчныхъ благъ, которыя не возбуждаютъ борьбы и „не нарушаются страданіями и смертью“. Но это ученіе мудрецовъ не дѣйствовало на людей, потому что его отрицали, искажали и скрывали отъ нихъ фарисеи и книжники, стараясь замѣнить это ученіе своими жетолкованіями. Подъ фарисеями авторъ разумѣетъ людей, считающихъ себя ближайшими послѣдователями и учениками мудрецовъ, а подъ книжниками — людей, которые не признаютъ себя учениками мудрецовъ и отрицаютъ ихъ ученіе, считая его грубымъ суевѣріемъ. Фарисеи, скрывая истинное ученіе мудрецовъ, подмѣняютъ его своимъ, а книжники безъ всякой подмѣны прямо выдаютъ за истину, „за настоящую науку“ понятіе о жизни, въ которомъ совершенно устраненъ „вопросъ объ истинномъ благѣ и истинной жизни“. Понятіе жизни книжниковъ выводится ими изъ внѣшней жизни человѣка, которую „грубое большинство отождествляетъ съ животною жизнью“, но книжники идутъ, такъ сказать, даже дальше грубой толпы и въ своей „мнимой наукѣ“ утверждаютъ, что жизнь только и состоитъ „въ борьбѣ за существованіе личности, рода и вида“ (гл. I—IV). Когда фарисеи объясняютъ существующее въ мірѣ зло изъ самой природы міра и условій его происхожденія и указываютъ на исполненіе предписываемыхъ ими обрядовъ, какъ на единственное средство, по ихъ ученію, пріобрѣтенія благъ будущей загробной жизни, то люди, видя, что сами фарисеи ищутъ благъ только во временной „животной личной жизни“, перестаютъ вѣрить ихъ ученію объ иной загробной жизни и обращаются за разрѣшеніемъ вопроса объ истинной жизни къ книжникамъ. Книжники-же со своей стороны говорятъ людямъ о происхожденіи небесныхъ тѣлъ, солнца, земли, растеній, животныхъ, человѣка, объ ихъ будущей судьбѣ на землѣ и т. под., т.-е. говорятъ обо всемъ, что угодно, но только не о томъ „благѣ, къ которому человѣкъ стремится“: въ сущности книжники совѣтуютъ людямъ жить „какъ живется“, стараясь, какъ и всѣ, „жить

получше“. Такимъ образомъ люди постепенно забываютъ изрѣдка возникающій вопросъ объ истинной жизни и живутъ по привычкѣ и инерціи: страдаютъ, стонуть, борются за скудныя и ничтожныя мнимыя блага ихъ обычной жизни, проклинаятъ эту жизнь и все-таки живутъ (гл. V).

Но, однако, наступаетъ время (таково именно наше время, по автору), когда „разумное сознание перерастаетъ ложныя ученія“ и человѣкъ, пробуждаясь отъ рутины и инерціи, начинаетъ чувствовать въ себѣ мучительное раздвоеніе и противорѣчіе, иногда доводящее его до самоубійства. Его личность или его животное сознание, которое онъ считаетъ за свое я, „велитъ ему жить“ (т.-е. быть счастливымъ) и въ то-же время „его разумъ, или его другое я, говоритъ ему, что жить (т.-е. счастливо) нельзя“ (гл. VI). Это противорѣчіе какъ-бы „останавливаетъ и разрываетъ“ его жизнь, потому что то, что онъ до сихъ поръ называлъ своею жизнью, т.-е. личная животная жизнь, вовсе не есть его жизнь и не можетъ заключать въ себѣ того блага, которое, по разумному сознанию, должно быть цѣлью жизни.

Но все-таки противорѣчіе между пробудившимся въ человѣкѣ разумнымъ сознаниемъ и его прежнимъ представленіемъ о жизни есть мнимое, ибо у него до пробужденія разумнаго сознания не было никакой жизни, а слѣдовательно и никакого знанія о ней. Знаніе начинается съ пробужденія разумнаго сознания; въ моментъ этого пробужденія возникаетъ „обманъ сознания“, по которому кажется, что, будто-бы, человѣкъ до пробужденія имѣлъ какое-то сознание о жизни, а именно животное сознание, а что теперь началось разумное, входящее съ прежнимъ въ противорѣчіе. Гр. Толстой объясняетъ это примѣромъ иллюзіи сознания при сновидѣніяхъ. Въ моментъ пробужденія намъ кажется, что мы имѣли особое сознание, называемое нами сновидѣніемъ, но въ дѣйствительности „до пробужденія не было никакихъ сновидѣній, всѣ они сложились въ моментъ пробужденія“*),—значить, до этого момента не

*) См. объ этомъ мою статью о книгѣ Дюпреля: „Философія мистики“, по-

было и особаго соннаго сознанія. Въ моментъ пробужденія разумнаго сознанія открывается чловѣку его жизнь и въ ея настоящемъ, и въ ея прошедшемъ, а также жизнь и другихъ личностей, и наконецъ вскрывается мнимое противорѣчіе между разумнымъ сознаніемъ о жизни и кажущимся прежнимъ сознаніемъ о ней (гл. VII—X).

Но что-же такое этотъ разумъ, открывающійся въ томъ сознаніи, которое гр. Толстой называетъ разумнымъ и постоянно противопоставляетъ животному или личному сознанію? Разумъ или *logos*, мудрость, слово, какъ называетъ его гр. Толстой терминами, давно извѣстными, не можетъ быть опредѣляемъ, ибо самъ служить для опредѣленія всего остального. Да и было-бы бесполезно его опредѣлять, потому что мы всё его знаемъ, да и знаемъ-то мы только одинъ разумъ. Это — единственная основа, соединяющая всѣхъ живущихъ въ одно; поэтому онъ для всѣхъ общеобязателенъ; да и весь внѣшній міръ подчиняется закону разума: этому-же закону должна была-бы подчиняться и наша жизнь, еслибы на насъ не вліяло ложное направленіе знанія, въ которомъ мы вмѣсто истиннаго закона нашей жизни изучаемъ законы, которымъ подчинены наше животное существованіе и личность и которымъ подчинено вещество нашего тѣла. Это ложное направленіе знанія и выражается, по автору, въ наукахъ историческихъ, политическихъ, и еще болѣе въ біологическихъ и естественныхъ. Изученіе-же единственной сферы, гдѣ мы можемъ найти законъ нашей жизни, а именно внутренней сферы нашего сознанія, мы оставляемъ безъ вниманія, считая это изученіе несущественнымъ и призрачнымъ (гл. X—XI).

Въ этомъ, какъ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ чловѣкъ думаетъ, что предметы, которыхъ онъ дѣйствительно не знаетъ и не можетъ знать, каковы, наприм., животныя, растенія и матеріальныя вещи, вполне доступны его познанію, а то, что онъ только и можетъ знать, какъ, наприм.,

мѣщенію въ 1 № издаваемого мною, въ 1886 г. „Философскаго Трехмѣсячника“.

А. К.

что такое „благо вообще, его благо и разумъ“ суть совершенно непознаваемые предметы. Намъ кажется, что мы точнѣ всего знаемъ то, что подлежить пространству и времени, а между тѣмъ человѣкъ на самомъ дѣлѣ только и знаетъ свое „я“, не имѣющее никакого положенія въ пространствѣ и стоящее въ какой-то неопредѣленной точкѣ безконечнаго въ обѣ стороны времени. Когда человѣкъ думаетъ, что онъ—„часть видимаго міра, проявляющагося въ пространствѣ и времени“, то онъ получаетъ только „условное знаніе о себѣ и о другихъ людяхъ“, нѣкоторое внѣшнее представленіе, но не знаніе, и чѣмъ дальше отъ него отстоятъ предметы, тѣмъ менѣе онъ ихъ знаетъ: другихъ людей менѣе, чѣмъ себя, животныхъ и растенія менѣе, чѣмъ людей, а вещественный міръ менѣе всего, или иначе говоря, чѣмъ болѣе похожи эти предметы на насъ, стремящихся къ благу, тѣмъ достовѣрнѣе и наше познаніе о нихъ. Итакъ, „познаніе, чего-бы то ни было, для насъ есть перенесеніе на другіе предметы нашего знанія о томъ, что жизнь есть стремленіе къ благу, достигаемому подчиненіемъ закону разума“. Поэтому всѣ познаваемые предметы міра дѣлятся на три разряда, которые человѣкъ знаетъ въ себѣ; онъ знаетъ себя: 1) какъ разумное сознаніе, подчиняющее себѣ животное; 2) какъ животное, подчиненное разумному сознанію, и 3) какъ вещество, подчиненное животному. Не изъ познанія законовъ вещества или законовъ нашего животнаго организма мы можемъ познавать себя, а, наоборотъ, эти ихъ законы можемъ мы познать постольку, поскольку они суть отраженія наши. Существованіе нашего организма и вещества, изъ котораго онъ состоитъ, мы „не знаемъ, а только видимъ и наблюдаемъ внѣ себя“, наше-же разумное существованіе мы не видимъ, но знаемъ. Видѣть наше разумное сознаніе такъ-же, какъ мы видимъ нашу животную личность или вещество, изъ котораго состоитъ наше тѣло, мы могли-бы только тогда, когда имѣли-бы еще высшую жизнь, чѣмъ человѣческая. Истинная наша жизнь, которую мы сами созидаемъ, есть наша разумная жизнь, а

тѣло и вещество, „съ существованіемъ которыхъ она неразрывно связана“, живутъ своею особою жизнью, которая относится къ нашей жизни какъ орудія и матеріаль для нашей работы. Съ другой стороны, „сколько-бы ни изучалъ человѣкъ свою животную и вещественную жизнь, совершающуюся безъ его усилий, они всегда останутся для него тайной“ (гл. XII—XIII).

Жизнь въ организмѣ можетъ продолжаться только тогда, когда „вещество въ свѣдемъ соединеніи подчиняется закону организма“; если-же этого подчиненія нѣтъ, т.-е. когда вещество подчиняется только механическимъ законамъ, организмъ умираетъ, или онъ еще не родился. Точно также и людей мы признаемъ живыми, когда ихъ животная личность подчиняется закону разума: поэтому къ человѣку въ бреду, въ сьумашествіи, въ порывѣ страсти и проч., мы „не относимся какъ къ живому человѣку и признаемъ въ немъ только возможность жизни“. Хотя жизнь человѣческая и обнаруживается во времени и пространствѣ, но опредѣляется не временными и пространственными условіями, а подчиняется разуму“; жизнь-же, не подчиняющаяся разуму въ достиженіи большаго блага, есть не человѣческая жизнь, а только „одно существованіе“. Когда человѣкъ начинаетъ жить истинною жизнью, то онъ начинаетъ видѣть призрачность своего существованія, кончающагося смертію, пугается этого и снова принижаетъ себя и опускается въ животную жизнь, но потомъ опять поднимается, и опять пугается, и такъ продолжается до тѣхъ поръ, пока онъ окончательно не „повѣритъ“, что истинная его жизнь протекаетъ не въ пространствѣ и времени. До тѣхъ поръ ему все кажется, что разумное сознание проявляется только временно въ его животномъ существованіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ происходятъ тѣ кажущіяся „колебанія, остановка жизни и раздвоеніе сознанія“. Отсюда возникаютъ и вопросы о времени возникновенія сознанія, и о времени обладанія имъ. Зablужденіе человѣка—въ мнѣніи, что разумное сознание какъ-бы случайно возникаетъ въ

его животной личности, т. е. въ его временно-пространственномъ существованіи. Между тѣмъ „разумная жизнь просто есть“, она безвременна и происходитъ внѣ пространства и времени (гл. XIV).

Если жизнь есть стремленіе къ благу, то, конечно, къ человѣческому: не зная этого, ученые и неученые люди думаютъ, что ихъ благо заключается въ благѣ ихъ животной личности. Животное, „не зная, что оно—личность“, и не зная, что другія животныя также любятъ себя, поступаетъ правильно, „когда живетъ только для себя и тѣмъ безсознательно служить своему роду“; но человѣкъ знаетъ, что „другія существа также стремятся къ благу“, какъ и онъ. Если-же человѣку кажется, что онъ, имѣя это знаніе, тѣмъ не менѣе все-таки стремится удовлетворять свою животную личность, то это только „обманъ сознанія“, по которому ему кажется, что онъ это удовлетвореніе считаетъ за свое благо; и особенно этотъ обманъ „поддерживается“ влияніемъ ложныхъ ученій. Поэтому ошибочно то, когда отреченіе отъ благъ личности считаютъ подвигомъ: это „не подвигъ, а неизбѣжное условіе жизни человѣческой“; и кто отрекся-бы отъ этого условія, тотъ отрекся-бы и отъ жизни человѣческой. „Сознаніе личности еще не жизнь для человѣка, а только предѣлъ, съ котораго начинается его жизнь; но человѣку, извращенному ложными ученіями міра, сначала страшно отказаться отъ видимаго представленія, влекушаго къ смерти, и отдаться невидимому сознанію, которое одно даетъ жизнь“ (гл. XV).

Человѣкъ не можетъ не видѣть, что его животная личность, подлежащая времени, есть нѣчто „непрестанно погибающее, стремящееся къ смерти“, а потому „первымъ условіемъ для достиженія его истиннаго блага, въ чемъ-бы оно ни состояло, должно быть отреченіе отъ животной личности“. Не хочетъ онъ отречься добровольно,—будетъ принужденъ къ тому насильно тяжкими, невыносимыми страданіями. Какъ для животнаго законы существа суть средства для достиженія цѣлей животной личности, такъ и для

человѣка законы организма служить средствомъ для достиженія его человѣческаго блага: „животная личность есть для него орудіе, которымъ онъ работаетъ“ (гл. XVI).

„Истинная жизнь,—учить гр. Толстой,—не рождается и не погибаетъ, какъ все проявляющееся въ пространствѣ и времени; но она есть“ (гл. XVII, стр. 118). Въ чемъ-же состоитъ бытіе этой „истинной жизни“? Разумъ говоритъ человѣку, что истинная жизнь была-бы возможна для него только тогда, когда всѣ другія существа не боролись-бы съ нимъ и, вмѣсто любви къ самимъ себѣ, любили-бы только его. Но если и всѣ другіе будутъ разсуждать такъ-же, какъ онъ, и требовать отъ каждаго того-же, что онъ требуетъ отъ другихъ, то общее требованіе можетъ быть выполнено не иначе, какъ если и каждый человѣкъ, и всѣ люди будутъ любить не себя, а другихъ, т.-е. если всѣ откажутся „искать личнаго блага и за него губить всѣхъ другихъ“; тогда сама собою прекращается безумная дѣятельность людей, ведущая къ борьбѣ за наслажденія животной личности, къ страданіямъ, неразрывно соединеннымъ съ этими наслажденіями, и, наконецъ, къ страху смерти, т.-е. потери тѣхъ-же благъ животной личности. Любовь къ другимъ есть условіе уничтоженія этихъ трехъ причинъ всѣхъ бѣдствій нашей жизни (гл. XVIII); она и „взаимное служеніе существъ другъ другу и есть законъ истинной жизни“ (стр. 130).

Вопреки обычному неразумному сознанію гр. Толстой утверждаетъ, что законъ, по которому всякій долженъ видѣть свое благо „въ благѣ другихъ и въ страданіяхъ за это благо другихъ“, не только понятенъ и возможенъ, но исполняется и въ дѣйствительности, ибо всякій знаетъ такія состоянія, „при которыхъ благо другихъ существъ становится его благомъ“ (стр. 122). Не только по разуму человѣкъ видитъ, что этотъ законъ есть условіе счастливой жизни для всѣхъ, но вся исторія учитъ насъ, что міръ движется этимъ закономъ, и доказываетъ это примѣрами лучшихъ людей, которые воздерживались отъ обычныхъ наслажденій

и отдавали свое благо и самую жизнь за благо других и учили других людей дѣлать то-же. Наконецъ и внутреннее чувство или сердце наше говорить за то, что любовь есть благо (гл. XIX). Доступнѣе всего это чувство людямъ простымъ и необразованнымъ, а потому они всего меньше и всего рѣже отстаиваютъ требованія личности. Напротивъ, эти требованія доказываются и отстаиваются, какъ „неотъемлемое человѣческое право, людьми развитыми, изнѣженными и праздными“; для этихъ послѣднихъ благо есть не что иное, какъ „удовлетвореніе потребностей“, а такъ какъ потребности неисчерпаемы и растутъ безконечно, то поэтому для нихъ и невозможна истинная жизнь и истинное благо (гл. XX). Но, однако, неповиновеніе требованіямъ личности вовсе не есть, по ученію гр. Толстого, „отреченіе отъ личности“, которое невозможно, потому что существованіе животной личности есть необходимое условіе разумнаго существованія человѣка. Только люди, хотяшіе, во что-бы то ни стало, оспорить и заглушить голосъ разумнаго сознанія, подъ понятіе подчиненія животной личности разуму подставляютъ понятіе отреченія отъ личности: Собственно противится разуму не животная личность, которая, по автору, неспособна предъявлять какихъ-либо требованій отъ жизни, а противится истинному разуму разумъ-же, но „ложно направленный не на руководство живнію, не на освѣщеніе ея, а на раздутіе похотей личности“. Описывая и разбирая возраженія, какія дѣлаетъ этотъ разумъ, говорящій въ настоящее время отъ лица „такъ-называемой науки“, противъ голоса истиннаго разума, гр. Толстой думаетъ, что давно проповѣданная мудрецами истина о невозможности личнаго блага въ теченіе вѣковъ все болѣе и болѣе проникала и теперь уже на столько овладѣла сознаніемъ всякаго „разумнаго человѣка“, что люди къ старымъ заблужденіямъ уже не воротятся. Остается только, по его мнѣнію, „смѣло и ясно сдѣлать дальнѣйшіе выводы“ изъ этой истины (гл. XXI). Какъ скоро истина о невозможности личнаго блага овладѣваетъ сознаніемъ человѣка, то онъ тотчасъ

видить, что „дѣйствительное благо“ жизни не есть „что-то“ такое, что нужно разыскивать „гдѣ-то“ и получить „когда-то“, но что оно всѣмъ людямъ и всегда извѣстно въ чувствѣ любви, „заставляющемъ безъ всякаго страха страданія и смерти отдавать свое существованіе для другихъ существъ“ (гл. XXII). Но, однако, и чувство любви, какъ оно обыкновенно понимается людьми, вовсе не есть дѣйствительное благо, но, напротивъ, новый источникъ страданія и зла. Любовь, извѣстная людямъ и считаемая ими за благо, во всѣхъ ея формахъ есть нѣчто случайное и наполняющее жизнь на-ряду съ другими ея событіями, а потому она оказывается съ одной стороны преходящею и непрочною, а съ другой—въ ней есть что-то роковое, независящее отъ воли человѣка и нарушающее спокойное теченіе его жизни и его интересовъ. Кромѣ того различныя формы и предметы любви несовмѣстимы и противорѣчатъ другъ другу, а потому какъ-бы разрываютъ насъ и нашу дѣятельность, вызываемую любовью, на части: всякій предметъ любви, наприм., любовь къ семьѣ, женѣ, дѣтямъ, къ друзьямъ, къ отечеству, къ человѣчеству, къ разнымъ вещамъ, дѣятельностямъ, занятіямъ и т. д. и т. д., тянетъ насъ въ свою сторону. Далѣе, въ дѣятельности нашей для любимыхъ предметовъ нѣтъ и не можетъ быть никакой послѣдовательности и порядка, ибо требованія на нее со стороны этихъ любимыхъ предметовъ „переплетены“ и возникаютъ во времени и пространствѣ столь неожиданно для насъ и хаотично, что нѣтъ никакой возможности какъ удовлетворить имъ всѣмъ, такъ и отдать предпочтеніе однимъ предъ другими при посредствѣ спокойнаго и обдуманнаго выбора. При этомъ случается такъ, что слабое чувство любви въ настоящемъ можетъ помѣшать сильной любви въ будущемъ, какъ наприм., раздавая изъ состраданія постороннимъ намъ лицамъ наше имущество, мы можемъ очутиться современемъ въ невозможности помочь ближайшимъ нашимъ роднымъ или друзьямъ. Наконецъ, чувство любви, какъ оно обыкновенно понимается людьми и проявляется у нихъ, до беско-

нечности увеличиваетъ между ними борьбу и зло, ибо каждый любить только избранныхъ и любить по-своему; а потому столкновѣнія и борьба людей, происходящая оттого, что каждый ищетъ только своего блага, доходятъ до еще высшей степени напряженности вслѣдствіе другой причины, что всѣ и каждый, кромѣ борьбы за себя, борются еще за любимые предметы и каждый за свои. Отсюда слѣдуетъ, что то, что люди называютъ любовью, вовсе не есть „благое чувство“. а напротивъ оно дѣлаетъ человѣка „злымъ и ужаснымъ животнымъ“. Непонимающіе истинной жизни точно также не понимаютъ и истинной любви: любовью у нихъ называется только „предпочтеніе однихъ условій ихъ личнаго существованія передъ другими“. Истинная-же любовь возможна только „при полномъ отреченіи отъ блага животной личности“.

Но какъ-же происходитъ отреченіе отъ личности? Оно, по автору, происходитъ не вслѣдствіе любви къ кому-либо, а „вслѣдствіе сознанія тщеты существованія личности, сознанія невозможности ея блага“. „Любовь не есть порывъ“, а напротивъ „спокойное состояніе благоволенія ко всѣмъ людямъ“. Только тотъ способенъ къ этому состоянію, кто, „хоть на время“, ничего не будетъ желать для себя; только любовь, вытекающая изъ отреченія отъ личности и изъ благоволенія ко всѣмъ людямъ, есть „полное удовлетвореніе разумной природы человѣка“ (гл. XXIII—XXIV). „Любовь,— снова и снова настаиваетъ гр. Толстой,— есть жертва собою“, жертва „своимъ временемъ, своими силами, своимъ тѣломъ, наконецъ, своею жизнью“, потому что любовь-то и есть „сама жизнь“ наша. Любовь, утверждаетъ авторъ, не есть „выводъ разума, послѣдствіе извѣстной дѣятельности“, а потому люди знаютъ ее непосредственно; особенно-же испытываютъ ее въ дѣтствѣ, когда, говорить гр. Толстой,— хочется любить всѣхъ, хочется, чтобы „всѣмъ было хорошо и радостно“ (гл. XXV).

Но вмѣсто любви, этого единственнаго доступнаго имъ блага, люди гонятся за увеличеніемъ наслажденій и только

болѣе и болѣе запутываются въ „ложномъ кругѣ“, который отводитъ ихъ все далѣе и далѣе отъ истинной жизни. Боясь страданій и смерти, они стараются увеличивать условія для наслажденій, а это увеличеніе, въ свою очередь, вносить въ жизнь только ббльшую борьбу, страданія и страхъ смерти, которыя опять гонять къ увеличенію наслажденій и т. д. безъ конца (гл. XXVI). Въ этомъ ложномъ кругѣ самое главное заблужденіе людей, по ученію гр. Толстого, состоитъ въ томъ, что „смерть есть“. „Смерти нѣтъ“ точно также, какъ и нѣтъ привидѣній, и люди, боящіеся смерти, столь же неосновательно боятся ея, сколь неосновательно иные боятся привидѣній. Боясь смерти, люди боятся потерять жизнь, но, не зная истинной жизни, которой потерять нельзя, они боятся потерять призрачную жизнь. Видимая для всѣхъ смерть есть только одна изъ переменъ въ „плотскомъ существованіи“, и люди, знакомые со многими изъ этихъ переменъ и не боящіеся ихъ, совершенно не знаютъ, чего они боятся въ той переменѣ, которая называется смертью. Боязнь смерти, разсуждаетъ авторъ, есть только результатъ „не логичнаго“ (т.-е., точнѣе говоря, непослѣдовательнаго) взгляда на жизнь. По мнѣнію гр. Толстого, есть только два „логичные“ (?) взгляда на жизнь: „ложный и истинный“, но, при послѣдовательности, ни тотъ, ни другой не ведутъ къ боязни смерти. Ложный взглядъ видитъ жизнь въ движеніи вещества и въ переменѣхъ его состояній; а въ доступномъ намъ, при посредствѣ внутренняго опыта, сознаніи видитъ какой-то случайный и мимолетный продуктъ „игры силъ въ веществѣ“. По этому взгляду сознаніе есть нѣчто въ родѣ „искры, вспыхивающей на веществѣ при извѣстномъ его состояніи“, или „призракъ, возникающій и исчезающій безъ всякаго остатка и смысла“. При такомъ взглядѣ на жизнь, какъ на призракъ, объясняетъ авторъ, естественна и разумна не жизнь, а смерть, и бояться нужно не смерти, а скорѣе жизни. По другому же взгляду, „жизнь есть то, что я сознаю въ себѣ“ внутренно, но съ этимъ сознаніемъ рѣшительно „несоединимо

понятіе времени и пространства“. По этому взгляду не „сознаніе призрачно“, а, напротивъ, все временно-пространственное,—слѣдовательно, движеніе вещества и перемѣны въ тѣлѣ. Значить, смерть, какъ одна изъ „перемѣнъ въ тѣлѣ“, „не можетъ не только прекратить, но и нарушить истинной жизни“, а потому съ этой точки зрѣнія страхъ къ ней безсмысленъ и невозможенъ. Чувство-же, которое люди называютъ страхомъ смерти, есть, по гр. Толстому, только пробудившееся „сознаніе внутренняго противорѣчія жизни“, или сознаніе о жизни, „которую долженъ имѣть человѣкъ и которой онъ въ то-же время не имѣетъ“. „Лучшимъ доказательствомъ того, что страхъ смерти есть собственно страхъ ложной жизни, заключается въ томъ, что часто люди убиваютъ себя изъ страха смерти“ (гл. XXVII).

Когда люди думаютъ, что со смертію и съ разложеніемъ тѣла исчезнетъ ихъ „я“, которое, какъ имъ кажется, живетъ до смерти въ ихъ тѣлѣ и производитъ сознаніе этого тѣла, то въ этомъ и состоитъ ихъ главное заблужденіе, потому что „время существованія нашего тѣла“ нисколько не опредѣляетъ жизни нашего „я“. Мы вовсе не сознаемъ себя родившимися, происшедшими, переходящими изъ младенческаго въ ребяческой возрастъ, начинающими думать, чувствовать и т. п. Если-же мы что-нибудь вспоминаемъ или слышимъ, что намъ говорятъ объ этомъ происхожденіи и переходѣ, то нѣтъ никакого основанія заключать, что это „я“, о которомъ мы помнимъ и вспоминаемъ, есть одно и то-же съ теперешнимъ. Напротивъ, когда я вспоминаю или слышу отъ другихъ о своемъ „я“, то „это почти то-же, какъ то, что мнѣ рассказываютъ про другихъ“. Тѣло наше есть нѣчто текущее и съ каждымъ мгновеніемъ измѣняющееся, а потому если мы и признаемъ его однимъ и тѣмъ-же, то только на основаніи постоянно пребывающаго и соединеннаго съ нимъ невещественнаго сознанія. Но, однако, и само это непосредственно знакомое намъ сознаніе, а вмѣстѣ съ нимъ и наше „я“, прерывается во времени и исчезаетъ ежедневно во снѣ. Но, кромѣ такого ежедневна-

го перерыва, „это сознание еще измѣняется точно такъ-же, какъ и тѣло“. „Какъ нѣтъ у насъ одного и того-же тѣла, такъ нѣтъ одного и того-же сознания“. Мы имѣемъ только рядъ послѣдовательныхъ сознаний, совершенно различныхъ, какъ, наприм., сознание ребенка, отрока, юноши и т. п., и т. п. Но, спрашивается, что-же такое, въ концѣ концовъ, то, что мы называемъ нашимъ „я“ и что связываетъ этотъ рядъ послѣдовательныхъ сознаний и вслѣдствіе чего мы чувствуемъ себя однимъ и тѣмъ-же, подобно тому, какъ сознание связываетъ наше текущее тѣло въ нѣчто одно и то-же. Это „коренное и основное наше „я“, не слагающееся изъ нашего тѣла и ряда происходящихъ въ немъ сознаний, и есть именно то „я“, которое любить это, а не любить того“, которое мы называемъ своимъ *характеромъ*. Нашъ характеръ вовсе „не образуется изъ извѣстныхъ условій мѣста и времени“, а вносится нами въ міръ изъ непознаваемого нами прошедшаго, „изъ области внѣпространственной и внѣвременной“. Характеръ и есть наше настоящее „я“, вслѣдствіе котораго каждый изъ насъ относится особеннымъ, ему одному свойственнымъ, образомъ къ міру; и „это особенное отношеніе къ міру установилось не въ этой жизни и началось не съ тѣломъ и не съ рядомъ послѣдовательныхъ сознаний“, а потому и не можетъ уничтожиться съ ними (гл. XXVIII). Не возникая съ рожденіемъ человѣка и не исчезая съ его смертию, особое наше отношеніе къ міру, по которому мы любимъ одно и не любимъ другого, не происходитъ вслѣдствіе какого-либо внѣшняго на насъ воздѣйствія, а есть основа, предшествующая всѣмъ явленіямъ нашей жизни. Уничтоженіе сознания при плотской смерти можетъ столь-же мало уничтожить наше „я“, сколь мало можетъ сдѣлать это всѣмъ извѣстный нашъ ежедневный сонъ. Человѣкъ ежедневно засыпаетъ спокойно, нисколько не боясь, что онъ не проснется, хотя ничего невозможнаго въ этомъ нѣтъ. Значить отсутствіе этой боязни происходитъ не въ силу опыта или разсужденія, а въ силу того, что „человѣкъ знаетъ, что его истинное „я“ живетъ внѣ

времени и потому, проявляющееся для него во времени, прекращеніе его сознанія не можетъ нарушить его жизни“ (гл. XXIX).

Если жизнь есть опредѣленное отношеніе къ міру, то смерть есть не что иное какъ перемѣна въ этомъ отношеніи или вступленіе въ иныя новыя отношенія, т.-е. она есть переходъ „отъ одной степени любви къ однимъ и нелюбви къ другимъ“ къ другой степени. Поэтому она страшна только тѣмъ, которые не понимаютъ этого „закона разума“ и остаются при однихъ и тѣхъ-же отношеніяхъ къ міру; но какъ скоро человѣкъ понимаетъ, что „въ увѣличеніи любви, что въ этомъ единственномъ движеніи и состоитъ истинная жизнь“, то для него смерть, какъ переходъ къ большому благу и высшему свѣту, есть нѣчто радостное (гл. XXX). Но „смерти нѣтъ“ еще и съ другой точки зрѣнія. Существо, умирающее плотскою смертію и вступающее въ новыя отношенія къ міру, вовсе не порываетъ, какъ это кажется, своего общенія и своей связи съ существами этого временно-пространственнаго міра. Эта связь умершаго съ живыми остается въ *воспоминаніи* о немъ. Поскольку умершій дѣйствовалъ на живыхъ своею жизнью, постольку и сохраняется о немъ воспоминаніе. Чѣмъ больше онъ дѣйствовалъ своею любовью и своимъ разумомъ на своихъ ближнихъ, тѣмъ сильнѣе и его дѣйствіе на нихъ, обнаруживающееся послѣ его плотской смерти посредствомъ воспоминанія, потому что „воспоминаніе и есть та самая невидимая, невещественная атмосфера, которая окружала его жизнь и дѣйствовала на другихъ“; и дѣйствіе этой атмосферы еще сильнѣе послѣ плотской смерти, чѣмъ до нея. Но такъ какъ мертвое не можетъ дѣйствовать, то значить, что то, чѣмъ умершій дѣйствовалъ на своихъ ближнихъ, никогда не исчезало и не умирало. Напротивъ, истинная жизнь умершихъ людей или ихъ особенное живое отношеніе къ міру, ихъ живое „я“, входитъ въ остальныхъ людей, становится ихъ отношеніемъ къ міру. Чѣмъ болѣе „человѣкъ исполнилъ законъ жизни, чѣмъ болѣе подчинилъ онъ

свою животную личность разуму и проявилъ силу любви“, тѣмъ болѣе онъ продолжаетъ жить въ другихъ людяхъ, что и доказывается примѣромъ всѣхъ великихъ историческихъ людей, жизнь которыхъ становится центромъ жизни безчисленныхъ послѣдующихъ поколѣній. Въ этомъ и заключатся самое главное основаніе для вѣры въ безсмертіе, которую проповѣдовали эти благодѣтели человѣчества и которой они учили другихъ (гл. XXXI).

„Все существующее“, по ученію гр. Толстого, „представляется челоѣку: 1) отношеніемъ его разумнаго сознанія къ міру, 2) отношеніемъ его животнаго сознанія къ міру и 3) отношеніемъ вещества его тѣла къ міру“. Первое отношеніе „извѣстно, но не видимо, два другія неизвѣстны, но видимы“. Не понимая того, что первое отношеніе есть единственная его жизнь, челоѣкъ видитъ ее еще въ двухъ другихъ и боится потерять ее, когда нарушаются эти послѣднія отношенія. Ему кажется, что постоянное его отношеніе къ міру заключается въ веществѣ его тѣла. Это отношеніе онъ и считаетъ вѣчнымъ, животное-же отношеніе „въ породѣ“ представляется хотя и не вѣчнымъ, но все-таки безгранично-продолжительнымъ. Только разумное отношеніе представляется случайнымъ и мгновеннымъ, а между тѣмъ оно-то и есть самое дорогое для челоѣка. Боясь потерять и желая спасти его, т.-е. свое теперешнее сознаніе о себѣ, свои чувства, мысли,—однимъ словомъ, свое настоящее отношеніе къ міру,—челоѣкъ обнаруживаетъ непониманіе того, потери чего онъ собственно боится. Отношеніе его къ міру, поскольку оно есть отношеніе вещества или животнаго сознанія, не можетъ быть потеряно, ибо животное сознаніе сохраняется надолго въ породѣ, а вещество нашего тѣла обезпечено въ существованіи на вѣки вѣчные. Значитъ, въ сущности, страхъ потери можетъ относиться только къ тому, что и на самомъ дѣлѣ есть челоѣкъ, т.-е. къ его разумному сознанію. Но такъ какъ это сознаніе не возникало съ рожденіемъ и совершенно независимо отъ возникновенія челоѣка, какъ животнаго, то, ко-

нечно, оно не можетъ зависѣть и отъ смерти его, какъ животнаго (гл. XXXII). Мы застаемъ себя съ опредѣленнымъ отношеніемъ къ міру и намъ кажется, что имъ-то и начинается наша жизнь; но внимательное наблюденіе надъ собою и другими убѣждаетъ насъ, что это отношеніе, т. е. „любовь каждаго изъ насъ“, не начинается съ нашимъ плотскимъ рожденіемъ, а привносится изъ нашего скрытаго прошедшаго. Это наблюденіе въ соединеніи съ другимъ, что вся наша настоящая жизнь есть „постоянное и постепенное увеличеніе любви“, убѣждаетъ насъ въ томъ, что и послѣ этой жизни истинное существованіе наше, состоящее въ увеличеніи любви, будетъ неизмѣнно продолжаться. Но здѣсь возникаетъ вопросъ: зачѣмъ живутъ тѣ, которые, повидимому, неспособны исполнить этотъ законъ жизни, наприм., какіе-либо „нравственно закостенѣвшіе старики“, и зачѣмъ умираютъ тѣ, которые, повидимому, могли-бы еще здѣсь совершить работу жизни, наприм. только-что расцвѣтшіе юноши, талантливые и гениальные люди, только-что начавшіе свою дѣятельность, дѣти только-что родившіяся, и т. п.? На это гр. Толстой отвѣчаетъ тѣмъ, что подобныя наши соображенія не имѣютъ твердыхъ основаній и что мы ни объ одномъ человѣкѣ, кромѣ самого себя, не можемъ знать, совершилось-ли въ немъ истинное движеніе жизни и существуютъ-ли препятствія къ дальнѣйшему его совершенію и т. п. По его мнѣнію, „умираетъ человѣкъ только тогда, когда это необходимо для его блага, и только потому, что его истинное благо въ этой жизни не можетъ уже увеличиться“. Важнѣе всего для насъ то разумное знаніе, что благо жизни растеть и будетъ расти, хотя и въ другихъ условіяхъ существованія (гл. XXXIII).

Но кромѣ этого вопроса есть и другіе убѣждающіе насъ въ томъ, что обычное наше мнѣніе о жизни, какъ о чемъ-то, начинающемся рожденіемъ и кончающемся смертью, ложно. Важнѣйшій изъ этихъ вопросовъ можно выразить такъ: зачѣмъ и къ чему существуютъ безчисленные, ужасные, безцѣльные и никогда неотвратимыя страданія, кото-

рымъ люди подвергаются случайно, безъ всякой вины съ ихъ стороны, и несмотря на всѣ предосторожности, которыя они принимаютъ для огражденія себя отъ нихъ? Если-бы люди понимали жизнь такъ, какъ имъ кажется, что они ее понимаютъ, то они отъ одного страха неотвратимыхъ страданій каждую минуту лишали-бы себя жизни. Какъ объяснить то, что люди, несмотря на знаніе страшныхъ условій жизни, „плачутся, жалуются на страданія и продолжаютъ жить?“ Это, конечно, происходитъ вовсе не отъ того, чтобы наслажденій было больше въ жизни, чѣмъ страданій, а только отъ того, что люди „въ глубинѣ души знаютъ, что страданія необходимы для блага ихъ-же собственной жизни“. Только для ложнаго взгляда на жизнь страданія кажутся чѣмъ-то бессмысленнымъ и возмутительнымъ, чего не должно-бы быть. Напротивъ, для разумнаго сознанія страданія суть нѣчто долженствующее быть, ибо ими поддерживается жизнь, ими-же она и совершенствуется. Животное, по мнѣнію гр. Толстого, съ своей точки зрѣнія, поступаетъ вполне нормально: оно, не спрашивая, зачѣмъ страданія или зачѣмъ наслажденія, живетъ, принимая какъ нѣчто естественное, и то, и другое, и направляя всю свою дѣятельность на устраненіе причины, нарушающей въ настоящее время законъ его животной жизни. Дѣятельность-же человѣка должна обнимать его прошедшее и будущее и должна быть направлена на устраненіе причины страданій, лежащей въ прошедшемъ, и послѣдствій этой причины, простирающихся въ будущее. Онъ долженъ понимать, что его страданія суть результаты его прошедшихъ грѣховъ и заблужденій, и вмѣсто того, чтобы впадать „въ отчаяніе и озлобленіе“ отъ кажушейся бессмыслицы этихъ страданій, онъ долженъ направить свою дѣятельность на освобожденіе себя и другихъ отъ ихъ истинной причины. Но тутъ снова можетъ возникнуть вопросъ, „смушающій людей, признающихъ одну личную жизнь, а потому и не видящихъ во внѣшнихъ проявленіяхъ жизни связи страданій съ заблужденіями“, а именно: какъ возможно, чтобы „мое познаніе

истины за минуту передъ моей смертью могло уменьшить заблужденія и страданія людей?“. На это гр. Толстой отвѣчаетъ тѣмъ, что „мы не знаемъ и знать не можемъ“ связи между причиною и дѣйствиємъ во внѣшнемъ мірѣ, хотя намъ и кажется, что мы это знаемъ. Напротивъ, несомнѣнное знаніе того, что чѣмъ больше я освобождался отъ заблужденій и чѣмъ больше приближался къ истинѣ, тѣмъ менѣе было страданій моихъ и другихъ людей,—это знаніе даетъ мнѣ увѣренность, что и послѣднее предсмертное страданіе приближаетъ меня къ моему большому благу (гл. XXXIV).

Но если и согласимся, что страданія ведутъ къ благу, все-таки остается непонятнымъ, зачѣмъ же нужна боль, наприм., хоть физическая. На это гр. Толстой отвѣчаетъ опять тѣмъ-же, что боль необходима для нашего блага: она воспитываетъ и „оберегаетъ насъ“ отъ безчисленныхъ опасностей и смерти, и особенно тогда, когда мы еще неразумны, подобно животному, какъ, наприм., дитя; кромѣ того боль въ этихъ случаяхъ незначительна, скоропреходяща и скоро забывается. Боль становится мучительною только тогда, когда у насъ просыпается разумное сознаніе, и тѣмъ мучительнѣе, чѣмъ непокорнѣе мы его голосу; но и въ этомъ случаѣ боль служитъ средствомъ для подчиненія животной личности разумному сознанію, а съ тѣмъ вмѣстѣ и для уменьшенія страданія. Всякое страданіе, по мнѣнію гр. Толстого, есть не что иное какъ сознаніе противорѣчія между увѣренностью, что жизнь должна служить намъ для блага, что осуществленію этого блага мѣшаютъ наши-же собственные заблужденія и грѣхъ, заставляющіе насъ служить животной личности и отвлекающіе отъ любви (гл. XXXV). „Жизнь человѣка, — говоритъ гр. Толстой въ особомъ заключеніи своей книги, — есть стремленіе къ благу и къ чему онъ стремится, то и дано ему. Зло въ видѣ смерти и страданій видно человѣку только, когда онъ законъ своего плотскаго животнаго существованія принимаетъ за законъ своей жизни. Только когда онъ, будучи человѣкомъ, спускается на степень животнаго, — только тогда онъ видитъ смерть и

страданія. Смерть и страданія, какъ пугала, со всѣхъ сторонъ грозятъ ему и загоняютъ на одну открытую ему дорогу человѣческой жизни, подчиненной своему закону разума и выражающейся въ любви. Смерть и страданія суть только нарушенія (transgressions) человѣкомъ своего закона жизни. Для человѣка, живущаго по своему закону, нѣтъ смерти и нѣтъ страданія“.

II.

П и с ь м а.

Письмо первое. Отъ г. N. N. къ автору.

.... Посылаю вамъ спеціально для васъ выписанную мною французскую книгу гр. Толстого: „О жизни“ *). Говорятъ, что это сочиненіе, изъ котораго у насъ были напечатаны отрывки въ „Недѣль“, возбудило весьма живой интересъ и восторженные отзывы за границей. Посылая вамъ его, надѣюсь, что вы наконецъ оставите ваше несправедливое отношеніе къ гр. Толстому и откажетесь отъ мнѣнія, высказаннаго вами въ вашемъ сочиненіи: „Религія гр. Л. Н. Толстого“, что будто его ученіе не имѣетъ философскаго характера. А по-моему, если сочиненіе: „О жизни“ не есть философское ученіе, то я уже и не знаю, что-же должно заслуживать этого названія.

Затѣмъ обращаю къ вамъ мою покорнѣйшую просьбу, которую вы, можетъ быть, ради нашей старой дружбы и не отвергнете: это—написать мнѣ подробно о впечатлѣніи, которое сдѣлаетъ на васъ посланная книга.

Письмо второе. Отъ автора къ г. N. N.

...Крѣпко благодарю васъ за присланную книгу. Имѣя мало сношеній съ внѣшнимъ міромъ и занятый своими работами, я можетъ-быть долго не узналъ-бы о появленіи этого интереснаго сочиненія за границей. Я даже не ви-

*) *Comte Léon Tolstoj. De la vie. Seule traduction, revue, corrigée et annotée par l'auteur. Paris. C. Marpon et E. Flammarion, éditeurs.*

далъ отрывковъ изъ него, помѣщенныхъ въ „Недѣль“, и только теперь просмотрю ихъ для того, чтобы яснѣе понимать термины, употребленные гр. Толстымъ, который обдумывалъ и первоначально писалъ свое сочиненіе по-русски, а потомъ уже издалъ на французскомъ языкѣ.

Теперь я долженъ указать вамъ на *неточность*, которую вы допустили въ вашемъ письмѣ ко мнѣ. Въ названномъ вами моемъ сочиненіи я вовсе не отрицалъ философскаго характера въ ученіи гр. Толстого и охотно признаю этотъ характеръ не только за этимъ и другими его сочиненіями послѣднихъ годовъ, но даже и за его романами. Выраженіе: „философскій характеръ“, по его ширинѣ, можетъ быть приписано множеству разнородныхъ сочиненій, которыя однако не могутъ быть названы философскими ученіями въ *точномъ и строгомъ* смыслѣ этого слова. Какъ скоро въ сочиненіи, къ какому-бы роду и виду словесности оно ни принадлежало, есть элементы, для пониманія и оцѣнки которыхъ нужно, въ большей или меньшей степени, знакомство съ философскими науками, то за нимъ и можно признать *философскій характеръ*. Но отъ этого до систематическаго философскаго ученія, о которомъ шла рѣчь въ моемъ сочиненіи о религіи гр. Толстого, еще очень далеко. Напомню вамъ, что въ концѣ этого моего сочиненія (стр. 112 и слѣд.) *), подводя итоги своему изслѣдованію, я формулировалъ ихъ въ нѣсколькихъ пунктахъ. Первый пунктъ состоялъ въ томъ, что „система, которую гр. Толстой называетъ своей религіей, не есть религія“, потому что не подходитъ, по-моему, подъ это понятіе. Сколько я помню, вы никогда не оспаривали этого заключенія и соглашались съ нимъ. Второй пунктъ состоялъ въ томъ, „что доктрина гр. Толстого не имѣетъ никакихъ признаковъ систематическаго

*) Сочиненіе это было напечатано *два* раза. Одинъ разъ въ издаваемомъ мною въ 1886 году «Философскомъ Трехмѣсячникѣ», другой разъ перепечатано въ С.-Петербургѣ книгопродавцемъ Н. Д. Тяпкинымъ въ 1888 г. Такъ какъ изданіе г. Тяпкина болѣе распространено въ читающей публикѣ, то я, въ случаѣ надобности, буду цитировать свое сочиненіе по этому изданію.

философскаго ученія, что однако не мѣшаетъ ей заключать въ себѣ отрывочные и нисколько не связанные другъ съ другомъ элементы, образовавшіеся подъ вліяніемъ различныхъ философскихъ ученій...“ (стр. 114). Вообще я, какъ вы, вѣроятно, помните, и указаль въ своемъ сочиненіи на тѣ философскія ученія, подъ вліяніемъ которыхъ сложились многіе взгляды гр. Толстого, высказанные имъ въ сочиненіи: „Ma religion“. Теперь, поправивши вашу неточность, я обязуюсь исполнить вашу просьбу, внимательно прочесть присланную книгу и обстоятельно высказать вамъ свое о ней мнѣніе.

Вы пишете, что въ иностранной печати о книгѣ гр. Толстого высказаны сочувственные и даже „восторженные отзывы“. Хотя мнѣ и не попадались на глаза такіе отзывы, но я нахожу ихъ весьма естественными. Принимая въ соображеніе вообще умственную и художественную силу гр. Толстого и тѣ отзывы о его книгѣ европейской печати, о которыхъ вы говорите, я примусь за чтеніе ея съ надеждою, что, можетъ-быть, въ лицѣ гр. Толстого русская мысль внесетъ и *свой собственный вкладъ* въ сокровищницу европейской философской науки и заявить себя дѣйствительно *оригинальнымъ, русскимъ* міросозерцаемъ, именно тѣмъ „новымъ словомъ“, о которомъ такъ много говорили и которое такъ давно обѣщали нѣкоторые представители нашей печати.

Но, однако, настоящую мою надежду я назову только тогда исполнившеюся, если увижу въ книгѣ „О жизни“ хотябы часть философской системы въ точномъ смыслѣ этого слова. Какъ-бы ни было увлекательно содержаніе какого-либо сочиненія, какъ-бы глубоко ни были разсѣяны въ немъ мысли и какъ-бы оригинально ни было ихъ выраженіе, все-таки сочиненіе не можетъ быть причислено къ философіи, какъ наукѣ, если въ немъ нѣтъ признаковъ принадлежности его къ научной системѣ, имѣющей своею цѣлью—познаніе міра въ его цѣломъ. Поэтому религіозная проповѣдь, нравственно-назидательный трактатъ, публицистиче-

ское изложенеіе общественныхъ идеаловъ и т. п., какъ-бы они хороши и совершенны ни были, какъ таковыя, все-таки не составляютъ философскаго ученія, хотя и могутъ быть запечатлѣны въ высокой степени философскимъ характеромъ.

Письмо третье. Отъ г. N. N. къ автору.

...Во избѣжаніе недоразумѣній мнѣ-бы хотѣлось, чтобы вы опредѣлили мнѣ поточнѣе, какія требованія вы будете предъявлять къ книгѣ гр. Толстого, чтобы она удовлетворила вашему понятію „систематическаго философскаго ученія“. Признаюсь вамъ, я опасаюсь, что подъ этими словами скрывается какая-либо внѣшняя *формалистика* (наприм., опредѣленія, раздѣленія, ссылки, цитаты и проч.), или, не во гнѣвъ вамъ будь то сказано, по-моему, просто *схоластика*, можетъ-быть и нужная для ученыхъ диссертаций и школьной патентованной философіи, но совершенно излишняя для гр. Толстого и совершаемаго имъ *жизненнаго* и *общественнаго* дѣла. Задача его состоитъ не „въ познаніи міра въ его цѣломъ“,—пусть ужъ этимъ занимаетесь вы, гг. патентованные философы,—а въ рѣшеніи вопроса: *какъ намъ жить* въ нашей ежедневной дѣйствительной жизни, и жить счастливо, но въ то-же время и разумно, т.-е. счастливо по-человѣчески? Вотъ въ чемъ задача гр. Толстого, разрѣшаемая имъ, по-моему, вполне удовлетворительно и философски, т.-е. ясно и съ такою полною доказательностью, больше которой и желать нечего.

Письмо четвертое. Отъ автора къ г. N. N.

.... Изъ послѣдняго вашего письма я усматриваю, что вы уже подозрительно относитесь къ моей еще только предполагаемой критикѣ книги „О жизни“, и какъ-бы антиципируете обвиненіе противъ меня въ незаконныхъ требованіяхъ отъ ея автора. Я ничего не имѣю противъ того, что вы желаете защищать вашего любимаго писателя отъ возможныхъ съ моей стороны нападеній, но предостерегаю васъ не впасть

вслѣдствіе вашей подозрительности въ несправедливость по отношенію ко мнѣ. Во всякомъ случаѣ я думаю, что „систематическое философское ученіе“ и то, что вы разумѣете подъ словами: „формалистика, схоластика“, двѣ вещи совершенно различныя, хотя и не вступлю въ споръ съ вами по поводу этихъ вашихъ терминовъ, потому что онъ завель-бы насъ слишкомъ далеко въ сторону. Я изложу вамъ нѣкоторый *minimum* требованій, который можетъ быть предъявленъ ко *всякому философскому ученію* и безъ удовлетворенія которому оно потеряетъ право считаться научною системою, а будетъ только играть роль отрывочныхъ мыслей или взглядовъ (*aperçus*) философскаго характера, болѣе или менѣе талантливыхъ; болѣе или менѣе возбуждающихъ интересъ и вниманіе. Этотъ *minimum*, относящійся главнымъ образомъ не къ внѣшней, а къ внутренней сторонѣ, или *логическому построенію* философскаго ученія, представляетъ *три необходимыя* и неразрывно-связанныя другъ съ другомъ стороны всякаго философскаго міросозерцанія:

1) *Теорію познанія*, въ которой философъ указываетъ, познается-ли что-нибудь, а если познается, то въ чемъ состоитъ познаніе и какъ оно осуществляется. Такъ какъ познаніе можетъ быть истинное и ложное, правильное и неправильное, то всякое философское ученіе должно поставить свои *критеріи и методы истиннаго познанія*, а вмѣстѣ съ тѣмъ и опровергнуть противоположные правильнымъ — ошибочные методы, дающіе въ результатъ вмѣсто истины заблужденіе. Отсюда для всякой философской системы вытекаетъ требованіе, на основаніи поставленныхъ ею критеріевъ истины, опровергнуть другія противопологающіяся ей системы какъ ложныя.

2) Установивши методъ и критеріи истиннаго познанія, всякое философское ученіе разсматриваетъ самые *познаваемые предметы*, а именно: ихъ природу, ихъ связь другъ съ другомъ и характеръ этой связи, ихъ единство и способъ его осуществленія, процессъ и общіе законы, которымъ они всѣ подлежатъ, и наконецъ формулируетъ этотъ про-

цесъ и законы и т. д. Это составляетъ вторую сторону философской системы, которая называется *метафизикой* и которая обыкновенно неразрывно связана съ первой.

3) Во всякомъ философскомъ ученіи есть и ученіе объ отношеніи познающаго къ тому, что онъ познаетъ, а также ученіе о *мѣстѣ познающаго* среди познаемаго міра, о *его дѣятельности* въ немъ и наконецъ о *цѣляхъ*, которыя онъ можетъ или долженъ осуществить въ своей дѣятельности. Эта сторона называется *этикой*.

Чѣмъ основательнѣе, глубже и яснѣе обработаны философскимъ ученіемъ *всѣ эти три* части, чѣмъ болѣе соотвѣтствуютъ онѣ *идеѣ* и удовлетворяютъ *чувство истины*, тѣмъ совершеннѣе система, тѣмъ цѣннѣе и выше трудъ одного или многихъ философовъ, участвовавшихъ въ ея выполненіи. Въ наше время едва-ли кто станетъ спорить, — хотя, конечно, обо всемъ спорить можно, — что въ исторіи человѣческой мысли философскія ученія различныхъ направленій выражаются съ постоянно возрастающею полнотою, отчетливостью и съ болѣе яснымъ сознаніемъ идеальныхъ требованій, вытекающихъ изъ понятія *научной системы* вообще. Но, съ другой стороны, едва-ли также кто-либо станетъ оспаривать, что системы философіи дальше отстоятъ отъ этого идеала, чѣмъ системы какой-либо другой науки.

Само собою разумѣется, что сейчасъ изложенный мною *minimum* требованій предъявляется къ философскому сочиненію не только тогда, когда оно имѣетъ своимъ содержаніемъ цѣлую систему, но даже и тогда, когда оно касается отдѣльнаго частнаго пункта системы. Такъ или иначе, тѣмъ или другимъ способомъ, но такое сочиненіе должно заявить или обозначить, къ какой системѣ и къ какому направленію оно относится. Такъ и въ нашемъ случаѣ, если вопросъ о жизни, составляющій содержаніе книги гр. Толстого, разсматривается съ точки зрѣнія философской, то въ этомъ разсмотрѣніи долженъ ясно обнаружиться характеръ того міросозерцанія, къ которому относится ученіе о жизни, проводимое гр. Толстымъ въ его книгѣ.

Письмо пятое. Отъ г. N. N. къ автору.

... Жду съ нетерпѣніемъ вашей критики на книгу гр. Толстого и изложенія требованій, какія вы предъявите къ ней; но не могу не заявить вамъ, что ваше послѣднее письмо далеко не убѣдило меня въ томъ, будто ему нельзя было рѣшать поставленнаго имъ себѣ вопроса о жизни безъ связи съ его *цѣлымъ философскимъ міросозерцаніемъ*. Я вовсе не хочу этимъ сказать, что такого міросозерцанія у него нѣтъ, но думаю, что намъ въ немъ нѣтъ никакой надобности для того, чтобы убѣдиться, правильно или нѣтъ поставленъ и рѣшенъ въ его книгѣ вопросъ „О жизни“. Мнѣ кажется, что ваше намѣреніе обсуждать частный вопросъ о жизни непременно въ связи съ общимъ вопросомъ о мірѣ, его сущности, законахъ и т. под. было-бы такъ-же несправедливо по отношенію къ гр. Толстому, какъ несправедливо было-бы оно по отношенію къ безчисленнымъ сочиненіямъ физиологовъ и біологовъ, которые трактуютъ о жизни, ничѣмъ и никакъ не заявляя о своихъ философскихъ воззрѣніяхъ. Вообще суть жизни и задачи ея, по-моему, не могутъ измѣниться отъ того, будемъ-ли мы слѣдовать той или другой метафизической гипотезѣ, или-же вовсе выкинемъ за бортъ всякую метафизику при рѣшеніи этихъ задачъ. Метафизикой *балуется* одинъ человѣкъ на десять или сотню тысячъ, а живутъ всѣ люди, и дѣло жизни лежитъ на сердцахъ у всякаго.

Письмо шестое. Отъ автора къ г. N. N.

...Изъ послѣдняго письма вашего я вижу, что вы, уже до формулировки моихъ требованій къ книгѣ гр. Толстого, кажется, заранѣе рѣшились отвергать ихъ: по крайней мѣрѣ, вы не даете никакого основанія, почему для васъ неубѣдительно мое мнѣніе, что если сочиненіе „О жизни“ философское, то оно должно быть разсматриваемо какъ часть систематическаго философскаго ученія. Совершенно справедливо, что при разсматриваніи какого-либо физиологическаго или біологическаго сочиненія нельзя требовать цѣ-

лаго философскаго міросозерцанія его автора. Но эта правда не имѣеть никакого значенія въ приложеніи къ нашему случаю. Всякое физиологическое или біологическое ученіе есть *условное* ученіе о жизни, а потому и всѣ понятія, поставленныя имъ съ естественно-научной точки зрѣнія (т. е. съ той, что все познаваемое, а слѣдовательно и жизнь, сводится къ движенію и перемѣщенію вещества въ пространствѣ), условны и подлежатъ полному преобразованію, какъ скоро жизнь разсматривается съ безусловной, т. е. философской, точки зрѣнія. Впрочемъ, въ этомъ пунктѣ я могу привести за себя противъ васъ авторитетъ самаго гр. Толстого. Ратуя въ своей книгѣ (см. главу VI и особенно примѣчаніе на стр. 24—25) противъ того ученія, которое разумѣеть подъ жизнью „движеніе вещества“, гр. Толстой такъ-же, какъ и я, считаетъ біологію за условную науку и совершенно справедливо сочувствуетъ ей, пока она остается „скромною и знающею свое мѣсто наукою“ или, выражаясь моими терминами, пока она сознательно стоитъ на своей *условной точкѣ зрѣнія*. Но какъ скоро понятія и выводы біологіи и другихъ естественныхъ наукъ принимаются или самими учеными естествовѣдами, или-же, что всего чаще, мнимо-научными философами, каковыхъ не мало и у насъ, за абсолютные, и какъ скоро на этихъ понятіяхъ, безъ преобразованія ихъ, строятся философскія міросозерцанія, то ничего не выходитъ кромѣ того надобливаго словоизверженія, которое прекрасно очерчено и заклеимлено гр. Толстымъ подъ именемъ „научнаго воляпюка“ (см. введеніе).

Къ сей часъ сказанному я еще долженъ присоединить протестъ противъ вашего мнѣнія, что метафизика есть только достояніе немногихъ единицъ между людьми, и вижу въ немъ смѣшеніе понятій. *Сознательная метафизика*, выражавшаяся въ извѣстныхъ изъ исторіи философіи ученіяхъ и всегда имѣвшая болѣе или менѣе систематическую научную форму, конечно, была и есть достояніе только немногихъ лицъ изъ образованнаго слоя общества. Но кромѣ нея всегда

существовала *безсознательная метафизика*, составляющая постоянно цѣлыхъ народныхъ массъ,—или въ качествѣ ингредиента религіознаго сознанія, или-же въ той наивной формѣ, въ которой она составляетъ, пожалуй, принадлежность даже высшихъ животныхъ и которая можетъ быть названа *наивнымъ реализмомъ*, въ наше время очень часто переходящимъ прямо въ *метафизику материализма*, какъ скоро человѣкъ получаетъ нѣкоторое знакомство съ естествовѣдѣніемъ. Отсюда слѣдуетъ, что метафизика не „баловство“, какъ вы выражаетесь, а необходимое удовлетвореніе безусловной умственной потребности человѣка.

Итакъ, въ силу всего вышесказаннаго приступаю къ разбору книги „О жизни“ съ точки зрѣнія того предположенія, что она есть *часть* какой-либо философской системы. Такъ какъ, къ сожалѣнію, философское знаніе распадается на нѣсколько различныхъ направленій и системъ, то вполне естественъ вопросъ, къ *какому направленію* принадлежитъ та система, часть которой составляетъ сочиненіе „О жизни“. Въ настоящее время я даже и представить себѣ не могу сочиненія, которое заслуживало-бы названіе философскаго и въ которомъ такъ или иначе, однимъ изъ многихъ употребляемыхъ для того способовъ, не было-бы обозначено, къ какому направленію оно относится, или къ какой философской школѣ принадлежитъ его авторъ. Въ иныхъ авторъ прямо и даже съ особымъ удареніемъ заявляетъ, что онъ идеалистъ или реалистъ, спиритуалистъ или материалистъ, теистъ, пантеистъ или атеистъ, сенсуалистъ или рационалистъ, субстанціалистъ или позитивистъ (феноменистъ), монистъ или плюралистъ, обозначая при этомъ, во избѣжаніе недоразумѣній, въ какомъ смыслѣ онъ употребляетъ всѣ вышеозначенные термины. Другіе, имѣя въ виду, что эти общіе термины употребляются въ колеблющемся и не прочно установленномъ смыслѣ, обозначаютъ точнѣе свое направленіе, указывая на какого-либо изъ извѣстныхъ философовъ: Платона, Аристотеля, Спинозу, Локка, Юма, Лейбница, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра,

Гартмана и т. п., къ міровоззрѣнію котораго они присоединяются съ тою или иною разницею, съ тѣмъ или инымъ видоизмѣненіемъ. Третьи, опасаясь или избѣгая по какимъ-нибудь мотивамъ такого опредѣленнаго заявленія о своемъ направленіи, обозначаютъ его посредствомъ опредѣленія понятія истины и ея критерія, или-же указываютъ на основные источники философскаго познанія, т.-е. видятъ-ли они его во внѣшнемъ, или-же во внутреннемъ опытѣ,—въ чувственныхъ ощущеніяхъ, или-же въ разумѣ или мышленіи и т. п. Такое заявленіе, тѣмъ или другимъ способомъ, о своемъ направленіи или принадлежности къ той или другой философской системѣ важно какъ для самого философа, такъ и для его читателей, потому что облегчаетъ имъ возможность болѣе яснаго пониманія его философскихъ идей и убѣжденій и затѣмъ возможность умственного и даже нравственнаго общенія вообще. Что касается гр. Толстого, то въ цѣлой его книгѣ ни разу не встрѣчается ни одного изъ вышеуказанныхъ терминовъ, въ которыхъ могла-бы быть выражена положительно или отрицательно его принадлежность къ тому или другому философскому направленію. Но за то у него упомянуто нѣсколько именъ, которыми, повидимому, авторъ хотѣлъ обозначить свое мѣсто въ сферѣ философскихъ міросозерцаній; эти имена суть: Конфуцій, Лаодзы, Будда, Брамины, Зороастръ и пр. Какъ извѣстно вамъ, я не только ничего не имѣю противъ оригинальности, но вообще даже склоненъ аргюи сочувствовать поступку или слову, какъ скоро они выходятъ изъ обычныхъ рамокъ рутинны и условности; но, признаюсь вамъ, заявленіе гр. Толстого о своемъ шествіи по слѣдамъ выше-названныхъ мудрецовъ повергаетъ меня въ изумленіе и сомнѣніе. Прежде всего всѣ названные люди, насколько можно допустить ихъ историческую достовѣрность, не философы въ строгомъ и точномъ смыслѣ, а представители или основатели религій; въ этомъ и состоитъ ихъ историческое значеніе. Конечно, въ широкомъ смыслѣ слова ихъ можно назвать и философами, а потому мы должны бу-

демъ признать гр. Толстого послѣдователемъ, продолжателемъ и истолкователемъ ихъ философіи. Но, и ставши на эту точку зрѣнія, мы нисколько не подвинемся въ разрѣшеніи вопроса о направленіи гр. Толстого. Я уже не говорю о томъ, что ученій названныхъ имъ мудрецовъ мы, строго говоря, не знаемъ, потому что не только личное ученіе, но даже и самое существованіе многихъ изъ нихъ не имѣетъ полной достовѣрности и подлежитъ сомнѣнію. Я самъ во все не думаю отрицать историческаго существованія Будды, но есть извѣстные ученые, какъ, наприм., Сенаръ и Кернъ, которые всѣ преданія о Буддѣ съ большимъ остроуміемъ толкуютъ какъ солнечный миѳъ. Точно также мы ничего достовѣрнаго не знаемъ о тѣхъ браминахъ и мудрецахъ, которые считаются основателями браманизма, какъ религіозно-философскаго ученія, каковы, наприм., Віаса, Капила, Готама или Яджнавалкія, о которомъ много говорятъ намъ Упанишады, и т. п., или-же о Зороастрѣ, историческое существованіе котораго весьма сомнительно. Конфуцій несомнѣнно историческое лицо, но объ ученіи его мы знаемъ по преданію отъ его учениковъ. Итакъ, значить, можно говорить только о философіи конфуціанизма, таосизма, буддизма, браманизма и т. п.; но и тутъ опять мы имѣемъ дѣло не съ чѣмъ-нибудь однороднымъ, а съ различными школами и сектами, на которыя подраздѣляются эти общіе потоки азіатской философской мысли. Итакъ, заключаю я, трудно составить себѣ сколько-нибудь опредѣленное и точное понятіе о философскихъ воззрѣніяхъ человѣка, который говоритъ, что онъ принадлежитъ вообще къ буддизму, или что онъ слѣдуетъ ученію браминовъ. Наконецъ, я никакъ не могу не видѣть чего-то крайне *искусственнаго и напускнаго* въ томъ, что гр. Толстой, человѣкъ обладающій высокою степенью европейской образованности, для поясненія своего философскаго міросозерцанія называетъ не кого-либо изъ европейскихъ философовъ, а Будду, Конфуція или Зороастра. Но, повидимому, гр. Толстой ни въ грошъ не ставитъ европейскую философію и, пожалуй, всѣхъ европей-

скихъ философовъ разумѣть подъ кличкою „книжниковъ“; по крайней мѣрѣ въ третьей главѣ его книги у него высказалось несомнѣнно презрительное отношеніе къ нѣкоторымъ представителямъ европейской философіи, а именно: тамъ „философія Аристотеля, Бэкона и Конта“ названа „ничтожною“. Я понимаю, что можно не раздѣлять воззрѣній Конта, Бэкона и Аристотеля, что можно упрекать ихъ въ заблужденіяхъ и ошибкахъ, но чтобы такъ третиловать ихъ, особенно Аристотеля, одного изъ великихъ представителей человѣческой мысли,—это, признаюсь, для меня слишкомъ сильно и стоитъ выше моего пониманія!

Итакъ, за отсутствіемъ удовлетворительныхъ прямыхъ указаній гр. Толстого о направленіи его философіи, мнѣ остается обратиться къ цѣлому содержанію его книги и поискать въ немъ какихъ-либо частей или элементовъ, которые-бы, такъ сказать, представляли теорію познанія и другія стороны его философской системы. Такъ какъ цѣлая книга наполнена рѣчами о *разумѣ, истинѣ, разумномъ сознаніи* и объ ихъ противоположности, т.-е. животномъ сознаніи, заблужденіи, ошибкѣ, то а ргіогі должно ожидать, что гдѣ-либо и въ какой-либо формѣ у него есть опредѣленія, съ его точекъ зрѣнія, всѣхъ этихъ понятій. И дѣйствительно, есть многія мѣста, въ которыхъ, повидимому, даны такія опредѣленія, но къ разбору содержанія этихъ мѣстъ я обращаюсь уже въ слѣдующемъ письмѣ.

А. Козловъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

Теоретическія основы сознательной нравственной жизни *).

Альфредъ Фулье въ своемъ сочиненіи „L'avenir de la métaphysique“ говоритъ: „при обсужденіи всякой проблемы нравственности, дѣло идетъ о внутренней природѣ воли и сущности добра, о нашемъ отношеніи къ ближнимъ и вселенной. Каждый разъ, когда предъ нашею совѣстью возникаетъ какая-либо альтернатива и разрѣшается въ отдѣльномъ дѣйствіи, это дѣйствіе воплощаетъ въ себѣ наше вѣрованіе о нашей связи съ ближними и цѣлымъ міромъ“. Другими словами, „мы не можемъ что-нибудь считать безусловно должнымъ для себя, если не видимъ къ тому основаній; а такихъ основаній не въ состояніи дать частныя соображенія о соотвѣтственности отдѣльныхъ явленій нашимъ желаніямъ, потому что всякія правила этимъ путемъ полученныя будутъ неизбежно относительны; идея безусловныхъ обязанностей можетъ быть обоснована только изъ законченнаго представленія о всемъ смыслѣ нашей жизни. Между тѣмъ, если откинемъ мысль о высшемъ нравственномъ долгѣ, отъ нашего

*) Эта статья представляетъ соединеніе трехъ заключительныхъ лекцій изъ публичнаго курса „Типическія ученія въ исторіи морали“.

понятія о добрѣ въ его обычномъ значеніи не останется ничего. Тогда придется или предоставить нравственную жизнь случайной игрѣ страстей въ ихъ безграничной противорѣчивости, невольно давая при этомъ каждому побужденію оцѣнку эгоистическую, по ихъ пользѣ и удовольствію для насъ, или ожидать того счастливаго времени, о которомъ мечтаетъ Гербертъ Спенсеръ, когда зло въ людяхъ исчезнетъ безслѣдно, когда они будутъ отъ рожденія святы, когда они станутъ творить добро не потому, чтобы видѣли его идеальную цѣну, а по той-же физической неизбѣжности, съ какою они дышать. Когда наступитъ это время, и наступитъ-ли когда-нибудь?

Что-же нужно предположить въ себѣ и въ мірѣ, чтобы нашъ нравственный долгъ не былъ призрачнымъ и пустымъ словомъ? И какъ теоретически оправдать наши предположенія въ этой области (потому что неоправданное для ума не можетъ явиться источникомъ серіозныхъ убѣжденій, а понятіе о нравственныхъ обязанностяхъ прежде всего должно быть серіознымъ)? Уже въ первой моей статьѣ я указывалъ на трудное положеніе современной этики въ этомъ отношеніи: въ тѣхъ философскихъ вѣрованіяхъ, которыя наиболѣе распространены теперь, все, что настоятельно нужно признать для дѣйствительнаго обоснованія нравственныхъ задачъ жизни, беспощадно отрицается. Эти вѣрованія создались и крѣпли вѣками, они возникли не по чьей-нибудь злонамѣренной прихоти,—въ ихъ образованіи сказалась логическая необходимость внутренняго роста возрѣвній, можетъ-быть одностороннихъ, но во всякомъ случаѣ содержащихъ весьма важную долю истины. Борьба съ ними дѣло не легкое. Надѣяться разсѣять эти вѣрованія, у кого они есть, въ короткой журнальной статьѣ, было-бы странно, чтобы не сказать больше. Цѣль моя менѣе притязательна: я, вопервыхъ, постараюсь показать, что положеніе нравственной проблемы не до такой степени роковое, — что отрицаніе, нерѣдко возводимое въ догматъ, само логически обосновано недостаточно и во многихъ отношеніяхъ

не подымается надъ уровнемъ субъективныхъ мнѣній. Во-вторыхъ, я изложу мои собственные взгляды по тѣмъ ко- реннымъ вопросамъ знанія, съ которыми этика неизбежно соприкасается.

1. Идея свободы воли.

Мнѣ уже неоднократно приходилось говорить о великой важности вопроса о свободѣ воли для самой мысли о ка- кихъ-либо нравственныхъ предписаніяхъ*). На немъ мы и должны остановиться прежде всего. Вся наша жизнь дви- жется убѣжденіемъ, что намъ нужно дѣйствовать въ томъ или другомъ направленіи, что одно мы можемъ, другого—нѣтъ, что событія не только совершаются съ нами, но мы имѣемъ способность видоизмѣнять ихъ ходъ, влагать въ нихъ свое, вносить въ нихъ нѣчто такое, что отъ насъ однихъ зави- сить. Такого знанія ничѣмъ нельзя вырвать; нельзя даже во- образить себѣ человѣка, который дѣйствительно и совершен- но былъ-бы увѣренъ, что онъ ни внутри, ни внѣ себя ничего измѣнить не въ состояніи. Всякое покушеніе на это чув- ство нашей *самодѣятельности* влечетъ за собою *фатализмъ*,— а гдѣ фатализмъ, тамъ уже нѣтъ мѣста для нравствен- ной отвѣтственности и личной инициативы. Согласимся съ тѣми, кто думаетъ (а это часто выставляется единственно научнымъ взглядомъ на предметъ), что каждое рѣшеніе на- шей воли есть только случайный обликъ, принятый—въ на- шемъ субъективномъ сомоощущеніи—физическимъ процес- сомъ въ нашемъ мозгу и нервахъ; согласимся съ ними и въ томъ, что всякій физическій процессъ (стало, быть и тотъ, который въ насъ происходитъ) предопредѣленъ, весь во всѣхъ мельчайшихъ подробностяхъ, еще въ томъ веществѣ, изъ котораго постепенно возникла солнечная система,—что каждое движеніе моего пальца предустановлено въ прежней исторіи міра. Тогда о чемъ заботиться, о какихъ толковать

*) Болѣе подробное изложеніе моихъ взглядовъ на свободу воли человѣка читатель найдетъ въ статьѣ „Вопросъ о свободѣ воли“ (Труды Психологи- ческаго Общества, выпускъ III, стр. 97—194).

требованіяхъ, къ намъ обращенныхъ, и усиліяхъ безъ которыхъ мы пропали? Не все-ли равно, что въ насъ дѣлается, когда не мы это вызвали? Чего искать и зачѣмъ беспокоиться? Эти соображенія очень просты, они придутъ въ голову каждому; и на нихъ, съ точки зрѣнія *детерминизма* (то-есть отрицанія свободы,—признанія во всѣхъ человѣческихъ дѣйствіяхъ неуклонной необходимости и предопредѣленности), никакого возраженія нѣтъ. Между тѣмъ слишкомъ ясно, какой неисцѣлимый внутренній разладъ должны они вносить въ нравственное сознаніе людей.

Такимъ образомъ *детерминизмъ* приводитъ къ величайшимъ нравственнымъ противорѣчіямъ; и тѣмъ не менѣе, когда обратимся къ аргументамъ, которыми обыкновенно его защищаютъ, мы будемъ поражены ихъ простотою и убѣдительною. Детерминисты исходятъ изъ утвержденія, что всякая мысль о какихъ-бы то ни было свободныхъ дѣятеляхъ въ мірѣ заключаетъ въ себѣ возстаніе противъ основныхъ правилъ логики. Логика учитъ насъ, что все существующее имѣетъ достаточное основаніе своего бытія; изъ этого слѣдуетъ, что всякое явленіе предполагаетъ предшествующую ему причину; а это значитъ, что и волевые дѣйствія, какъ явленія нашей психической жизни, должны вызываться причинами, которыя заранѣе предопредѣляютъ всѣ ихъ признаки; свобода воли есть понятіе немислимое.

Что-же получаемъ въ результатъ? Между показаніями практическими сознанія и требованіями теоретическаго знанія въ разсматриваемомъ вопросѣ какъ-будто открывается непримиримое противорѣчіе. Какъ изъ него выйти? На чьей сторонѣ истина: на сторонѣ тѣхъ, кто непосредственно довѣряется чувству нашей внутренней самостоятельности, или тѣхъ, кто готовъ провозгласить это чувство за *иллюзію* ради отвлеченныхъ соображеній о роковой неизбѣжности всего совершающагося на свѣтѣ? Признать свободу означаетъ-ли непременно отвергнуть законъ причинной связи, внѣ котораго мы ничего не въ состояніи себѣ представить, или, напротивъ, одно изъ другого нисколько не вытекаетъ, и не вся-

кая причинность есть тѣмъ самымъ фаталистическая предопредѣленность событій?

Чтобы правильно отвѣтить на эти вопросы, нужно сначала условиться въ томъ, что должны мы себѣ приписать—въ интересахъ нравственнаго сознанія—подъ именемъ свободы? Какое свойство мы должны признать за собою, чтобы безъ противорѣчія судить о себѣ, какъ о существахъ, отвѣтственныхъ за свои поступки?

Какъ мы уже видѣли, для этого мы должны предположить въ себѣ *самодѣятельность*, силу почина въ рѣшеніяхъ нашей воли,—дѣйствительную способность совершать *новые акты*, которые не извнѣ намъ навязаны, хотя-бы и скрытымъ процессомъ, но которые въ самомъ дѣлѣ не произошли-бы безъ нашего добровольнаго содѣйствія, которые могутъ быть, но могутъ и не быть въ исключительной зависимости отъ насъ. Однако это вовсе еще не значить (и на это нужно обратить особенное вниманіе), чтобы нравственное сознаніе побуждало насъ приписывать себѣ въ каждую данную минуту способность неограниченнаго, безразличнаго *произвола*—въ самыхъ противоположныхъ проявленіяхъ добра и зла, то, что на философскомъ языкѣ называется *liberum arbitrium indifferentiae*. Такое признаніе не только психологически нелѣпо,—оно лишено и всякаго нравственнаго смысла. Если каждый человѣкъ въ каждое мгновеніе одинаково способенъ оказаться самымъ отвратительнымъ преступникомъ и высочайшимъ образцомъ добродѣтели, и если ни то, ни другое не служить никакимъ ручательствомъ за его дальнѣйшее поведеніе, дѣйствія людей совершенно теряютъ моральную цѣну. Они уже не представляютъ выраженія нашего подлиннаго внутренняго существа, они не являются никакими показателями человѣческаго достоинства или человѣческаго паденія, въ нихъ все абсолютно случайно и все исчезаетъ вмѣстѣ съ ихъ совершеніемъ. Свобода, такъ понятая, ничѣмъ не лучше самыхъ мрачныхъ предположеній фатализма.

Наконецъ, нужно сдѣлать еще одно замѣчаніе: вопросъ

о нравственной свободѣ человѣка обыкновенно совсѣмъ отдѣляютъ отъ пониманія *общихъ условій и двигателей всей психической жизни*. Иногда прямо рассуждаютъ такъ: всѣ остальные душевныя явленія подлежатъ такимъ-же роковымъ и необходимымъ законамъ, какъ и явленія міра физическаго; въ нихъ все предопредѣлено съ безусловною неизбѣжностью. Только достигнувъ полнаго развитія своихъ умственныхъ силъ, только усвоивъ идеаль добра во всей широтѣ его отвлеченнаго значенія, человѣкъ оказывается способнымъ свободно направлять свои дѣйствія по пути добра или зла. Не трудно видѣть, какая несообразность заключается въ такой постановкѣ дѣла. Если наше духовное существо въ первоначальныхъ элементахъ своего бытія не содержитъ ничего, кромѣ механически неизбѣжныхъ продуктовъ во всѣхъ частяхъ предопредѣленныхъ процессовъ, то какъ изъ ихъ осложненія и умноженія можетъ развиваться то, что имъ противоположно по своей основной природѣ, — свобода отъ необходимости дѣйствовать въ одномъ опредѣленномъ направленіи? Слишкомъ ясно, что тутъ надо признать одно изъ двухъ: или душѣ на всѣхъ ступеняхъ ея развитія принадлежитъ сила самодѣтельности и самоопредѣленія, — тогда свобода нравственная будетъ только одною изъ формъ проявленія этого общаго свойства; или явленія духа совершаются съ необходимостью явленій матеріальныхъ, — тогда ни о какой свободѣ говорить нельзя, и всякое предположеніе о ней будетъ непременно ложнымъ. Итакъ, вопросъ о свободѣ нужно поставить гораздо общѣе: это вопросъ вообще о природѣ всего духовнаго существованія.

Сродна-ли духу способность начинать новые акты, обладаетъ-ли онъ подлинной силой *творчества*? (Понимая слово творчество въ его прямомъ смыслѣ: мы про такого дѣятеля говоримъ, что онъ творитъ, который вызываетъ въ жизни что-нибудь, зависящее *только отъ него*, и вызываетъ такимъ дѣйствіемъ, которое не было сполна заготовлено, по своему возникновенію въ данномъ видѣ въпредшествовавшихъ обстоятельствахъ.) Занимающій насъ вопросъ можно, слѣдова-

тельно, формулировать такъ: принадлежить-ли духу сила творчества и простирается-ли она на область нравственныхъ дѣйствій?

Чтобъ уяснить себѣ всѣ условія задачи, обратимся къ той сферѣ дѣйствительности, въ которой никакихъ проявленій творчества нѣтъ [(по крайней мѣрѣ при существующихъ представленіяхъ о ней мы его никогда не предполагаемъ и не чувствуемъ въ томъ нужды)] — къ неорганической природѣ съ ея физическими и химическими процессами. Что мы въ ней видимъ? Механическій законъ сохранения энергии безраздѣльно господствуетъ въ ней надъ всѣми перемѣнами. Вся сила, дѣйствующая въ физическомъ мірѣ, въ немъ воплотилась однажды навсегда, къ ней ничего не прибавляется, въ ней ничего не исчезаетъ. Одинъ и тотъ же запасъ вещества и движенія вѣчно переливается черезъ безчисленныя случайныя формы, которыя послѣдовательно вытекаютъ одна изъ другой съ математическою неизбѣжностью. Поэтому все абсолютно предопредѣлено въ ихъ связи: явленіе послѣдующее есть простое продолженіе явленія предшествующаго по необходимымъ законамъ механики. Причины и слѣдствія количественно равны между собою. Вмѣстѣ съ нѣмецкимъ философомъ Рилемъ можно было бы сказать, что между ними существуетъ полное тождество: ибо то, что ихъ различаетъ между собою, состоитъ въ перемѣнѣ положенія (движенія) для отдѣльныхъ матеріальныхъ частицъ въ безконечномъ пространствѣ; а пространственныя отношенія для этихъ частицъ ничего существеннаго не представляютъ: ихъ подлинныя качества отъ того никакихъ измѣненій не испытываютъ. Поэтому въ физической природѣ ничего дѣйствительно *новаго* не возникаетъ. Абсолютное единообразіе процессовъ царитъ надъ кажущеюся пестротой матеріальной жизни. Иначе и быть не можетъ: въ основѣ всѣхъ феноменовъ физической вселенной лежитъ одинъ абсолютно неизмѣнный субстратъ, одаренный однимъ и тѣмъ-же количествомъ движенія, которое совершается по однимъ и тѣмъ-же законамъ. Итакъ, вотъ важнѣйшая черта всего, что под-

чиняется физической или механической причинности: безусловная внутренняя косность при внешней подвижности.

То-ли мы наблюдаемъ въ явленіяхъ духа? Рѣшительная противоположность физическаго и психическаго въ этомъ отношеніи сразу бросается въ глаза. Основное свойство духа заключается въ способности дѣйствительнаго внутренняго развитія; его жизнь состоитъ въ постоянномъ раскрытіи *новыхъ* проявленій, *новыхъ* актовъ, непрерывно расширяющихъ конкретное содержаніе его бытія. Такъ представляется нашему самочувствію психическая дѣйствительность на всѣхъ своихъ стадіяхъ.

Въ самомъ дѣлѣ, такую является она уже въ чувственныхъ воспріятіяхъ, т. е. въ актахъ ощущенія. Пока ни одно ощущеніе не возникало, нѣтъ еще никакого сознанія, психическая жизнь не просыпалась; но она тотчасъ-же загорается, какъ скоро ощущеніе было дано. Что-же здѣсь произошло? Можемъ-ли мы въ ощущеніи видѣть простое продолженіе или завершеніе чисто-механическаго процесса въ мозгу, или въ нервной системѣ, или еще гдѣ-нибудь? Такое предположеніе не разъ пробовали дѣлать, но оно всегда разбивалось о свою очевидную несообразность. Механическое движеніе атомовъ, по механическимъ законамъ, можетъ породить только другое, равное ему по количеству, движеніе атомовъ, и ничего больше. Между тѣмъ въ ощущеніи никакихъ внѣшнихъ механическихъ опредѣленій не усматривается, въ нихъ нѣтъ ни атомовъ, ни ихъ движеній,—за то присутствуетъ нѣчто такое, чего атомы несомнѣнно лишены, на прим. мы въ ощущеніяхъ воспринимаемъ цвѣта и звуки, а физика учитъ насъ, что атомы вещества и безцвѣтны, и беззвучны. Итакъ, въ ощущеніяхъ мы имѣемъ что-то вполне своеобразное, кореннымъ образомъ отличное отъ физическихъ качествъ и продуктовъ, и это въ концѣ концовъ признаютъ психологи всѣхъ школъ и направлений. Но что-же эта своеобразность обозначаетъ? Ее можно понять только такъ, что психическая сила въ насъ на каждое внѣшнее возбужденіе отвѣчаетъ особеннымъ, *новымъ*, *самобытнымъ* актомъ воспріятія

и тѣмъ постепенно образуетъ матеріалъ для своего дальнѣйшаго развитія. Иначе нельзя себѣ представить дѣйствіе внѣшняго міра на наше сознаніе. Невозможно придумать такіе элементы, изъ которыхъ психическія состоянія вытекали-бы во всѣхъ своихъ признакахъ *механически*, т.-е. черезъ простое сложение и разложеніе, по крайней мѣрѣ никто до сихъ поръ такихъ элементовъ не выдумалъ. Слѣдовательно, духъ *творитъ* (рождаетъ новое, свое, прежде небывшее) уже въ простомъ ощущеніи. На внѣшнія раздраженія онъ отвѣчаетъ своими самостоятельными созданіями, которыхъ до него не было въ природѣ и которыя у каждого сознающаго центра свои, особыя.

Однако это творчество, въ которомъ источникъ всей нашей чувственной воспримчивости, мы никогда не воспринимаемъ какъ *свое*. Оно совершается въ насъ безотчетно, такъ-сказать сверхлично; оно представляетъ какъ-бы субстанціальный корень, на которомъ вырастаетъ наша сознательная жизнь; къ его продуктамъ мы относимся совершенно страдательно и ничего не можемъ въ нихъ измѣнить своею волею. Но только-ли этими безотчетными процессами образованія нашего психического матеріала ограничивается участіе творческой силы въ душевныхъ явленіяхъ? Творимъ ли мы что-нибудь сознательно своими личными усиліями? Отвѣтъ на это, мнѣ кажется, довольно простъ: само *сознаніе*, по всему своему существу, есть актъ творческій; всякій разъ, когда мы сознаемъ что-нибудь, чего прежде не сознавали, въ насъ происходитъ нѣкоторое *творческое* дѣйствіе, — *новое*, какого прежде не было. Вѣдь уже въ самомъ элементарномъ чувственномъ воспріятіи рядомъ съ ощущеніемъ (которое есть результатъ сверхсознательнаго процесса) должно существовать усвоеніе его нами (т.-е. отвѣтный актъ нашей сознающей силы); и пока не было ощущенія, не было нигдѣ и этого акта, т.-е. въ немъ мы имѣемъ дѣло съ чѣмъ-то совсѣмъ новымъ. Итакъ, сознаніе на всѣхъ ступеняхъ своихъ проявленій неотдѣлимо отъ творческой

дѣятельности. Вся психическая жизнь во всѣхъ одушевленныхъ существахъ насквозь проникнута творчествомъ.

Какъ я уже старался показать однажды рѣшительный признакъ присутствія творческой силы въ нашихъ сознательныхъ дѣйствіяхъ заключается въ ихъ *цѣлесообразности* *). Механическая причинность природы никакими цѣлями не руководствуется; въ ней просто даны элементы, въ опредѣленныхъ качествахъ и отношеніяхъ, которые, сочетаясь между собою, производятъ безчисленные ряды съ математическою неизбѣжностью смѣняющихся формъ. Цѣлей въ такой послѣдовательности явленій не обнаруживается никакихъ, о возникающихъ формахъ нельзя спрашивать *зачѣмъ*, а только *почему*. Напротивъ, дѣятельность по цѣлямъ предполагаетъ свободный творческій *выборъ* того, что для цѣлей пригодно. Если такая свобода выбора не имѣла мѣста,—очевидно, нельзя и говорить о цѣлесообразности какого-нибудь явленія: если дѣйствіе продиктовано не общимъ смысломъ будущаго результата отъ него, а роковымъ сдѣпленіемъ предшествующихъ обстоятельствъ, которыя сами по себѣ никакого результата и смысла въ дѣйствіи не искали, оно будетъ по внѣшности *отвѣчать* цѣли, но нельзя говорить, что оно *совершено ради* цѣли.

И вотъ цѣлесообразность сказывается во всѣхъ нашихъ актахъ—и внутреннихъ и внѣшнихъ; чѣмъ, на примѣръ, условливаются теоретическіе процессы нашего ума? Ихъ постоянная цѣль въ *познаніи истины*; ихъ неустранимое условіе—въ свободѣ нашего мыслящаго *я*, избирающаго между многими доступными ему идеями тѣ, которыя нужны для поставленной цѣли. Чтѣ-бы ни было предметомъ нашего доказательства въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, намъ одинаково необходимо возвыситься надъ логически-безсвязными ассоціаціями, которыя проносятся въ нашей головѣ каждую секунду, выдѣлить въ нихъ или самопроизвольно вызвать

*) О совершенной несомвѣстности между *предопредѣленностью* и подлинною *цѣлесообразностью* дѣйствій см. „Вопросъ о свободѣ воли“, стр. 136—153.

воспоминаніемъ такія идеи, которыя пригодны намъ по своему значенію, сосредоточиться на нихъ и установить между ними такое соотношеніе, которое дѣйствительно обращаетъ ихъ въ *путь* къ намѣченному выводу. И то-же самое наблюдается въ самыхъ элементарныхъ нашихъ дѣйствіяхъ. Положимъ, мы дѣлаемъ прогулку: сколько самыхъ сложныхъ, разнообразно-координированныхъ движеній нужно совершить, чтобы наприм. дойти до какого-нибудь опредѣленнаго пункта, сколько разъ менѣе удобное придется предпочесть болѣе удобному, трудное легкому! Вся наша жизнь направляется различными стремленіями, а всякое стремленіе предполагаетъ цѣль, — ясно-ли она создается, или безотчетно — это все равно. И то-же самое нужно сказать о всякомъ одушевленномъ существѣ: на какой-бы низкой ступени въ іерархіи живыхъ созданій оно ни стояло, его сознательная дѣятельность всегда движется цѣлями. *А идѣть цѣлесообразность, тамъ свободное творчество.* Руководящія нами стремленія мы называемъ мотивами нашихъ дѣйствій. Итакъ, подлинная свобода заключается вовсе не въ томъ, чтобы дѣйствовать *безъ мотивовъ*, какъ нерѣдко ее ложно толкуютъ, — она именно въ томъ, что мы поступаемъ *по мотивамъ*, а не по внѣшнимъ толчкамъ.

Чтобы отвергнуть такую свободу человѣческихъ дѣйствій, придется сдѣлать рядъ предположеній весьма рискованнаго свойства; придется утверждать, что цѣлесообразности въ нашихъ актахъ на самомъ дѣлѣ нѣтъ, что она представляетъ только *кажущееся, мнимое* явленіе. Люди и звѣри только искусно устроенные автоматы, въ которыхъ каждое измѣненіе предопредѣляется и вызывается механически. [Съ этой точки зрѣнія, еслибы въ насъ не было ни одного чувства, ни одной мысли, ни одного желанія, то наша нервная система физически и химически дѣйствовала-бы такъ-же, какъ и теперъ, — въ нашей жизни все оставалось-бы попрежнему; ничего-бы не перемѣнилось; мы-бы совершали тѣ-же самые поступки, такъ-же разговаривали и спорили, радовались и плакали, боролись и мирились, хотя ничего не соз-

навая. Всемирная исторія не измѣнилась-бы ни на одну іоту, еслибы человѣчество совсѣмъ не испытывало психическихъ процессовъ, лишь-бы оно обладало тѣмъ-же самымъ физическимъ устройствомъ. Ничто душевное на теченіе природы никакого вліянія не имѣеть.

Такое пониманіе поражаетъ своею безотрадною фантастичностью; а между тѣмъ я излагаю не какую-нибудь фантазію, но воззрѣніе, которое едва-ли не господствуетъ въ современной философіи и представляетъ послѣдовательное проведеніе детерминизма до его окончательныхъ выводовъ. Допустить вліяніе сознанія, мысли, цѣлей на нашу жизнь—значитъ принципиально отвергнуть предопредѣленіе и приписать дѣйственную силу тому, что и возникло изъ актовъ творческихъ и все свое бытіе выражаетъ въ постоянныхъ творческихъ нарушеніяхъ стихійнаго хода. Наша душевная жизнь или — простая маска матеріальныхъ процессовъ, въ которыхъ ничего не присутствуетъ, кромѣ физическихъ двигателей, или сущность духа въ свободной дѣятельности: третьяго ничего предположить невозможно.

Сейчасъ изложенная теорія механическаго фатализма не только уничтожаетъ всякую *этику*,—она вообще идетъ въ разрѣзъ со всѣми показаніями здраваго смысла. Это, конечно, заставляетъ отнестись къ ней особенно внимательно и осторожно и не принимать ея безъ строгихъ доказательствъ. Но можетъ-ли она быть доказана? Совершенно ясно, что она не допускаетъ *научнаго* обоснованія: мы такъ мало знаемъ о внутренней природѣ движеній въ нашей нервной системѣ и о матеріальныхъ условіяхъ явленій нашего сознанія, что для мысли о томъ, что въ нихъ чисто-механическая послѣдовательность перемѣнъ не претерпѣваетъ никакихъ, даже самыхъ ничтожныхъ уклоненій, нельзя указать даже никакого подобія дѣйствительныхъ физиологическихъ подтвержденій. Итакъ, разсматриваемый взглядъ есть только метафизическая гипотеза. Но когда обратимся къ ней съ требованіями умозрительной критики, она обнаруживаетъ внутреннія противорѣчія настолько замѣтныя, что при-

ходится удивляться ея огромной популярности. Она ставит себѣ задачу не менѣ трудную, чѣмъ квадратура круга, но при этомъ ея не рѣшаетъ, а заранѣе предполагаетъ разрѣшенною. Какъ мы уже видѣли, механическіе процессы природы никакихъ цѣлей не преслѣдуютъ; они движутся причинами, а не соображеніями о томъ, что изъ нихъ выйдетъ; поэтому между ихъ результатами и какими-нибудь идеальными цѣлями можетъ быть только внѣшнее совпаденіе. Въ отдѣльныхъ случаяхъ такого совпаденія ничего невѣроятнаго нѣтъ; но какъ представить себѣ такое совпаденіе бесконечно разнообразно повторяемымъ во всѣхъ дѣйствіяхъ одушевленныхъ тварей всего земного шара съ незапамятныхъ временъ, если онѣ только простые автоматы, порожденные слѣпыми стихійными движеніями вещества? Случайность, бесконечно повторенная, есть нѣчто безусловно невѣроятное, т.-е. прямо нелѣпое. Если намъ кто-нибудь расскажетъ, что, случайно разбросавъ складныя буквы, онъ получилъ прекрасное стихотвореніе или трогательную повѣсть, мы, не обинуясь, назовемъ его лгуномъ. Но странно: когда та-же несообразность возведена въ бесконечную степень, она кажется намъ почему-то гораздо правдоподобнѣе.

Единственное основаніе для происхожденія цѣлесообразныхъ дѣйствій у живыхъ существъ изъ механическихъ отношеній обыкновенно указывается въ законѣ естественнаго подбора и приспособленія къ средѣ: въ данныхъ условіяхъ бытія удерживается только то, что къ нимъ подходит и съ ними сообразуется. Принципъ весьма плодотворный въ зоологіи провозглашается за начало, способное объяснить все, что есть разумнаго въ вселенной. Но при этомъ забываютъ, что если ему давать такое широкое значеніе, придется отбросить всѣ его частныя толкованія и имѣть въ виду только его прямой отвлеченный смыслъ. А съ этой точки зрѣнія, хотя и можно считать вполне объяснимымъ почему въ міровомъ процессѣ образованія болѣе прочныя переживаютъ менѣ прочныя; но едва-ли мы по-

стигнемъ, почему механизмы, для своего сохраненія нуждающіеся въ безчисленномъ множествѣ цѣлесообразныхъ актовъ, и безъ нихъ погибающіе (а именно таковы всѣ одушевленные твари), должны удержаться въ борьбѣ съ механизмами, которые въ такихъ актахъ не нуждаются вовсе? Является вопросъ: Если въ основѣ міра кромѣ механическихъ законовъ ничего нѣтъ, почему рядомъ съ мертвою природою возникла живая? Какія причины могли содѣйствовать всестороннему распространенію и развитію столь хрупкаго съ механической точки зрѣнія качества, какъ цѣлесообразность дѣятельности во всѣхъ одушевленныхъ существахъ? *)

Поясню мою мысль сравненіемъ: еслибы люди родились на свѣтъ одѣтыми и съ деньгами въ карманѣ, это, вѣроятно, было-бы для нихъ весьма выгодно въ жизненной борьбѣ; но ни одному самому пылкому дарвинисту никогда не приходило въ голову, чтобъ органическое развитіе человѣческаго рода могло привести къ чему-нибудь подобному. И причина тому совершенно понятна: такое предположеніе противорѣчитъ основнымъ условіямъ органическихъ процессовъ вообще. Но возникновеніе сложныхъ дѣйствій разума, воли и чувства—неужели менѣе противорѣчитъ условіямъ процессовъ матеріальныхъ въ ихъ стихійномъ безсмыслии и равнодушіи къ тому, что порождается ими?

Итакъ, если не хотимъ удовлетвориться гипотезами, главная сила которыхъ въ неопредѣленной широтѣ предположеній, но: которыя, при болѣе внимательномъ анализѣ, лишь приводятъ къ неразрѣшимымъ недоумѣніямъ, — намъ остается вернуться къ нашему *внутреннему опыту* и признать то, что открываетъ онъ на всѣхъ стадіяхъ психической жизни: гдѣ-бы духъ ни вѣялъ, въ какихъ-бы элементарныхъ формахъ ни выражалась его дѣятельность,—въ простомъ ощущеніи, въ первоначальныхъ актахъ сознанія, въ цѣлесообразномъ воздѣйствіи на теченіе внѣшнихъ событій, —вездѣ мы видимъ присутствіе творчества, какъ непрерыв-

*) См. Вопросъ о свободѣ воли, стр. 181 и слѣд.

наго созиданія новаго, какъ реального раскрытія духовныхъ силъ, прежде неявленныхъ. Это одинаково можно наблюдать и на самыхъ сложныхъ дѣйствіяхъ человѣка и на едва замѣтныхъ проблескахъ сознанія у низшихъ животныхъ.

Вопросъ о нравственной свободѣ человѣка рѣшается-ли этими соображеніями? Не трудно видѣть, что въ способности творчества уже лежитъ ключъ къ его положительному разрѣшенію. Вѣдь если все, что въ душѣ совершается, есть продуктъ ея творческой силы, такимъ продуктомъ должны являться и нравственныя дѣйствія человѣка: въ нихъ долженъ заключаться моментъ дѣйствительнаго почина и самоопредѣленія, они принадлежатъ человѣку, его воля—ихъ подлинный источникъ, а стало-быть онъ отвѣтственъ за нихъ. Но это, конечно, еще вовсе не значитъ, чтобы вездѣ, гдѣ есть психическая жизнь и творчество, какъ ея общее свойство, была непременно и *нравственная* свобода добровольнаго выбора между грѣхомъ и правдою. Процессы творческаго порядка совершаются въ каждомъ звѣрѣ, но это не означаетъ, чтобъ ему слѣдовало нравственно вмѣнять его поступки. Сумасшедшій свободенъ въ изобрѣтеніи и выполнении своихъ нелѣпыхъ затѣй, и всетаки нравственнаго суда мы надъ нимъ не произносимъ.

Чтобы *нравственная* свобода стала возможною, необходимы нѣкоторыя особенныя условія. *Разумъ* и *самообладаніе*—вотъ что должно быть дано въ каждой личности, чтобы говорить объ ея нравственной свободѣ и отвѣтственности. Чтобы сознательно стремиться къ добру, надо понимать, *въ чемъ* оно, и сознательно представлять его требованія; другими словами, нравственная дѣятельность предполагаетъ прежде всего нормальныя отправленія мысли. Но и правильное развитіе мышленія мало помогло-бы человѣку, еслибы въ немъ не было того, что я раньше называлъ безвластіемъ инстинктовъ надъ человѣческимъ сознаніемъ, а также противоположности прирожденныхъ влеченій души,—безкорыстныхъ и симпатическихъ съ одной стороны, эгоистическихъ и злыхъ—съ другой. Въ этихъ качествахъ коре-

нится нравственное самообладаніе людей. Когда мы душевно здоровы, то ни одна страсть не владѣетъ нами настолько, чтобы мы совсѣмъ не могли надъ нею возвыситься, не могли противопоставить ей другихъ побужденій, иногда непосредственно даже гораздо слабѣйшихъ, но за которыя стоятъ санкція нашего разума и предписанія нашего идеала. Напротивъ, если духовное равновѣсіе разрушено совершенно, если человѣкъ, какъ бѣсноватый, одержимъ одною дикою страстью и ко всему другому воспріимчивость въ немъ потухла,— онъ или маниакъ, котораго надо лѣчить, или воплощенный дьяволъ, для котораго все человѣческое кончено.

Значить-ли это, что человѣкъ, психически нормальный, обладаетъ способностью безразличнаго произвола, что въ каждое данное мгновеніе онъ совершенно одинаково открытъ внушеніямъ добра и зла, какъ считаютъ нужнымъ доказывать очень многіе моралисты? Трудно представить взглядъ болѣе очевидно невѣрный въ психологическомъ отношеніи. Изъ того, что человѣкъ *можетъ* возвыситься надъ своими влеченіями, никакъ еще не вытекаетъ, чтобъ онъ всегда былъ надъ ними *возвышенъ*. Безразличный произволь противорѣчитъ закону тождества, а въ немъ выражается не только основной законъ нашей мысли, но и коренной признакъ всякаго бытія: все есть то, что оно есть, а не другое. Пока мы хотимъ одного, мы не хотимъ ничего противоположнаго; пока мы подчиняемся одному желанію, мы тѣмъ самымъ исключаемъ воздѣйствіе желаній съ нимъ разногласящихъ. Чтобъ остановить вліяніе какого-нибудь мотива, нужно иногда очень большое внутреннее усиліе, а откуда оно возьмется, если мы уже покорились мотиву? Въ этомъ — источникъ внутренней связности, которая существуетъ и въ нравственной жизни, какъ во всякой другой, въ этомъ и корень *трагизма* человѣческаго существованія. *Однажды* ступивъ на путь нравственнаго паденія, мы обыкновенно должны бываемъ испытать зло во всей его глубинѣ и гнетущихъ противорѣчій, чтобы внутренне осудить его и отъ него освободиться. Въ великихъ,

дѣйствительно художественныхъ трагедіяхъ, герои, сполна переживъ страшные плоды своей извращенной воли, только цѣною страданій и смерти покупаютъ душевное очищеніе и возвратъ къ поруганному идеалу. Нравственная свобода не есть простое *отрицаніе* необходимости,—нѣкоторый особый видъ необходимости она прямо предполагаетъ: такую своеобразную необходимость мы называемъ *нравственнымъ смысломъ жизни*.

Въ чемъ-же заключается моральная свобода человѣка? Въ томъ общемъ фактѣ, что мы *сами творимъ въ себѣ свой нравственный міръ и измѣняемъ его своими усиліями*. Творческая дѣятельность сознанія одинаково необходима для зла и для добра; нами лишь то владѣть, то мы сами въ себя внѣдрили. Нравственная жизнь не *вершится* въ насъ, а мы *ее совершаемъ* въ самомъ строгомъ значеніи этого слова: въ ней не содержалось-бы совсѣмъ ничего безъ постоянного творческаго самоопредѣленія нашей воли. Вся психическая жизнь есть порожденіе духовнаго творчества, а нравственное добро представляетъ высшее произведеніе *сознательнаго, личнаго* творчества. Воля есть *дѣйствительный* факторъ въ природѣ, и она можетъ склонять ея стихійный ходъ въ добрую или злую сторону. Человѣкъ не затѣмъ поставленъ въ пустынь міра, чтобы явиться безпомощною игрушкою бездумнаго переталкиванія его составныхъ частей, а затѣмъ, что-бы созидать въ немъ *свое* и оставить на немъ печать своей идеальной мощи. Самоопредѣленіе, подлинная *самодѣятельность*,—въ этомъ субстанція духа,—въ этомъ и настоящая сущность нашей нравственной личности.

Такое представленіе о внутренней природѣ души противорѣчитъ-ли закону причинности? На это постараюсь отвѣтить коротко: если всякая причинная связь есть роковое предопредѣленіе событій, если все *новое* на свѣтѣ есть на самомъ дѣлѣ *старое*, только съ математическою неизбѣжностью перемѣнившее свою случайную форму,—другими словами, если всякая причинность есть просто физическій законъ сохраненія энергіи,—свободы, разумѣтся, нѣтъ ни-

гдѣ, да нѣтъ и никакой душевной дѣятельности. Напротивъ, если законъ причинности обозначаетъ только ту безспорную истину, которую люди признавали во всѣ времена, что всякое дѣйствіе предполагаетъ силу достаточно могущественную, чтобы произвести его, тогда въ свободѣ нашей воли нѣтъ ничего логически-немыслимаго. Была-бы сила, а *какъ* она проявляется, — это вопросъ второстепенный, на который въ разныхъ случаяхъ можно отвѣчать различно. Какое изъ двухъ пониманій правильнѣе — то-ли, которое взято изъ специальной области наблюденій физики, или общечеловѣческое? То несомнѣнное обстоятельство, что мы думаемъ, чувствуемъ, хотимъ и *свои* хотѣнія выполняемъ во внѣшнихъ дѣйствіяхъ, — по моему взгляду, разрѣшаетъ этотъ вопросъ безповоротно.

2. Идея разумнаго міропорядка.

Огромное значеніе нашей увѣренности въ свободѣ нашей воли, въ принадлежащей намъ способности самостоятельно, *отъ себя* начинать свои дѣйствія, до того очевидно, что оно, казалось-бы, ни въ какихъ поясненіяхъ не должно было нуждаться: вѣрно или невѣрно наше убѣжденіе относительно возможности по-своему видоизмѣнять роковой ходъ событій, оно неизбѣжно подразумѣвается при всякой постановкѣ какихъ-бы то ни было практическихъ задачъ. Фатализмъ, будь онъ философскій или религіозный, все равно, есть совершенное отрицаніе личности, потому что обращаетъ ее въ случайную связку процессовъ, въ которыхъ все заранѣе предустановлено, — а стало-быть и отрицаніе *личной дѣятельности*; неустранимымъ логическимъ выводомъ отсюда являются нравственная пассивность и равнодушіе, — такъ всегда было и не можетъ быть иначе. Поэтому мысль о свободѣ воли оказывается необходимымъ предположеніемъ всякой этики, въ чемъ-бы ни заключался ея общій принципъ — въ удовольствіи, индивидуальномъ счастьи, благоденствіи чело-вѣчества, выполненіи отвлеченныхъ предписаній разума или какихъ-нибудь другихъ цѣляхъ жизни.

И вотъ мы видимъ, что положеніе вопроса о свободѣ не такое отчаянное, какъ иногда оно представляется. Детерминизмъ (отрицаніе всякой свободы въ человѣкѣ), правда, гипотеза очень распространенная, но все-же онъ не болѣе какъ гипотеза, и это очень важно. Она состоитъ въ предположеніи, что настоящіе процессы, роковымъ образомъ вызывающіе всѣ наши дѣйствія, какъ свои механически-неизбѣжные результаты, скрыты въ недосыгаемой глубинѣ нашего существа (или нашего мозга и нервныхъ клѣтокъ), что они въ сознаніе не переходятъ, и что эта наша неосвѣдомленность о нихъ порождаетъ обманчивое чувство свободы. Объ этихъ, съ математическою необходимостью совершающихся, скрытыхъ процессахъ мы *прямо* не знаемъ ничего,—ихъ существованіе только наша догадка. А между тѣмъ такая догадка находится въ явномъ противорѣчій съ основными признаками внутренней жизни духа, съ фактами его поступательнаго развитія, съ непрерывнымъ раскрытіемъ его чисто-потенціальныхъ силъ въ неисчислимыхъ рядахъ новыхъ явленій, съ цѣлесообразностью его воздѣйствій на внутреннюю и внѣшнюю дѣйствительность. Какъ я уже старался показать, ни одно изъ этихъ свойствъ духа, по самому существу своему, не можетъ быть съ яснымъ пониманіемъ выведено и построено изъ заранѣе данныхъ механическихъ элементовъ и обстоятельствъ ихъ сочетанія. Но нѣтъ ничего проще той логической истины, что достоинство всякой гипотезы измѣряется ея пригодностью, т.е. возможностью выводить изъ нея, съ очевидностью, коренныя особенности явленій, для которыхъ она придумана. Детерминистическая гипотеза этому требованію не удовлетворяетъ; итакъ, ее нужно считать гипотезою неудачною, при всей ея огромной популярности. Чтобы понять дѣйствительную природу духовныхъ процессовъ, надобно прежде всего отказаться отъ предвзятыхъ мнѣній и обратиться къ непосредственнымъ показаніямъ внутренняго опыта; и онъ научаетъ насъ, что хотя въ психическихъ явленіяхъ нельзя отрицать своеобразной необходимости и взаимной

связности, но и то и другое неизбежно предполагает самодѣятельность въ насъ духовной силы.

Свобода воли есть непремѣнное условіе нравственной жизни; не трудно однако замѣтить, что это условіе только отрицательное. Если свободы въ насъ нѣтъ, никакія моральныя предписанія не имѣютъ смысла; но изъ того, что она есть у насъ, еще не видно, какъ слѣдуетъ ее употреблять и въ какую сторону направить. Вопросъ о содержаніи нашего нравственнаго идеала,—о томъ, гдѣ добро и гдѣ зло,—остается во всемъ своемъ значеніи и не рѣшается указаніемъ на нашу свободу въ выборѣ путей дѣятельности. И раньше всего представляется вопросъ, какъ мы на добро должны смотрѣть: имѣетъ-ли оно условную и субъективную, или высшую безотносительную цѣну? Что такое верховное благо, къ осуществленію котораго призываетъ насъ этика: только наилучшій, сообразнѣйшій способъ удовлетворенія нашихъ желаній, или оно представляетъ нѣчто отъ всякихъ желаній независимое, само по себѣ, безусловно обязательное? Мы уже знаемъ, какъ этотъ вопросъ важенъ: при первомъ его рѣшеніи этика превращается въ субъективное искусство умно исполнять свои прихоти, т. е. она совсѣмъ упраздняется какъ совокупность правилъ общечеловѣческихъ, годныхъ для всѣхъ одинаково. Между тѣмъ второе его рѣшеніе требуетъ такихъ сложныхъ и разнообразныхъ данныхъ, что оно сопряжено съ величайшими трудностями: чтобы приписать нравственному идеалу верховное значеніе, стоящее внѣ всякихъ вліяній нашей субъективной оцѣнки и личнаго вкуса,—для этого надо признать его *объективную полновластность* надъ нами. Чтобы разсматривать нравственное добро, какъ долгъ *абсолютный, неотъемлемый*. ни при какихъ обстоятельствахъ, нужно видѣть въ его осуществленіи весь смыслъ нашей жизни и нашего положенія въ мірѣ. При всякомъ другомъ пониманіи наша нравственная требовательность къ себѣ и нашимъ ближнимъ будетъ содержать внутреннее противорѣчіе: если наше достоинство всецѣло опредѣляется степенью нашего прибли-

женія къ идеалу,—этотъ идеаль не можетъ быть только нашимъ субъективнымъ изобрѣтеніемъ,—въ немъ должна выражаться объективная норма и сущность нашего бытія. И тогда въ немъ не только законъ жизни человѣческой, но и *подлинный двигатель жизни міровой*, потому что человѣческое существованіе есть лишь мимолетная форма мірового процесса; можетъ-ли смыслъ нашего бытія весь заключаться въ томъ, что не имѣетъ отношенія къ смыслу бытія космическаго? Совершенно очевидно, тутъ нѣтъ никакой середины: или добро есть совсѣмъ условная вещь,—и такъ надо на него и смотрѣть,—или въ немъ сущность и задача всей жизни вселенной; только тогда понятны рѣчи о *безусловной* обязательности нравственнаго долга. Кантъ былъ глубоко правъ, когда идею о *нравственномъ міропорядкѣ* поставилъ въ число основныхъ постулатовъ нравственнаго самосознанія. Безъ нея мысль о высшемъ, безотносительномъ идеалѣ дѣятельности сама себя уничтожаетъ.

Итакъ, для полнаго раціональнаго разрѣшенія этической проблемы, нужно признать реальность нравственнаго міропорядка. Однако можно замѣтить, какъ трудно устанавливать подобныя истины. Здѣсь уже нельзя идти только отрицательнымъ путемъ, который оказывается достаточнымъ для обоснованія человѣческой свободы. Самодѣятельность и свобода нашей воли есть фактъ внутренняго опыта; чтобы понять его значеніе и послѣдствія, необходимо лишь отказаться отъ предвзятыхъ и недоказанныхъ мнѣній. Въ вопросѣ о свободѣ мы не выходимъ изъ субъективнаго міра психическихъ явленій; въ немъ все рѣшается простымъ уклоненіемъ отъ тенденціозныхъ прибавокъ къ тому, что прямо даетъ непосредственное самонаблюденіе. Въ вопросѣ о нравственномъ міропорядкѣ условія совсѣмъ другія: въ немъ идетъ рѣчь о самыхъ коренныхъ двигателяхъ всего, что существуетъ,—о томъ, что неуловимо скрыто въ глубочайшихъ тайникахъ объективнаго бытія,—стало-быть, о томъ, что отъ опытнаго знанія всего дальше. Поэтому въ отвѣтахъ на него нельзя ждать математической достовѣрности,—

тѣмъ болѣе при бѣгломъ его обсужденіи. Мы можетъ имѣть дѣло только съ *вѣроятностями*, съ установленіемъ теоретическихъ *вѣрованій*, наиболѣе правдоподобныхъ. И мы увидимъ, что идея о творествѣ, какъ основномъ признакѣ духовной жизни, окажетъ намъ въ этомъ отношеніи не малую помощь.

Этика, которая ставитъ нравственную задачу во всей полнотѣ того, что необходимо подразумѣвается ею, тотчасъ-же сталкивается съ вопросами, труднѣе которыхъ нѣтъ для человѣческой мысли. Впрочемъ не нужно забывать, что въ этомъ случаѣ положеніе руководящихъ истинъ нашего знанія и нашей дѣятельности одинаково: въ самомъ дѣлѣ, чтобы сознательно считать теоретическіе выводы науки за что-то большее нашихъ собственныхъ субъективныхъ фантазій, надобно сначала увѣриться, что процессы ума передаютъ *настоящіе* признаки познаваемой дѣйствительности и въ своихъ окончательныхъ результатахъ доставляютъ ея подлинное изображеніе. То-же самое сохраняетъ силу и въ нравственной сферѣ: для того, чтобы приписывать нравственному идеалу безотносительную цѣну, необходимо признать, что ему отвѣчаетъ объективный, отъ нашего произвола независимый, строй нашего существованія въ его цѣломъ; иначе получится *скептицизмъ нравственный*, т.-е. всѣ этическія правила намъ представляются условными и ихъ власть надъ нашею волею будетъ опредѣляться нашими наклонностями и вкусами. Оба вопроса—и о согласіи нашего мышленія съ дѣйствительными законами вещей и о сообразности нашихъ нравственныхъ понятій съ объективнымъ значеніемъ жизни—очень трудны.

Второй даже безспорно труднѣе перваго. Для устранения теоретическаго скептицизма, нужно только доказать формальное соотвѣтствіе нашихъ идей и дѣйствительности, т.-е. общую способность нашего ума возвышаться до реальныхъ свойствъ вещей, каковы-бы онѣ ни были. Для возможности объективнаго нравственнаго идеала требуется нѣчто большее: мы должны составить нѣкоторое положительное пред-

ставленіе о мірѣ въ его идеальныхъ двигателяхъ, мы должны понять добро *какъ свойство и законъ природы*. Научное несовершенство философской этики, несмотря на очень давнее ея происхожденіе, объясняется главнымъ образомъ изъ отсутствія единомыслія во взглядахъ на этотъ предметъ.

Существуетъ-ли добро, какъ свойство дѣйствительности, какъ идеаль, движущій міровымъ развитіемъ? Это приводитъ насъ къ великому спору, который начался еще въ незапамятныя времена и который въ нашемъ столѣтіи опять разгорѣлся съ неудержимою силою, — спору между оптимизмомъ и пессимизмомъ (признаніемъ въ жизни добра и смысла, и ихъ отрицаніемъ). Правда, у современныхъ представителей двухъ враждебныхъ направлений вопросъ нѣсколько суженъ: рѣчь по преимуществу идетъ о томъ, чего въ жизни каждаго отдѣльнаго человѣка больше: страданій или удовольствій. Въ такой формѣ онъ порождаетъ разсужденія, по большей части совершенно безплодныя: въ нихъ количественно пытаются измѣрить то, для чего природа не дала никакой точной математической мѣры. Тѣмъ не менѣе связь этого вѣковѣчнаго спора съ этической проблемою несомнѣнна; въ его основѣ лежитъ недоумѣніе, которое всѣхъ иногда посѣщаетъ: **стоитъ-ли жить? Наше существованіе—что это: мучительный только сонъ, полный обманчивыхъ призраковъ, или оно достойно желаній и заключаетъ въ себѣ положительную, для всѣхъ доступную цѣну, а бѣгство отъ жизни есть преступленіе?**

Противники рѣдко бываютъ справедливы другъ къ другу, и на запальчивомъ спорѣ оптимистовъ съ пессимистами это подтверждается какъ нельзя лучше. Обѣ стороны не щадятъ усилій во взаимныхъ обличеніяхъ. Главныя старанія въ этой борьбѣ обыкновенно бываютъ устремлены на то, чтобы отнять у противоположнаго взгляда всякое право на существованіе и обнаружить его несостоятельность изъ происхожденія отъ самыхъ случайныхъ и чисто-личныхъ причинъ: наприм. успѣхъ пессимизма въ нынѣшнемъ столѣтіи иногда серіозно готовы объяснять изъ психической ненормальности Шопенгауэра или болѣзни ногъ у Гартмана. Въ свою очередь пессимисты усерд-

но обвиняютъ своихъ враговъ въ верхоглядствѣ, пошлости, эгоизмѣ, помраченіи разума животными инстинктами. Между тѣмъ уже въ самомъ фактѣ широкаго распространенія этихъ двухъ непримиримо противоположныхъ оцѣнокъ жизни можно видѣть доказательство того, что въ ихъ возникновеніи не все сводится къ индивидуальнымъ настроеніямъ и личнымъ недостаткамъ. При разныхъ воззрѣніяхъ на достоинство существованія надо прежде всего имѣть въ виду, что въ нихъ признается *источникомъ бытія міра* вообще. Пессимизмъ или оптимизмъ очень часто бываютъ неизбѣжнымъ логическимъ слѣдствіемъ изъ такихъ основныхъ предположеній. Если признавать вмѣстѣ съ Шопенгауэромъ, что „слѣпое безумное хотѣніе жить“ есть сущность и корень всего міра, что оно, проявляясь въ безчисленныхъ формахъ въ пространствахъ и времени, во всѣхъ нихъ сказывается съ одинаково неудержимостью и ненасытностью, въ очевидномъ противорѣчій съ хрупкостью и эфемерностью этихъ формъ,— что оно, однажды воплотившись въ одномъ явленіи, перестаетъ себя узнавать въ другихъ, борется съ ними, стремится ихъ разрушить, и постоянно черезъ это бесплодно пожираетъ само себя, — то можно не быть ипохондрикомъ, и все-таки думать, что жизнь бессмысленна. Механическій фатализмъ матеріалистовъ, понятый во всѣхъ своихъ послѣдствіяхъ, ведетъ къ заключеніямъ, пожалуй, еще болѣе безотраднымъ. Только его крайняя отвлеченность и совершенная невмѣстимость въ живомъ человѣческомъ сознаніи спасаютъ обыкновенно его поклонниковъ отъ пессимизма въ его наиболѣе безысходномъ видѣ. У Шопенгауэра еще есть утѣшеніе: въ его философіи человѣкъ сохраняетъ настолько самостоятельности, что онъ можетъ, опираясь на свой разумъ, возвыситься надъ слѣпыми внушеніями стихійной воли, можетъ убить ихъ въ себѣ и, погрузившись въ Нирвану, вырваться изъ гнетущей комедіи бытія. Для современнаго фаталиста не остается и этого послѣдняго признака личной самобытности: человѣкъ такъ-же не властенъ въ своей смерти, какъ онъ не властенъ въ жизни. Отчаян-

ное рѣшеніе самоубійствомъ покончить всѣ расчеты съ міромъ, съ этой точки зрѣнія, есть такая-же отъ вѣка установленная игра силъ, безусловно равнодушныхъ къ человѣческимъ интересамъ, какъ и тотъ ужасъ смерти, который преслѣдуетъ все живущее. Человѣкъ даже не можетъ и умереть самъ собою, онъ долженъ покорно ждать, пока безпощадная природа не придетъ къ нему на помощь, чтобы разсѣять его ничтожное существованіе. При такомъ взглядѣ, барельефъ, изображенный Тургеневымъ въ его „Стихотвореніяхъ въ прозѣ“, на которомъ свободу, въ образѣ маленькой дѣвочки съ негодующими глазами, безпощадно волокутъ двѣ огромныя женщины, — одна съ могучимъ тѣлосложеніемъ, но маленькою головою, — олицетвореніе силы, — другая жестокая, костлявая старуха, — олицетвореніе необходимости, — обѣ слѣпыя, — представляетъ единственную разгадку всѣхъ жизненныхъ тайнъ.

Ведушій къ такимъ крайнимъ и безысходнымъ ученіямъ вопросъ о добрѣ и злѣ въ мірѣ допускаетъ-ли положительное рѣшеніе? И, прежде всего, подлежитъ-ли онъ *опытному разсмотрѣнію*, черезъ прямое изученіе явленій природы? Если отбросимъ предвзятія заранѣе составленныя мнѣнія о внутренней сущности того, что совершается на свѣтѣ, если просто обратимся къ картинѣ міровой жизни, какъ она открыта нашему непосредственному наблюденію, многое въ ней несомнѣнно явится нѣкоторымъ подтвержденіемъ нашихъ нравственныхъ чаяній. Жизнь вселенной, насколько мы можемъ услѣдить ее, на всѣхъ своихъ стадіяхъ, представляетъ *дѣйствительное*, хотя очень медленное и постепенное торжество внутренняго единства надъ хаотическою разрозненностью, гармоніи надъ стихійною беспорядочностью, все утончающейся цѣлесообразности надъ случайнымъ безсмысліемъ; формы элементарныя и грубыя смѣняются болѣе сложными и развитыми, носящими ясно уловимую печать болѣе совершеннаго выраженія идеи. Жизнь и разумъ загораются тамъ, гдѣ прежде ихъ не было, несмотря на кажущуюся несомнѣнность ихъ съ равнодуш-

нымъ безуміемъ физическихъ процессовъ природы. Эта истина настолько ясная, что она, какъ эмпирическое обобщеніе, вошла во всѣ философскія и религіозныя системы, которыя не были вынуждены закрывать глаза передъ нею.

Легко однако замѣтить, что если этимъ общимъ фактомъ и дается нѣкоторый намекъ на положительный отвѣтъ въ занимающемъ насъ вопросѣ, то въ немъ не заключается отвѣта окончательнаго и безспорнаго. Причина тому двоякая. Впервыхъ, во всѣхъ нашихъ наблюденіяхъ мы все-же имѣемъ дѣло только съ *явленіями*, съ дѣйствіями внѣшнихъ вещей на нашу весьма ограниченную воспринимающую способность; а когда мы спрашиваемъ о законѣ добра, какъ внутреннемъ двигателѣ міроваго развитія, рѣчь идетъ о *самомъ существѣ жизни*, какъ она дана въ себѣ. Чѣмъ доказать, что разумность бытія не есть наше субъективное привнесеніе къ внѣшнему матеріалу опыта? Или развѣ нельзя предположить, что видимая стройность мірозданія только обманчивый призракъ, вызванный въ насъ вліяніемъ неизвѣстныхъ условій въ непостижимой области сверхъопытныхъ вещей?

Другая причина еще серьезнѣе: если мы обращаемся съ нравственнымъ мѣриломъ къ тому міру, который непосредственно намъ извѣстенъ, насъ сразу поражаетъ въ немъ черта несомнѣннаго *дуализма*. Въ насъ необходимо слагается такой выводъ: или міровое начало никакихъ этическихъ цѣлей въ своихъ созданіяхъ не ищетъ, или въ той феноменальной дѣйствительности, среди которой мы живемъ и которую одну знаемъ, могущество добра постоянно встрѣчаетъ очень существенныя препятствія. Попытки уклониться отъ этого заключенія ни къ чему повести не могутъ: старанія обыкновенныхъ защитниковъ оптимизма представить всякое зло, какъ понятное добро, только компрометируютъ ихъ разсужденія для безпристрастной мысли и вносятъ въ нихъ натянутость и неискренность. Конечно, нѣтъ основаній отрицать то, что страданія и бѣдствія жизни и чело-^{вѣ}вѣческая нравственная извращенность могутъ служить

для какихъ-нибудь высшихъ цѣлей, о которыхъ мы ничего не знаемъ. Но вѣдь ужъ тотъ фактъ, что зло въ нашемъ существованіи можетъ явиться цѣлесообразнымъ, рѣшительно доказываетъ, что оно вполне реальная сила и въ природѣ и въ человѣчествѣ. Мы еще болѣе убѣдимся въ этомъ, если объективно вдумаемся въ то, что жизненный опытъ представляетъ намъ каждый день: власть стихійныхъ случайностей, бесплодныя мученія живыхъ существъ, ихъ бессмысленная гибель — вотъ что постоянно окружаетъ насъ. Картина дѣлается еще мрачнѣе, когда наша мысль остановится на тѣхъ общихъ условіяхъ, въ которыхъ живутъ и дѣйствуютъ люди; исторія съ этической точки зрѣнія есть одна изъ самыхъ безотраднѣхъ наукъ. Малодушный эгоизмъ, умственная тупость, злоба, кровожадный деспотизмъ и безпощадное суевѣріе, ярче всего другого бросаются въ глаза во всѣ періоды многострадальнаго роста человѣчества. Мы видимъ, что каждый шагъ впередъ въ поступательномъ человѣческомъ развитіи покупается многими попятными, что свѣтлые проблески добра нерѣдко затѣмъ только и возникаютъ, чтобъ люди ихъ неузнаваемо исказили и обратили хорошія вещи въ циническую пародію на нихъ самихъ, что дѣйствительная нравственная высота и доблесть обыкновенно бывають только залогомъ мученичества. И подымается невольный вопросъ: то, что кажется добромъ въ жизни, не есть-ли простая случайность?

Итакъ, опытъ оказывается *двусмысленнымъ* судьей при обсужденіи нравственнаго постулата, который насъ теперь интересуеетъ. Вопросъ объ отношеніи этического идеала къ законамъ дѣйствительнаго міра для своего разрѣшенія требуетъ какихъ-то другихъ болѣе общихъ данныхъ, уже *умозрительнаго характера*. Мы оставимъ въ сторонѣ вопросъ о злѣ, о вѣроятныхъ условіяхъ его происхожденія и о конечномъ его назначеніи: это едва-ли не самая трудная метафизическая и религіозная проблема; разсматривать ее мимоходомъ невозможно. Поэтому задача получаетъ слѣдующій видъ: допустимъ, что противоборствующая добру

сила существуетъ; можно-ли все-таки представить какія-нибудь основанія, изъ первоначальныхъ данныхъ и условій человѣческаго познанія вообще,—для мысли, что постепенное торжество добра въ природѣ и человѣческой исторіи не есть явленіе мнимое и обманчивое, а коренное и телеологическое (то, для чего міръ предназначенъ), и что основа міра не относится равнодушно къ осуществленію нравственнаго идеала, а, напротивъ, въ его реализаціи—ея подлинное и нормальное выраженіе?

Вопросъ очень отвлечененъ. Неизбѣжно отвлеченнымъ долженъ показаться и отвѣтъ на него. Я постараюсь, насколько могу, просто изложить соображенія, которыя, по моему взгляду, должны значительно приблизить насъ къ рѣшенію сейчасъ поставленной проблемы.

Мы уже показали выше, что различныя области нашего познанія открываютъ намъ двоякій типъ причинныхъ связей: въ физической природѣ, — по крайней мѣрѣ тамъ, гдѣ въ ней не обнаруживается вліяній какихъ-нибудь дѣятелей идеальнаго порядка, — господствуетъ механическая послѣдовательность явленій; въ этой послѣдовательности всякое возникающее явленіе съ математическою неизбѣжностью вытекаетъ изъ явленій предыдущихъ, какъ ихъ логическое продолженіе, какъ видоизмѣненная, по механическимъ законамъ, форма одного и того-же запаса движеній въ однихъ и тѣхъ-же матеріальныхъ элементахъ; въ физической причинности мы подъ внѣшнею подвижностью имѣемъ абсолютное тождество дѣйствующихъ силъ, данныхъ разъ навсегда—и въ своихъ количественныхъ и въ своихъ качественныхъ признакахъ. Въ сферѣ духовныхъ явленій наблюдается совсѣмъ другой типъ причинныхъ связей; въ нихъ выражается причинность *творческая*. Ея наиболѣе глубокая особенность состоитъ въ дѣятельномъ переходѣ отъ общихъ потенцій или отъ общихъ нераскрытыхъ еще способностей и силъ къ живому разнообразію конкретныхъ, постоянно вновь возникающихъ проявленій. Оттого механическое вещество внутренно всегда неизмѣнно, пере-

движенія его частицъ ничего въ немъ не прибавляютъ и не убавляютъ; напротивъ, душа непрерывно мѣняется, коренной признакъ ея существованія — развитіе, расширение, всестороннее разрастаніе жизни. Такою она является для своего внутренняго самочувствія; такою-же представляется и въ своемъ внѣшнемъ преобразующемъ дѣйствіи на природу.

Теперь спросимъ себя: когда дѣло идетъ объ отношеніи сверхчувственной основы міра къ тому, что порождается ею, по какой аналогіи должны мы мыслить ея производящую дѣятельность, — по аналогіи механическаго или творческаго типа причинныхъ связей (потому что никакихъ другихъ еще типовъ наша мысль не знаетъ)?

Совершенно ясно, что не по аналогіи типа механическаго. Въ этомъ случаѣ нѣтъ ничего средняго: или законъ причинности (какъ думалъ наприм. Кантъ) есть чисто субъективное правило нашего ума, по которому онъ связываетъ разныя представленія, и внѣ ума ему ничто не соответствуетъ, — тогда нельзя говорить не только объ основѣ міра, но и о самомъ мірѣ, независимо отъ нашихъ ощущеній; вѣдь объективный міръ мы познаемъ лишь въ качествѣ *причины* нашихъ воспріятій. Или законъ причинной связи не только субъективныя очки, черезъ которыя мы на все глядимъ, а дѣйствительный *объективный законъ* всего существующаго, и тогда обо всемъ можно и слѣдуетъ спрашивать, *откуда* оно взялось и *въ чемъ* его причина?

Этотъ вопросъ съ полнымъ правомъ долженъ быть поставленъ и о вселенной, какъ связанной совокупности дѣйствительныхъ вещей *). И сразу можно видѣть, что когда мы его поймемъ въ его подлинномъ значеніи, о механической причинности не можетъ быть никакой рѣчи. Сверхфеноменальная основа дѣйствительности потому уже не можетъ относиться къ міру, какъ механически-предшествующее къ механически послѣдующему, что всякая механическая связь подразумѣваетъ

*) Срав. „Вопросъ о свободѣ воли“ стр. 105—113, а также „Положительныя задачи философіи“, стр. 111 и дальше.

вещество, его законы и движенія уже данными, т.-е. вселенную уже существующею; всякое механическое дѣйствіе есть только *продолженіе* процесса, начатого раньше въ какихъ-нибудь опредѣленныхъ элементахъ. Между тѣмъ спрашивается о *возникновеніи* міра, т.-е. о *той силѣ*, которая вызвала къ бытію вещество, его законы, элементы и движенія. Нельзя также удовлетвориться тѣмъ соображеніемъ, что абсолютное начало вещей есть просто самый общій законъ дѣйствительности, изъ котораго съ логическою необходимостью вытекаютъ всѣ другіе законы *). Всякій самый отвлеченный законъ предполагаетъ существующимъ какой-нибудь матеріаль, къ которому онъ примѣняется; его нельзя разсматривать какъ основаніе дѣйствительности, онъ есть только показатель отношеній, въ ней данныхъ. Кромѣ того изъ общаго закона возможно вывести другія обобщенія съ болѣе или менѣе широкимъ значеніемъ, но нѣтъ никакой надежды, отправляясь отъ всеобщихъ истинъ и въ нихъ полагая единственный принципъ объясненія, построить конкретное содержаніе жизни въ ея индивидуальномъ разнообразіи. Напримѣръ, при тѣхъ-же самыхъ законахъ природы, которые во вселенной дѣйствуютъ теперь, она могла-бы имѣть совсѣмъ другой видъ: въ ней могло-бы совсѣмъ не быть земли, солнце могло-бы уже потухнуть или находиться въ процессѣ образованія,—еслибы только атомы вещества съ самаго начала были расположены иначе. Между тѣмъ, если все реальное имѣетъ причину, то должно быть достаточное основаніе и для всѣхъ индивидуальных особенностей въ развитіи міра. Съ этой точки зрѣнія *сверхчувственная основа* существующаго есть источникъ не только всеобщихъ свойствъ вещей, но и всего, что въ нихъ замѣчается индивидуальнаго и частнаго.

Итакъ, между міромъ и силою, его произведшею, мыслимо лишь *творческое отношеніе* и никакого другого. Подобно тому какъ въ нашей душѣ внутренняя дѣятельность непре-

*) Подробный разборъ ученія величайшаго представителя этого взгляда Гегеля я далъ въ моихъ Полож. зад. философіи, гл. III.

ривно рождаетъ неограниченное разнообразіе ощущеній, чувствъ, актовъ воли, такъ и во вселенной необозримая множественность индивидуально обособленныхъ существъ, съ ихъ свойствами и законами, предполагаетъ присутствіе внутренне-единыхъ всеобщихъ творческихъ силъ, которыя излились въ нихъ, связали ихъ между собою и дали имъ ту реальность и прочность, съ которыми они предстоятъ нашему наблюденію.

Движеніе, элементарный составъ тѣль, ихъ протяженность и нахожденіе ихъ въ одномъ пространствѣ—все это должно быть дано предшествующимъ творческимъ процессомъ, для того, чтобы къ нимъ могли получить приложеніе какіе-бы то ни было законы механики. *Исконная, первоначальная причинность есть творческая*; всякая другая есть вторичная и производная. Свободная самодѣятельность есть тотъ общій корень, на которомъ вырастаетъ всякая необходимость въ природѣ, какъ это превосходно показалъ еще Шеллингъ.

А тогда выйдетъ, что единый, живой, творящій духъ (потому что *духовность и творчество* — понятія нераздѣльные) представляетъ основу дѣйствительности во всѣхъ ея формахъ, какія-бы она ни принимала. Между тѣмъ творчество предполагаетъ самоопредѣленіе, свободное стремленіе, какъ свой внутренней двигатель,—мы его иначе не можемъ мыслить нигдѣ, тѣмъ болѣе въ сферѣ абсолютнаго. А гдѣ стремленіе, тамъ неизбѣжно присутствуетъ его цѣль, —одно безъ другого невозможно. Итакъ, если мы довѣряемъ требованіямъ нашего разума, мы должны понимать міровой процессъ какъ свободное осуществленіе творчески поставленной общей цѣли (идеала).

Въ чемъ она можетъ заключаться? Въ свѣтѣ полученныхъ умозрительныхъ выводовъ, двусмысленныя показанія опыта въ вопросѣ о добрѣ въ мірѣ приобрѣтаютъ болѣе высокую цѣну. Какъ я уже указывалъ, картина жизни вселенной на всѣхъ ея ступеняхъ изображаетъ одинъ общій, въ разныхъ видахъ повторяющійся фактъ: медленно и съ упорною борьбою, шагъ за шагомъ, стихійное одолевается и просвѣтляется

идеальнымъ: безсмысліе, рознь, безформенность первобытнаго хаоса подчиняются цѣлесообразности, гармоніи, стройности послѣдующихъ созданій; телеологія постепенно приближается къ торжеству надъ природою. Не въ этомъ-ли проникновеніи стихійнаго разумомъ и состоитъ окончательный смыслъ космическаго процесса?

Умозрительныя основанія говорятъ за это: единое начало вещей осуществляетъ свою мощь въ созданіи связаннаго множества конечныхъ существъ; если въ этомъ основной признакъ абсолютнаго творчества, то въ его всецѣломъ воплощеніи въ дѣйствительности должна полагаться его задача. Съ этой точки зрѣнія, идеальная цѣль міра есть реализація полноты его бытія, т.-е. всеобщей внутренней гармоніи рядомъ съ совершенствомъ cadaго индивидуальнаго звена, его составляющаго. *Задача жизни въ ея всепроникающей творческой организаціи.*

Для того взгляда, который я излагаю, *духъ* есть общая субстанція всякой реальности, въ какихъ-бы формахъ она ни являлась. Біеніе внутренней жизни есть вездѣ, даже тамъ, гдѣ она скрывается за внѣшнюю неподвижность и мертвенностью. Оно не угасаетъ совсѣмъ и въ механизмѣ неодушевленной природы, хотя мы и не можемъ услѣдить его внѣшнимъ наблюденіемъ. Но только въ одушевленныхъ существахъ эта субстанція всего дѣйствительнаго является въ своемъ чистомъ видѣ, и только въ человѣкѣ она отражается въ полнотѣ своихъ существенныхъ признаковъ,—разумности и творческой свободѣ выбора общаго направленія жизни. Черезъ это человѣкъ получаетъ верховное, цѣлеположное значеніе въ природѣ, которая намъ извѣстна; черезъ это, самымъ его существованіемъ, помимо его субъективныхъ мнѣній, ему ставится задача *сознательной реализаціи* его назначенія въ мірѣ.

Отправляясь отъ этихъ посылокъ, какія заключенія можно сдѣлать къ положительному содержанию человѣческаго нравственнаго идеала? Пока укажу только на одинъ самоочевидный *отрицательный* выводъ изъ нихъ: если міръ дѣйстви-

тельно такъ устроенъ, изъ этого прежде всего вытекаетъ чудовищное безсмысліе *эгоизма* въ человѣкѣ. Какъ справедливо замѣчалъ Шопенгауеръ, эгоизмъ вырываетъ глубокую пропасть между нашимъ *я*, и тѣмъ, что не есть оно,—подчинившись ему, мы за собою признаемъ только реальность, а всѣхъ другихъ считаемъ какими-то призраками,—мы въ себя переносимъ центръ міра и жизни и все другое заставляемъ служить ему. Этимъ самымъ мы вступаемъ въ открытое противорѣчіе съ подлиннымъ смысломъ космическаго бытія, направленіе нашей воли оказывается прямо противоположнымъ тенденціямъ всемірнаго творчества. Задача жизни не въ исключительной, ко всему враждѣбной единичности и отдѣльности, а во внутреннемъ единеніи многихъ. Наша воля тогда только совпадаетъ съ телеологическимъ закономъ внутренняго развитія міра, когда мы признаемъ равноцѣнность духовныхъ существованій,—лучше сказать, когда мы всѣмъ сердцемъ поймемъ безконечную цѣну всего, въ чемъ духъ воплотился. Какую формулу дать этому идеалу? Переведавъ его на отвлеченные термины, мы получимъ категорическій императивъ Канта: „Дѣйствуй такъ, чтобы ты относился къ человѣчеству, будь то въ твоемъ лицѣ или въ лицѣ твоего ближняго, всегда какъ къ цѣли и никогда какъ къ средству“. На языкѣ живого чувства это будетъ вѣчная заповѣдь Христа: „люби ближняго, какъ самъ себя“.

3. Идея безсмертія души.

Свобода человѣческой воли и нравственная разумность міровой жизни—таковы два коренныя предположенія этики, насколько она должна быть объективнымъ знаніемъ о дѣйствительномъ назначеніи человѣка. Только при нихъ нравственный идеалъ становится подлиннымъ долгомъ, т.-е. неотмѣнною цѣлью дѣятельности всякаго разумнаго существа. И мы знаемъ уже, какое содержаніе получить этотъ идеалъ, если мы повѣримъ, что вся вселенная есть реальное воплощеніе свободнаго творчества духа. Оно можетъ заключаться лишь въ признаніи безконечнаго достоинства *всего духов-*

наго, какъ верховнаго источника и послѣдней задачи всего, что существуетъ. Міръ, если онъ созданіе свободы и разума, долженъ носить въ себѣ цѣль, и этой цѣли ни въ чемъ другомъ, безъ противорѣчія, положить нельзя, какъ въ согласномъ осуществленіи и безконечномъ совершенствованіи того, что имѣетъ въ себѣ настоящую, исполненную дѣйствительнаго творчества жизнь. *Человѣческая душа* есть то *безконечно цѣнное* въ себѣ, предъ чѣмъ блѣднѣетъ значеніе всѣхъ другихъ вещей. Христосъ спрашивалъ: „какая польза человѣку, если онъ пріобрѣтетъ весь міръ, а душѣ своей повредитъ?“ Если мы хотимъ, чтобы наша дѣятельность отвѣчала внутреннему, независимому отъ насъ смыслу жизни, мы должны всегда помнить о несравнимомъ превосходствѣ человѣческой личности надъ всею остальною природою. Истинная нравственность начинается лишь тамъ, гдѣ человѣкъ на человѣка всегда смотритъ какъ на цѣль и никогда только какъ на средство для иныхъ постороннихъ, признанныхъ высшими, цѣлей.

Въ этомъ основное различіе между идеаломъ этики *объективной* и окончательными требованіями этики *эмпирической*, нашедшей свое наиболѣе послѣдовательное выраженіе въ утилитарной доктринѣ. Для утилитаризма отдѣльный человѣкъ есть рабъ нѣкоторой внѣшней, неопредѣленной цѣли, которая состоитъ въ наибольшей суммѣ радостей у наибольшаго количества людей; на свою жизнь и дѣятельность онъ долженъ взирать какъ на средство для наилучшаго разрѣшенія этой задачи,—такъ онъ долженъ судить и о существованіи своихъ ближнихъ. При такомъ взглядѣ индивидуальное неизбѣжно жертвуется интересамъ большинства; всякое личное совершенство и достоинство получаетъ цѣну только относительную, по своимъ результатамъ для общества; единственно здравый принципъ быта *политическаго* обращается въ исключительный двигатель всего *нравственно-добраго*. Въ самомъ дѣлѣ, государство, конечно, теряетъ смыслъ своего существованія, если оно, доступными ему средствами, со всею добросовѣстностью не отыски-

ваеть наилучшихъ путей для водворенія всеобщаго блага въ самомъ строгомъ значеніи этого понятія; но вѣдь, именно въ виду условности этой цѣли, область политики никогда не покрываетъ сферы этики, а во многихъ пунктахъ невольно съ нею прямо расходится. Несомнѣнно, политика (и въ этомъ ея благороднѣйшая задача) въ каждыя даннаго обстоятельстве должна употреблять всѣ усилія, чтобы приблизиться къ нравственному идеалу, во всей широтѣ его гуманныхъ предписаній. Но въ самыхъ условіяхъ возникновенія государства, какъ насильственнаго союза людей для охраненія общихъ интересовъ, лежатъ непобѣдимыя затрудненія для выполненія идеальныхъ требованій: безпощадность къ живому содержанию личной жизни, ради соображеній общей пользы, всегда будетъ составлять непроходимую грань между политикой и теократіей, т.-е. подлиннымъ осуществленіемъ Божественной правды въ государственномъ и социальномъ устройствѣ. Для истинной этики *каждый* имѣетъ такую-же цѣну какъ и *всѣ*; въ ея глазахъ нравственное право самаго ничтожнаго и незамѣтнаго

✓ чловѣка безконечно выше наиболѣе осязательныхъ выгодъ самой огромной толпы. Ее вдохновляетъ не математическое взвѣшиваніе отдаленныхъ послѣдствій, а живая любовь ко всему, въ чемъ теплится живая душа.

При такой постановкѣ нравственнаго идеала личнымъ обязанностямъ чловѣка въ отношеніи къ самому себѣ возвращается подобающее имъ мѣсто. Когда чловѣкъ борется съ своими низкими страстями, когда онъ старается вырвать свою волю изъ-подъ власти чувственныхъ побужденій, онъ не только изображаетъ общественнаго слугу, который соблюдаетъ душевную и тѣлесную опрятность, чтобы общество не понесло какого-нибудь ущерба отъ его распушенности. Онъ не рабъ чужихъ удовольствій, онъ прежде всего *чловѣкъ*, и цѣль нравственной дѣятельности заключается въ немъ самомъ, столько-же, сколько и въ его ближнихъ. Помимо всякихъ постороннихъ соображеній, онъ долженъ и о себѣ, какъ о всѣхъ, заботиться, чтобы заложенные въ немъ душевныя

силы раскрылись въ своей полнотѣ и возможномъ совершенствѣ. Духовное *самохраненіе*, независимость нашей воли отъ того, что ея ниже и не должно ею владѣть, является требованіемъ столь-же важнымъ, какъ и обязанности къ другимъ людямъ. Душевная чистота, пѣломудріе, самообладаніе, бдительность и чуткость ко всему происходящему внутри его нужны человѣку не менѣе, чѣмъ состраданіе, самоотверженная любовь и энергическая готовность послужить себѣ подобнымъ. *Аскетическій моментъ нравственности*, въ прежнія времена нерѣдко получавшій господствующее положеніе въ морали, въ послѣдніе вѣка иногда совсѣмъ отступающій на задній планъ и вводимый въ нравственныя предписанія только подъ видомъ одного изъ средствъ для развитія общественнаго благосостоянія, черезъ это возстановляется въ своемъ истинномъ и самобытномъ значеніи. Человѣкъ, даже если онъ находится на необитаемомъ островѣ и для него навсегда потухла надежда вернуться въ общество, можетъ все-таки жить нравственно хорошо или дурно. Какъ ни святы общественныя связи, не въ нихъ единственное условіе *человѣчности*.

Но когда такимъ образомъ во внутреннемъ достоинствѣ ✓ духовной личности мы положимъ коренное начало нравственнаго, проблема зла представляется опять, и притомъ въ такой формѣ, что мы уже не можемъ отказаться обсуждать ее. Если опредѣляющій принципъ нашей жизни въ безконечной цѣнѣ человѣка, и если нравственный міропорядокъ не пустая иллюзія (а безъ него нѣтъ объективной этики), тогда и вселенная такъ устроена, чтобы человѣкъ могъ въ ней выполнить свое высшее назначеніе. Но едва мы выскажемъ этотъ выводъ, подымается неустрашимое недоумѣніе: отчего-же законы добра такъ безсильны надъ реальною жизнію человѣчества, отчего ихъ дѣйствительное торжество встрѣчаетъ такія неодолимыя препятствія и внутри и внѣ человѣка? Въ самомъ дѣлѣ, рядомъ съ безконечными задатками добра, въ каждомъ изъ насъ заключены безконечныя возможности зла. Человѣкъ носитъ въ

себѣ глубокое, неистребимое противорѣчіе, онъ какъ-будто разрывается противоположными силами. Конечно, человѣкъ, если онъ доподлинно свободенъ, властенъ въ томъ общемъ направленіи, какое приметъ его дѣятельность. Но все-же могущество его не настолько велико, чтобы онъ могъ изъять себя изъ-подъ вліянія враждующихъ инстинктовъ: ихъ природная интенсивность остается при немъ. Зло, отвергнутое сознательною волею, влачится за человѣкомъ, какъ тѣнь, въ его безотчетныхъ влеченіяхъ, и неуловимо тяготѣетъ надъ его поступками. Отсюда — самыхъ лучшихъ людей преслѣдующія нравственныя колебанія, слабость, малодушіе, возможность невольныхъ отпаденій отъ пути правды. Поэтому для идеала не можетъ быть *всецѣлаго*, иначе сказать — настоящаго осуществленія въ человѣческихъ дѣйствіяхъ. Самая праведная жизнь есть только неутомимое приближеніе къ тому, что навсегда остается безконечно-далекимъ. Получается разительная несообразность: смыслъ человѣческаго бытія состоитъ въ выполненіи того, чего нельзя выполнить. И это не потому, чтобы въ человѣкѣ не было достаточной восприимчивости къ нравственнымъ побужденіямъ. Въ способности безкорыстно любить, въ присущей ему силѣ нравственнаго творчества — человѣкъ обладаетъ воистину безконечными потенціями добра. Но ради нихъ онъ не можетъ отогнать отъ себя способность противоположнаго, которую природа беспощадно навязала ему.

Еще болѣе явное противорѣчіе замѣчается между безусловною постановкою законовъ добра въ нашемъ сознаніи и ихъ несомнѣннымъ безвластіемъ надъ внѣшнею судьбою людей. Нѣтъ наблюденія болѣе очевиднаго, какъ совершенное равнодушіе процессовъ природы къ нравственному достоинству человѣка. Слепо и безразлично сыплеть она свои дары и язвы, не взирая на лицо получающихъ. Соответственность участи людей ихъ нравственнымъ качествамъ — рѣдкое исключеніе; потрясающая несоответственность между тѣмъ и другимъ, въ иные моменты человѣческой жизни, есть общее правило, слишкомъ часто подтверждае-

мое на опытѣ. Если еще можно съ нѣкоторымъ правдоподобіемъ доказывать, что всякое зло *казнится* на землѣ (хотя и такое обобщеніе будетъ имѣть смыслъ весьма относительный),—едва-ли кто рѣшится настаивать, что всякое добро на землѣ вознаграждается. Необузданные злодѣи весьма часто мучительно погибаютъ въ неравной борьбѣ съ окружающимъ міромъ и ведутъ жизнь печальную; но еще легче погибаютъ тѣ беззавѣтно-честные, доблестные, убѣжденные люди, которые пренебрегаютъ осторожностью и личною безопасностью, когда задѣты интересы правды. Безспорно, лучше всѣхъ живется тѣмъ, кто хорошо умѣетъ въ себѣ прятать все мелочное и злое, кто сдержанъ въ дурномъ и во-время равнодушенъ къ хорошему, т.-е. самому безнадежному типу людей съ точки зрѣнія высшихъ требованій этики. Предъ этою картиною безсилія добра надъ дѣйствительностью возникаетъ роковой вопросъ: можетъ-ли быть, чтобы смыслъ и назначеніе нашего бытія заключались въ томъ, отъ чего такъ мало зависитъ реальный складъ человѣческой жизни? *Какъ мыслить* такую несообразность въ нравственномъ міропорядкѣ?

Одинъ изъ величайшихъ діалектиковъ во всей человѣческой исторіи—Кантъ—внимательно остановился на этихъ противорѣчіяхъ, и единственное ихъ примиреніе онъ видѣлъ въ постулатѣ *бессмертія души*. Читателю уже знакомъ общій смыслъ его разсужденій: если нравственный идеаль полновластенъ надъ нашею жизнью, онъ долженъ обладать качествомъ осуществимости, — иначе онъ чистая фантазія. Если человѣкъ есть цѣль въ себѣ, если его внутреннее существо имѣетъ безконечную цѣну, — это должно отражаться на его бытіи. Тогда его нельзя уже разсматривать лишь какъ преходящее звено явленій нравственно безразличныхъ: вѣчное достоинство человѣческой личности подразумеваетъ ея вѣчную реальность. Мы вынуждены думать, что человѣкъ лишь одною стороною своего существованія принадлежитъ къ чувственному феноменальному міру, другою стороною (и тою именно, въ которой заключена его под-

линая сущность), онъ связанъ съ міромъ сверхчувственнымъ, вѣчнымъ, въ которомъ требованія добра совпадаютъ съ законами участи всякой индивидуальной души. Материальный опытъ не даетъ намъ познанія объ этомъ мірѣ; но мы должны утверждать его существованіе, если не хотимъ, чтобы наши понятія о *должномъ* находились въ очевидномъ разногласіи, съ представленіемъ о томъ, что *есть*.

Высокое этическое значеніе вопроса о безсмертіи совершенно ясно при безпристрастномъ отношеніи къ нему. Тѣмъ не менѣе о немъ даже какъ-то странно начинать рѣчь: безъ преувеличенія можно сказать, что этотъ вопросъ обыкновенно стыдятся обсуждать серьезно,—до такой степени, въ большинствѣ случаевъ, онъ считается навсегда рѣшеннымъ — въ отрицательномъ смыслѣ. Субъективную *вѣру* въ безсмертіе нашей личности еще готовы допустить, но только въ формѣ мечты, теоретически недоказуемой, причемъ отъ вѣрующихъ настоятельно требуютъ, чтобы они это признавали. Нравственное достоинство этой мечты ограничивается и уменьшается, насколько возможно. Ей соглашаются приписать нѣкоторое подготовительное, педагогическое значеніе; но при этомъ доказываютъ, что зрѣлость нравственного сознанія наступаетъ только тогда, когда ни въ какихъ фантазіяхъ о загробномъ будущемъ нѣтъ уже нужды. По большей части разсуждаютъ такъ:

Вѣра въ безсмертіе не только не подымаетъ нравственного идеала, она роняетъ его. При ней добро теряетъ свою безотносительную цѣну, оно обращается въ какой-то внѣшній рокъ, тяготящій надъ людьми, и получаетъ видъ мотива чисто-эгоистическаго. Кто чувствуетъ потребность вѣрить въ безсмертіе, этимъ доказываетъ, какъ въ немъ слабо чувство добра: онъ не понимаетъ, что нравственное совершенство есть наша цѣль, а не средство къ чему-нибудь другому, что достоинство добраго дѣянія въ немъ самомъ,—онъ требуетъ себѣ наградъ и лакомствъ за то, что по самому существу своему ни въ какихъ вознагражденіяхъ не нуждается. Кто мечтаетъ о загробномъ блаженствѣ

вѣ, тотъ обнаруживаетъ тѣмъ самымъ, что онъ еще стоитъ на наивной, себялюбивой, чувственной точкѣ зрѣнія въ морали.

А между тѣмъ эта вѣра ведетъ за собою такія теоретическія затрудненія, которыя сразу показываютъ ея логическую несостоятельность. Она возстаетъ противъ факта, который съ каждымъ днемъ дѣлается очевиднѣе, — факта всесторонней связи явленій психическихъ съ физиологическими отправлениями организма. Гдѣ природа даетъ единство, мы вносимъ двойственность, — ради эгоистическихъ надеждъ, мы произвольно разсѣкаемъ единую человѣческую жизнь. Мы насильно отрываемъ отъ мозга его функціи, слагаемъ ихъ въ туманный образъ какого-то безкровнаго призрака и рассчитываемъ потомъ на вѣчность этого мертворожденнаго созданія нашихъ абстрактныхъ грезъ.

Подобныя разсужденія могутъ казаться убѣдительными и остроумными, и все-таки въ нихъ много больше софизмовъ, даже иногда довольно грубыхъ, чѣмъ правды. Это замѣтно уже по той практической оцѣнкѣ, которая дается вѣрѣ въ безсмертіе. Тотчасъ-же представляется недоумѣніе: странная безотносительная цѣна закона человѣческой воли, которая обращается въ ничто, едва мы признаемъ его дѣйствительность по отношенію къ реальному бытію личности; странный законъ, который тогда только хорошъ, когда его власть никуда не простирается; странная верховная цѣль и назначеніе жизни, которыя невыполнимы, а если и бываютъ когда выполнены, ничего существеннаго въ жизни не измѣняютъ, не освобождаютъ человѣческой участи отъ всецѣлаго подчиненія бессмысленнымъ случайностямъ, даже еще болѣе открываютъ ее безпощаднымъ ударамъ чужого эгоизма и злобы!

Если такое сочетаніе понятій сопровождается немалыми трудностями, другое обвиненіе въ неизбѣжно-эгоистической постановкѣ нравственной задачи при вѣрѣ въ безсмертіе является прямо *несправедливымъ*. Какъ будто потребность въ этой вѣрѣ внушается единственно желаніемъ имѣть загробныя

лакомства за сдѣланное добро, и никакіе другіе интересы ее вызывать не должны. Вѣдь если мы приписываемъ человѣческой личности безусловную вѣчную цѣну, если мы глубоко убѣждены, что она всегда есть *цѣль* и никогда только *средство* (хотя-бы даже въ виду будущаго преуспѣянія человечества), то непрочность, незавершенность, нравственная неосмысленность индивидуальнаго существованія великаго множества людей—развѣ не находятся въ кричащемъ противорѣчій съ такимъ нашимъ отношеніемъ къ людямъ? И развѣ одного этого противорѣчія не довольно, чтобы желать повѣрить въ то, что для человѣка на землѣ не все кончается, совершенно помимо надежды на посмертныя удовольствія для себя лично? Если живая любовь къ человѣчеству во всѣхъ его членахъ есть неизбѣжная основа нашего нравственнаго настроенія, неужели ея одной недостаточно, чтобы вѣра въ то, что наблюдаемая несоотвѣтственность нравственнаго достоинства и внѣшней участи, безцѣльныя страданія, случайная гибель отдѣльныхъ людей, не исчерпываютъ всего содержанія ихъ жизни, — что кажущееся безсмысліе земнаго бытія получаетъ смыслъ и примиреніе въ перспективахъ безконечнаго развитія индивидуальнаго духа,—чтобъ эта вѣра казалась весьма утѣшительною даже и тѣмъ, кто вовсе не склоненъ къ эгоистическимъ фантазіямъ о блаженномъ пребываніи въ мірѣ ангеловъ?

Дѣло представляется даже такъ, что идея о безсмертіи менѣе всего даетъ пищи для эгоизма и чувственныхъ вожделѣній. Насколько велика нравственная потребность *вѣрить* въ продолженіе личнаго бытія за земными предѣлами, на сколько-же велика невозможность ясно и адекватно его себѣ *вообразить*. Таинственность и громадность перехода слишкомъ очевидна для самаго грубаго ума, чтобы можно было серьезно и безъ колебаній рассчитывать на загробное удовлетвореніе нашихъ мелочныхъ житейскихъ интересовъ; нужно думать, что и на самаго наивнаго дикаря находятъ иногда сомнѣніе, точно-ли его на томъ свѣтѣ ждуть тѣ великолѣпныя охоты, о которыхъ ему рассказывали старики? Вѣдь

почему-нибудь боится онъ смерти и сознательно избѣгаетъ ея всѣми силами? И чѣмъ болѣе человѣчество умственно крѣпнеть, тѣмъ болѣе проникается оно сознаниемъ невозможности правильно представить состояніе столь противоположное всему, что намъ извѣстно. Въ этомъ отношеніи вѣра въ безсмертіе слишкомъ безсодержательна, чтобы она могла доставить матеріаль для чувственного эгоизма.

Можно сказать больше: съ *эгоистической* точки зрѣнія мысль о совершенномъ уничтоженіи личности въ моментъ смерти едва-ли не предпочтительнѣе всякой другой. Тогда жизнь, правда, становится бессмысленнѣе, но за-то и смерть освобождается отъ значительной доли ужасовъ, которые обыкновенно окружаютъ ее. Вѣдь сознанию смерть кажется страшною именно потому, что мы никакъ не можемъ отдѣлаться отъ представленія о ней, какъ о нѣкоторомъ *реальномъ* состояніи нашего я,—всего болѣе она пугаетъ насъ призракомъ тѣхъ грозныхъ сновидѣній, который предносился Гамлету, когда онъ размышлялъ о самоубійствѣ. Иначе для этого величайшаго изъ земныхъ ужасовъ нѣтъ никакого логическаго основанія. Эпикурейцы говорили: когда есть человѣкъ, нѣтъ смерти; а есть смерть, нѣтъ человѣка; они никогда не встрѣчаются. И развѣ, за это сознание абсолютнаго небытія смерти для насъ, не лучше пожертвовать весьма гадательными надеждами на загробныя награды? Оттого настоящіе эгоисты рѣдко бываютъ людьми глубоко вѣрующими. А когда они начинаютъ совершать добро единственно изъ страха адскаго огня, изъ ихъ поступковъ ничего не получается, кромѣ ханжества, обыкновенно весьма непослѣдовательнаго. И тогда въ ихъ поведеніи очень трудно видѣть даже и подготовительную ступень къ истинной нравственности.

Только совсѣмъ въ другомъ отношеніи можно утверждать, что ученіе о безсмертіи души содержитъ въ себѣ [эгоистическій] мотивъ добрыхъ дѣйствій, [лишь оно одно способно доставить людямъ непоколебимое *эгоистическое* основаніе не быть эгоистами. Въ самомъ дѣлѣ, только при полномъ усвое-

ни истины о безсмертіи нашего духа безсмысліе эгоизма не только общее, но и для каждой отдѣльной личности становится до конца понятнымъ. Если вѣчная судьба лица согласуется съ его нравственною высотой, его сопринадлежностью органическому цѣлому духовнаго царства, его подчиненіемъ закону любви, лежащему въ основѣ творенія, — эгоизмъ есть безуміе и протіворѣчіе, даже съ чисто личной точки зрѣнія. Исключительное самоутвержденіе воли ведетъ къ противоположному себѣ, къ искаженію подлинной нормы бытія, — стало быть, къ неудовлетворенности и страданію. При такомъ взглядѣ истинное самоутвержденіе является лишь тамъ, гдѣ человекъ понялъ ложь граней, которыми онъ отдѣляетъ себя отъ остального міра, и ради которыхъ онъ видитъ въ немъ чуждую и враждебную себѣ силу.

Живымъ убѣжденіемъ въ безсмертіи этика можетъ пользоваться для упраздненія эгоизма его собственною природною мощью. Само собою дѣлается яснымъ, что выгоды эгоизма только мнимыя, что онѣ покупаются только цѣною извращенія нашего умопостигаемаго существа, а между тѣмъ въ немъ — корень нашей безконечной участи. И лишь при такомъ признаніи сверхчувственной дѣйствительности нашего духа нравственный законъ приобретаетъ настоящую *безусловность*.

Въ человекѣ соединяются и доброе и злое, и способность самоотверженной любви и сила эгоизма. Если этическому началу надлежитъ властвовать надъ всѣмъ человекомъ, оно должно покорять и любовь и эгоизмъ одинаково, хотя въ различныхъ отношеніяхъ, усиливая одно, подавляя другое. Лишь такой идеаль захватываетъ и наполняетъ сердце, который обращается не къ отдѣльнымъ свойствамъ и влеченіямъ души въ ихъ капризномъ разнообразіи, а говоритъ для всѣхъ нихъ съ одинаковымъ краснорѣчіемъ. И тогда онъ можетъ заставить одну потенцію въ насъ всецѣло покориться другой, и побудить эту другую въ безконечности конкретныхъ проявленій воплотить свое скрытое содержаніе. Историческая жизненность христіанскаго міросозерцанія въ томъ и заключается, что въ немъ не только даны

прекрасныя правила любви и самоотреченія, но указанъ и подлинный источникъ гибели духовной личности въ себя-любии и злобѣ.

Безъ эгоистическаго мотива въ этомъ смыслѣ совсѣмъ не обходится ни одна система морали. Это всего яснѣе видно на построенияхъ тѣхъ философовъ, которые горячо настаиваютъ на безотносительной пѣнѣ добра и на ея независимости отъ соображеній о человѣческой судьбѣ. Въ послѣднемъ результатѣ для обоснованія обязательности предписаній долга имъ приходится ссылаться на чувство самоудовлетворенія, которое человѣкъ испытываетъ, выполняя ихъ. Такимъ образомъ мотивъ нравственнаго дѣйствія полагается въ его чисто-субъективномъ впечатлѣніи, по отношенію къ которому безкорыстный характеръ поступковъ есть только средство. Между тѣмъ можно очень спорить, гдѣ эгоизма больше: въ такомъ сведеніи нравственнаго идеала къ наслажденію, которое онъ доставляетъ, или въ признаніи, что его объективное содержаніе предустановлено всѣмъ строемъ вещей, какъ цѣль разумнаго дѣйствія и условіе нормальнаго бытія?

При огромной практической важности идеи о вѣчности нашего умопостигаемаго существа, вопросъ объ ея *теоретическомъ* оправданіи получаетъ высокій интересъ. И вотъ когда обратимся къ возраженіямъ, противъ нея направленнымъ, мы замѣтимъ странное обстоятельство: тѣ самые аргументы, которымъ мы приписываемъ полную силу, когда дѣло идетъ о матеріальномъ мірѣ, выставляются неубѣдительно, темными, схоластическими, когда ихъ переносятъ на область духа. Къ одному и тому-же логическому приему, въ совершенно однородныхъ случаяхъ примѣненія, прикладываются двѣ разныя мѣры оцѣнки. Дѣйствительно, чѣмъ напримѣръ доказывается неуничтожаемость вещества, которая является основнымъ положеніемъ современнаго физическаго міросозерпанія? Совершенно очевидно, что эта истина не допускаетъ опытнаго обоснованія. Нѣтъ такихъ вѣсовъ, которыми можно было-бы безспорно показать, что ни одна малѣйшая частица вещества не исчезаетъ и не возникаетъ;

нѣтъ такихъ инструментовъ, которые были-бы способны обнаружить, что матерія всегда одна и та-же, что она не уничтожается и не появляется вновь, хотя-бы постоянно въ одномъ и томъ-же количествѣ. Даже въ отдѣльныхъ опытахъ ничего подобнаго доказано быть не можетъ. А между тѣмъ мы отдѣльными фактами не ограничиваемся, мы распространяемъ истину о неистребимости вещества на безконечность пространства и времени: мы вполнѣ убѣждены, что оно никогда и нигдѣ не возникаетъ и не исчезаетъ. При кратковременности существованія человѣчества и при малой области земныхъ наблюдений, этого *никогда* и *нигдѣ*, разумѣется, никакой опытъ вмѣстить не можетъ. Что-жѣ заставляетъ насъ считать это свойство за нѣкоторую аксіому физики? Трудно спорить, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ соображеніями чисто-умозрительнаго порядка; къ этому заключенію неизбѣжно приходятъ всѣ мыслители, которые подвергали вопросъ серіозному анализу. Неуничтожимость матеріи есть выводъ изъ истины болѣе общей, изъ неуничтожимости *субстанціи вообще*. Немыслимость абсолютнаго ничтожества чего-нибудь реальнаго—вотъ его подлинный двигатель. *Сущее есть* и небытіе противорѣчитъ ему: таково самоочевидное, тавтологическое утвержденіе, отъ котораго отправлялись еще древніе элейскіе философы, когда они приступили съ умозрительнымъ обсужденіемъ къ понятію субстанціи. То, что имѣетъ бытіе самостоятельное, существенное, т.-е. то, что имъ обладаетъ, какъ своимъ, въ себѣ нося источникъ своихъ проявленій, что не есть лишь случайная форма дѣйствія силъ постороннихъ, того нельзя мыслить совсѣмъ исчезающимъ. Всякое дѣйствіе на него извнѣ будетъ вызывать въ немъ *реакцію*, и только черезъ эту реакцію оно и можетъ состояться; другими словами, всякое такое внѣшнее дѣйствіе логически предполагаетъ его реальность данною на все время своего продолженія. О веществѣ мы такъ и думаемъ,—мы знаемъ, что ни одинъ атомъ его не можетъ быть уничтоженъ, даже если для этой цѣли мы соберемъ безконечныя силы всей вселенной: на беско-

нечное давленіе онъ отвѣтитъ безконечнымъ сопротивленіемъ.

Это значить, что занимающій насъ вопросъ весь сводится къ слѣдующему: какъ мы должны судить о духѣ? Есть-ли онъ *субстанція*, т.-е. самостоятельный источникъ нѣкоторой своеобразной жизни, или только свойство физическаго организма, математически неизбѣжный результатъ сочетанія механическихъ процессовъ? Мы уже знаемъ, какая бьющая въ глаза несообразность заключается въ этомъ послѣднемъ предположеніи: изъ механическихъ основаній нельзя объяснить ни одного душевнаго акта; глубочайшая черта внутренней жизни духа состоитъ въ свободѣ творчества, для которой нѣтъ никакой аналогіи и никакого принципа толкованія въ механическихъ законахъ вещества. Если эти указанія были вѣрны, дѣло тѣмъ самымъ рѣшается: *духъ есть подлинная субстанція, даже субстанція коренная*, потому что, какъ мы видѣли недавно, творчество должно предшествовать установленію чисто-механическихъ отношеній. Итакъ, неистребимость должна быть такимъ-же свойствомъ духа, какъ и матеріи. Даже въ бытіи духовномъ мы обращаемся съ болѣе несомнѣнною реальностью: вещество, какъ его понимаетъ физика, все-таки есть лишь выводъ нашего разсудка къ объективнымъ причинамъ нашихъ чувственныхъ воспріятій; напротивъ, непосредственное содержаніе нашего сознанія, наша внутренняя субъективная дѣятельность переживается нами какъ абсолютный фактъ, никакихъ возраженій не допускающій.

Вопросъ можетъ идти лишь о томъ, какъ нужно представлять себѣ эту вѣчность духовной субстанціи? Должна ли она относиться только къ всемірной психической силѣ, разлитой вездѣ, которая непрерывно творчески рождаетъ внутреннюю жизнь индивидуальныхъ духовныхъ центровъ и дѣятельность которой эти центры лишь пассивно отражаютъ въ себѣ,—или сами индивидуальные центры сознанія обладаютъ своимъ независимымъ творчествомъ,—стало-быть, имѣютъ бытіе субстанціальное, и вѣчность должна и ихъ

касаться? Эта проблема безспорно принадлежит къ числу очень трудныхъ. Она можетъ-быть сдѣлается яснѣе для насъ, когда переставимъ вопросъ такъ: мыслимо-ли индивидуальное сознание, которое было-бы абсолютно пассивно? возможна-ли индивидуальная дѣятельность, которая являлась-бы только отраженіемъ прямыхъ вліяній мистическаго начала въ основѣ вселенной? На этотъ вопросъ мы уже отвѣтъ имѣли: *сознаніе* и *творчество* нераздѣльны между собою, потому что всякое проявленіе сознанія есть по существу актъ творческій. Личное сознание безъ личнаго творчества есть понятіе, которое само себѣ противорѣчитъ. Если вду-маемся въ послѣдствія этихъ положеній, мы поймемъ, что уничтожимость индивидуальной души—при вѣчности и суб-станціальности психической силы вообще, есть такая-же не-логичная вещь, какъ исчезновеніе отдѣльныхъ атомовъ, при общей неистребимости матеріи.

Возможно одно могущественное возраженіе противъ всякихъ подобныхъ заключеній: оно состоитъ въ отрицаніи са-мого понятія о субстанціи, какъ выражающаго объективную истину о предметахъ. Такъ поступилъ Кантъ, когда онъ всею силою своего генія обрушился на умозрительные вы-воды въ ученіи о природѣ души. По Канту, субстанція есть чисто-формальное понятіе разсудка, только нашъ субъек-тивный способъ объединять матеріаль наблюденія; объединяя явленія внѣшняго опыта въ одной общей концепціи, мы при-ходимъ къ понятію матеріи; объединяя явленія опыта вну-тренняго, мы получаемъ идею о душѣ; такія общающіе акты нашего ума необходимы, но они имѣютъ чисто-субъек-тивное значеніе, и въ мірѣ, лежащемъ за предѣлами нашего сознанія, имъ ничего не соотвѣтствуетъ. Исходя изъ этого убѣжденія, Кантъ провозглашаетъ всю рациональную психологію за рядъ невольныхъ логическихъ ошибокъ. И на него до сихъ поръ часто опираются, утверждая, что умозрительное ученіе о душѣ имъ убито разъ навсегда. Но, удивительнымъ образомъ, не замѣчаютъ при этомъ, что тогда имъ прежде всего убита объективная физика, т.-е. знаніе о *реальномъ*

веществѣ. Вся мысль Канта въ томъ, что *субстанцій* (т.-е. вещей, существъ) никакихъ нѣтъ или по крайней мѣрѣ мы ничего не можемъ о нихъ предположить, весь познаваемый міръ есть только наше представление. Это заключеніе для реализма, конечно, опасно, чѣмъ для всякой другой философской теоріи. Тогда вся дѣйствительность находится въ нашемъ сознаниіи и никакой другой не существуетъ; духъ есть единственный носитель извѣстнаго намъ міра. Тогда можно и не прибѣгать къ термину „субстанція“ и все-таки видѣть, какъ трудно въ такомъ случаѣ мыслить *уничтоженіе* сознания. Если въ немъ обосновано бытіе природы, то возникновеніе и исчезновеніе сознания обозначаютъ появленіе и уничтоженіе всей вселенной. До чего трудно что-нибудь подобное принять, доказываетъ тотъ фактъ, что и самъ Кантъ, и его вѣрные послѣдователи въ идеализмѣ (наприм. Фихте и Шопенгауэръ) въ окончательномъ результатѣ должны были признать вѣчность духовнаго начала.

Что касается до тѣхъ возраженій, по которымъ ученіе о самобытности психической силы искажаетъ человѣческую природу, разсѣкая ее на-двое, что оно противорѣчитъ физиологическимъ даннымъ и т. д.,—по поводу ихъ можно слѣдовать одно общее замѣчаніе. Во всѣхъ нихъ сказывается слѣдующее недоразумѣніе: то, что дѣйствительно открываетъ природа, въ нихъ признается абстрактною выдумкою, а то, что на самомъ дѣлѣ есть только шаткая гипотеза, оцѣнивается какъ непосредственное показаніе природы. Различіе внутренняго и внѣшняго, психическихъ и физическихъ явленій въ насъ — есть первое, что усваиваетъ себѣ сознание уже на самыхъ элементарныхъ ступеняхъ развитія. А на немъ основывается наше противоположеніе между нашимъ *я* и тѣмъ, что не есть оно, которое и приводитъ къ различію души и тѣла. Напротивъ теорія механическаго монизма человѣческаго существа есть очень позднее и очень темное изобрѣтеніе философовъ. Никто не станетъ отрицать тѣсной зависимости жизни души отъ жизни организма, да никогда ея въ принципѣ и не отрицали. Но не слѣдуетъ отвер-

гать и ту самоочевидную логическую истину, что взаимная зависимость двухъ рядовъ явленій никакъ еще не обозначаетъ ихъ тождества или непремѣннаго происхожденія одного отъ другого. Когда два вещества вступаютъ въ химическое соединеніе, они образуютъ нѣчто новое, ихъ отдѣльныя проявленія уже незамѣтны, они совершенно сливаются въ общемъ дѣйствіи; вытекаетъ-ли изъ этого, что когда мы ихъ раздѣлимъ, одно изъ нихъ должно исчезнуть? Пока для выраженія отношеній между феноменами психическими и физиологическими мы можемъ прилагать лишь понятіе зависимости (притомъ *взаимной*),—всякій выводъ къ разрушимости духовной субстанции представляетъ явное злоупотребленіе разума.

Такимъ образомъ и вопросъ о безсмертіи духовнаго начала въ насъ, какъ и другіе теоретическіе вопросы, нами до сихъ поръ разсмотрѣнные, привсей его несомнѣнной непопулярности, не находится еще въ такомъ безнадежномъ положеніи, какъ это принято утверждать обыкновенно. Но мы могли замѣтить и великія препятствія, которыя мѣшаютъ усвоенію идей, столь важныхъ для этики. Чтобъ онѣ вернулись на принадлежащее имъ мѣсто въ человѣческомъ пониманіи дѣйствительности, нужна не болѣе, не менѣе какъ радикальная перемѣна въ міросозерцаніи, въ наши дни побѣдившемъ всѣ противоположные взгляды. Эта перемѣна настанетъ-ли когда-нибудь? Въ натуралистическомъ реализмѣ заключается-ли послѣднее слово разумнаго знанія—или противорѣчія, въ немъ лежащія, указываютъ на неизбежность коренныхъ измѣненій въ его выводахъ? Что должно одолѣть въ будущемъ—пониманіе, все объясняющее изъ бессознательной тьмы стихійнаго автоматизма, или то, которое видитъ источникъ бытія въ духовной самодѣятельности вселенской основы?

На подобные вопросы каждый долженъ отвѣчать самъ, согласно съ своими убѣжденіями. Но кажется нельзя отрицать, что господство механическаго фатализма въ нравственной области ведетъ къ неиспѣлимому душевному разладу. Можетъ-быть этотъ разладъ имѣетъ роковое значеніе и человѣческій

родъ никогда надъ нимъ не возвысится въ будущемъ: объ этомъ можно думать, какъ угодно. Но, во всякомъ случаѣ, не въ эпохи такого разлада, какъ-бы долго онѣ ни тянулись, нравственное сознание можетъ найти свое законченное научное обоснованіе и строгое философское выраженіе. И то и другое достижимо лишь при такомъ міросозерцаніи, для котораго свобода воли, разумный нравственный міропорядокъ и вѣчность внутренняго существа человѣка перестанутъ быть пустыми словами.

Л. Лопатинъ.

Общій смыслъ искусства.

I.

Дерево прекрасно растущее въ природѣ и оно-же прекрасно написанное на полотнѣ производятъ однородное эстетическое впечатлѣніе, подлежатъ одинаковой эстетической оцѣнкѣ,—не даромъ и слово для ея выраженія употребляется въ обоихъ случаяхъ одно и то-же. Но если-бы все ограничивалось такою видимою, поверхностною однородностью, то можно было-бы спросить и дѣйствительно спрашивали: зачѣмъ это удвоеніе красоты? Не дѣтская-ли забава повторять на картинѣ то, что уже имѣетъ прекрасное существованіе въ природѣ? Обыкновенно на это отвѣчаютъ (наприм. Тэнъ въ своей *Philosophie de l'art*), что искусство воспроизводитъ не самые предметы и явленія дѣйствительности, а только то, что видитъ въ нихъ художникъ, а истинный художникъ видитъ въ нихъ лишь ихъ *типическія*, характерныя черты; эстетическій элементъ природныхъ явленій, пройдя черезъ сознаніе и воображеніе художника, очищается отъ всѣхъ матеріальныхъ случайностей и такимъ образомъ усиливается, выступаетъ ярче; красота, разлитая въ природѣ, въ ея формахъ и краскахъ, на картинѣ является сосредоточенною, сгущен-

ною, подчеркнутую. Этимъ объясненіемъ нельзя окончательно удовлетвориться уже по тому одному, что къ цѣлымъ важнымъ отраслямъ искусства оно вовсе непримѣнимо. Какія явленія природы подчеркнуты на примѣръ въ сонатахъ Бетховена?—Очевидно, эстетическая связь искусства и природы гораздо глубже и значительнѣе. По истинѣ она состоитъ не въ повтореніи, а въ продолженіи того художественнаго дѣла, которое начато природой,—въ дальнѣйшемъ и болѣе полномъ разрѣшеніи той-же эстетической задачи.

Результатъ природнаго процесса есть человѣкъ въ двоякомъ смыслѣ: во первыхъ какъ самое прекрасное *), а во вторыхъ какъ самое сознательное природное существо. Въ этомъ послѣднемъ качествѣ человѣкъ *самъ* становится изъ результата *дѣятелемъ* мірового процесса и тѣмъ совершеннѣе соотвѣтствуетъ его идеальной цѣли—полному взаимному проникновенію и свободной солидарности духовныхъ и матеріальныхъ, идеальныхъ и реальныхъ, субъективныхъ и объективныхъ факторовъ и элементовъ вселенной. Но почему-же, могутъ спросить, весь міровой процессъ, начатый природой и продолжаемый человѣкомъ, представляется намъ именно съ эстетической стороны, какъ разрѣшеніе какой-то художественной задачи? Не лучше-ли признать за его цѣль осуществленіе правды и добра, торжество верховнаго разума и воли? Если въ отвѣтъ на это мы напомнимъ, что красота есть только воплощеніе въ чувственныхъ формахъ того самаго идеальнаго содержанія, которое до такого воплощенія называется добромъ и истиною, то это вызываетъ новое возраженіе. Добро и истина, скажетъ строгій моралистъ, не нуждаются въ эстетическомъ воплощеніи. Дѣлать добро и знать истину—вотъ все что нужно.

*) Разумѣю здѣсь красоту въ смыслѣ общемъ и объективномъ, именно что наружность. Человѣка способна выражать болѣе совершенное (болѣе идеальное) внутреннее содержаніе, чѣмъ какое можетъ быть выражено другими животными.

Въ отвѣтъ на это возраженіе допустимъ, что добро осуществлено—не въ чьей-нибудь личной жизни только, но въ жизни цѣлаго общества, осуществленъ идеальный общественный строй, царствуетъ полная солидарность, всеобщее братство. Непроницаемость эгоизма упразднена; всѣ находятъ себя въ каждомъ и каждый во всѣхъ другихъ. Но если эта всеобщая взаимно-проницаемость, въ которой сущность нравственного добра, останавливается передъ матеріальной природой, если духовное начало, побѣдивши непроницаемость человѣческаго психическаго эгоизма, не можетъ преодолѣть непроницаемость вещества, эгоизмъ физическій, то значить эта сила добра или любви не довольно сильна, значить это нравственное начало не можетъ быть осуществлено до конца и вполнѣ оправдано. Тогда является вопросъ: если темная сила матеріальнаго бытія окончательно торжествуетъ, если она неодолима для добраго начала, то не въ ней-ли подлинная истина всего существующаго, не есть-ли то, что мы называемъ добромъ, только субъективный призракъ? И въ самомъ дѣлѣ, можно-ли говорить о торжествѣ добра, когда на самыхъ идеальныхъ нравственныхъ началахъ устроенное общество можетъ сейчасъ-же погибнуть вслѣдствіе какого-нибудь геологическаго или астрономическаго переворота? Безусловное отчужденіе нравственнаго начала отъ матеріальнаго бытія пагубно никакъ не для послѣдняго, а для перваго. Самое существованіе нравственнаго порядка въ мірѣ предполагаетъ связь его съ порядкомъ матеріальнымъ, нѣкоторую координацію между ними. Но если такъ, то не слѣдуетъ-ли искать этой связи помимо всякой эстетики въ прямомъ владычествѣ разума человѣческаго надъ слѣпыми силами природы, въ безусловномъ господствѣ духа надъ веществомъ? Повидимому уже слѣдано нѣсколько важныхъ шаговъ къ этой глѣ; когда она будетъ достигнута, когда, благодаря успѣхамъ прикладныхъ наукъ, мы побѣдимъ, какъ думаютъ иные оптимисты, не только пространство и время, но и самую смерть, тогда существованіе нравственной жизни въ мірѣ

(на основѣ матеріальной) будетъ окончательно обезпечено, безъ всякаго однако отношенія къ эстетическому интересу, такъ что и тогда останется въ силѣ заявленіе, что *добро не нуждается въ красотѣ*. Но будетъ-ли въ такомъ случаѣ *полно* само добро? Вѣдь оно состоитъ не въ торжествѣ одного надъ другимъ, а въ солидарности всѣхъ. А могутъ-ли изъ числа этихъ *всѣхъ* быть исключены существа и дѣятели природнаго міра? Значитъ и на нихъ нельзя смотрѣть только какъ на средства или орудія человѣческаго существованія, значитъ и они должны входить какъ положительный элементъ въ идеальный строй нашей жизни. Если нравственный порядокъ для своей *прочности* долженъ опираться на матеріальную природу какъ на среду и средство своего существованія, то для своей *полноты* и совершенства онъ долженъ включать въ себя матеріальную основу бытія какъ самостоятельную часть этического дѣйствія, которое здѣсь превращается въ эстетическое, ибо вещественное бытіе можетъ быть введено въ нравственный порядокъ только чрезъ свое просвѣтленіе, одухотвореніе, т.-е. только въ формѣ красоты. Итакъ, красота нужна для исполненія добра въ матеріальномъ мірѣ, ибо только ею просвѣтляется и укрощается недобрая тьма этого міра.*).

Но не совершенно-ли уже помимо насъ это дѣло всемірнаго просвѣтленія? Природная красота уже облекла міръ своимъ лучезарнымъ покрываломъ, безобразный хаосъ бессильно шевелится подъ стройнымъ образомъ космоса и не можетъ сбросить его съ себя ни въ безпредѣльномъ просторѣ небесныхъ свѣтилъ, ни въ тѣсномъ кругѣ земныхъ организмовъ. Не должно-ли наше искусство заботиться только о томъ, чтобы облечь въ красоту одни человѣческія отношенія, воплотить въ осязательныхъ образахъ истинный смыслъ человѣческой жизни? Но въ природѣ темныя силы только побѣждены, а не убѣждены всемірнымъ смысломъ, самая

*) О красотѣ какъ идеальной причинѣ существованія матеріи см. въ моихъ статьяхъ о „цѣльномъ знаніи“ (Журн. Мин. Нар. Просв. 1877 и 1878 гг.).

эта побѣда есть поверхностная и неполная, и красота природы есть именно только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преобразование этой жизни. Поэтому-то человекъ съ его разумнымъ сознаниемъ долженъ быть не только цѣлью природнаго процесса, но и средствомъ для обратнаго, болѣе глубокаго и полнаго воздѣйствія на природу со стороны идеальнаго начала. Мы знаемъ, что реализація этого начала уже въ самой природѣ имѣетъ различныя степени глубины, причемъ всякому углубленію положительной стороны соотвѣтствуетъ и углубленіе, внутреннее усиленіе отрицательной. Если въ неорганическомъ веществѣ дурное начало дѣйствуетъ только какъ тяжесть и косность, то въ мірѣ органическомъ оно проявляется уже какъ смерть и разложеніе (причемъ и тутъ безобразіе не такъ явно торжествуетъ въ разрушеніи растений, какъ въ смерти и разложеніи животныхъ, и между ними у высшихъ болѣе чѣмъ у низшихъ), а въ человекѣ оно кромѣ болѣе сложнаго и усиленнаго своего проявленія съ физической стороны, выражаетъ еще и свою глубочайшую сущность, какъ нравственное зло. Но тутъ-же и возможность окончательнаго надъ нимъ торжества и совершеннаго воплощенія этого торжества въ красотѣ нетлѣнной и вѣчной.

Весьма распространенъ нынѣ возобновленный старый взглядъ, отождествляющій нравственное зло съ темною безсознательною жизнью физической (плотскою), а нравственное добро—съ разумнымъ свѣтомъ сознанія, развивающимся въ человекѣ. Что свѣтъ разума самъ по себѣ добро, это несомнѣнно; но нельзя назвать зломъ и свѣтъ физическій. Значеніе того и другого въ ихъ соотвѣтственныхъ сферахъ одинаково. Въ свѣтѣ физическомъ *) всемірная идея (положи-

*) Само собою разумѣется, что я говорю здѣсь о свѣтѣ не въ смыслѣ зрительныхъ ощущеній у человека и животныхъ, а въ смыслѣ движенія невѣсомой среды, связывающей между собою матеріальныя тѣла, отъ чего зависитъ ихъ объективное бытіе другъ для друга независимо отъ нашихъ субъективныхъ ощущеній. Слово *свѣтъ* употребляется для краткости, такъ какъ сюда-же относятся и прочія динамическія явленія: теплота, электричество и т. д. При томъ намъ нѣтъ здѣсь дѣла до тѣхъ или другихъ гипотезъ физической на-

тельное всеединство, жизнь всѣхъ другъ для друга въ одномъ) реализуется только отраженно: всѣ предметы и явленія получаютъ возможность быть другъ для друга (открываются другъ другу) во взаимныхъ отраженіяхъ чрезъ общую невѣсомую среду. Подобнымъ образомъ въ разумѣ отражается все существующее посредствомъ общихъ отвлеченныхъ понятій, которыя не передаютъ внутренняго бытія вещей, а только ихъ поверхностныя логическія схемы. Следовательно въ разумномъ познаніи мы находимъ только отраженіе всемірной идеи, а не дѣйствительное присутствіе ея въ познающемъ и познаваемомъ. Для своей настоящей реализаціи добро и истина должны стать творческою силою въ субъектѣ, преобразующею, а не отражающею только дѣйствительность. Какъ въ мірѣ физическомъ свѣтъ превращается въ жизнь, становится организующимъ началомъ растений и животныхъ, чтобы не отражаться только отъ тѣла, но воплощаться въ нихъ, такъ и свѣтъ разума не можетъ ограничиться однимъ познаніемъ, а долженъ сознанный смыслъ жизни художественно воплощать въ новой, болѣе ему соотвѣтствующей дѣйствительности. Разумѣется, прежде чѣмъ это дѣлать, прежде чѣмъ творить въ красотѣ, или претворять неидеальную дѣйствительность въ идеальную, нужно знать различіе между ними,— знать не только въ отвлеченной рефлексіи, но прежде всего въ непосредственномъ чувствѣ, присушемъ художнику.

II.

Различіе между идеальнымъ, т.-е. достойнымъ, должнымъ бытіемъ и бытіемъ недолжнымъ или недостойнымъ, зависитъ вообще отъ того или иного отношенія частныхъ элементовъ міра другъ къ другу и къ цѣлому. Когда во первыхъ частные элементы не исключаютъ другъ друга, а напротивъ взаимно полагаютъ себя одинъ въ другомъ, солидарны между собою;

уки: для насъ достаточно несомнѣннаго фактическаго различія между признаками упомянутыхъ явленій и признаками вѣсмага вещества.

когда, во вторыхъ, они не исключаютъ цѣлаго, а утверждаютъ свое частное бытіе на единой всеобщей основѣ; когда наконецъ, въ третьихъ, эта всеединая основа или абсолютное начало не подавляетъ и не поглощаетъ частныхъ элементовъ, а, раскрывая себя въ нихъ, даетъ имъ полный просторъ въ себѣ, тогда такое бытіе есть идеальное или достойное, — то, что должно быть. Оно и есть само по себѣ *), но для насъ оно является не какъ данная дѣйствительность, а какъ идеальнѣйшій лишь отчасти осуществленный и осуществляемый; въ этомъ смыслѣ онъ становится окончательною цѣлью и безусловною нормою нашихъ жизненныхъ дѣятельностей: къ нему стремится воля, какъ къ своему высшему благу; имъ опредѣляется мышленіе какъ абсолютною истинною, онъ-же частію ощущается, частію угадывается нашими чувствами и воображеніемъ, какъ красота **). Между этими положительными идеальными опредѣленіями достойнаго бытія находится такое-же существенное тождество, какъ и между соответствующими имъ отрицательными началами. Всякое зло можетъ быть сведено къ нарушенію взаимной солидарности и равновѣсія частей и цѣлаго; и къ тому-же въ сущности сводится всякая ложь и всякое безобразіе. Когда частный или единичный элементъ утверждаетъ себя въ своей особности, стремясь исключить или подавить чужое бытіе, когда частные или единичные элементы порознь или вмѣстѣ хотятъ стать на мѣсто цѣлаго, исключаютъ и отрицаютъ его самостоятельное единство, а чрезъ то и общую связь между собою, и когда, наоборотъ, во имя единства тѣснится и упраздняется свобода частнаго бытія, — все это: и исключительное самоутвержденіе (эгоизмъ), и анархическій партикуляризмъ,

*) Обоснованіе этого утвержденія принадлежитъ къ области метафизики, а не эстетики.

**) Различные мыслители съ совершенно различныхъ сторонъ приходятъ къ мысли о существенномъ тождествѣ добра и красоты и о нравственной задачѣ искусства. Своеобразное и талантливое выраженіе этой мысли находится у недавно умершаго французскаго писателя Гюйо въ сочиненіи *De l'art au point de vue sociologique*. Взглядъ Гюйо изложенъ г. Гольцевымъ въ его книжкѣ объ искусствѣ, другія статьи которой также заслуживаютъ вниманія.

и деспотическое объединеніе мы должны признать *ложь*. Но то-же самое, перенесенное изъ практической сферы въ теоретическую, есть *ложь*. Ложью называемъ мы такую мысль, которая беретъ исключительно одну какую-нибудь изъ частныхъ сторонъ бытія и во имя ея отрицаетъ всѣ прочія; ложью называемъ мы и такое умственное состояніе, которое даетъ мѣсто лишь неопредѣленной совокупности частныхъ эмпирическихъ положеній, отрицая общій смыслъ или разумное единство вселенной; наконецъ, ложью должны мы признать отвлеченный монизмъ или пантеизмъ, отрицающій всякое частное существованіе во имя принципа безусловнаго единства *). И тѣ-же самыя существенныя признаки, которыми опредѣляется зло въ сферѣ нравственной и ложь въ сферѣ умственной, они-же опредѣляютъ безобразіе въ сферѣ эстетической. Все то безобразно, въ чемъ одна часть безмѣрно разрастается и преобладаетъ надъ другими **), въ чемъ нѣтъ единства и цѣльности и, наконецъ, въ чемъ нѣтъ свободнаго разнообразія. Анархическая множественность такъ-же противна добру, истинѣ и красотѣ какъ и мертвое подавляющее единство: попытка реализовать это послѣднее для чувствъ сводится къ представленію безконечной пустоты, лишенной всякихъ особенныхъ и опредѣленныхъ образовъ бытія, т.-е. къ чистому безобразію.

Достойное, идеальное бытіе требуетъ одинаковаго простора для цѣлаго и для частей,—слѣдовательно, это не есть свобода отъ особенностей, а только отъ ихъ исключительности. Полнота этой свободы требуетъ, чтобы всѣ частныя элементы находили себя другъ въ другѣ и въ цѣломъ, каждое полагало себя въ другомъ и другое въ себѣ, ощущало въ своей частности единство цѣлаго и въ цѣломъ свою частность,—однимъ словомъ, абсолютная солидарность всего существующаго, Богъ все во всѣхъ.

*) Ложность этого принципа въ такомъ его примѣненіи ясно обнаруживается изъ внутренняго противорѣчія, въ которое онъ при этомъ впадаетъ, ибо становясь *исключительнымъ*, единство перестаетъ быть *безусловнымъ*.

**) См. примѣры этого въ статьѣ «Красота въ природѣ».

Полное чувственное осуществленіе этой всеобщей солидарности или положительнаго всеединства—совершенная красота не какъ отраженіе только идеи отъ матеріи, а дѣйствительное ея присутствіе въ матеріи,—предполагаетъ прежде всего глубочайшее и тѣснѣйшее взаимодѣйствіе между внутреннимъ или духовнымъ и внѣшнимъ или вещественнымъ бытіемъ. Это есть основное собственно-эстетическое требованіе, здѣсь специфическое отличіе красоты отъ двухъ другихъ аспектовъ абсолютной идеи. Идеальное содержаніе, остающееся только внутреннею принадлежностью духа, его воли и мысли, лишено красоты, а отсутствіе красоты есть безсиліе идеи. Въ самомъ дѣлѣ, пока духъ неспособенъ дать своему внутреннему содержанію непосредственнаго внѣшняго выраженія, воплотиться въ матеріальномъ явленіи, и пока, съ другой стороны, вещество неспособно къ воспріятію идеальнаго дѣйствія духа, неспособно проникнуться имъ, претвориться или пресуществиться въ него, до тѣхъ поръ, значить, между этими главными областями бытія нѣтъ солидарности, а это значить, что у самой идеи, которая именно и есть совершенная солидарность всего существующаго, нѣтъ еще здѣсь, въ этомъ ея явленіи, достаточно силы для окончательнаго осуществленія или исполненія ея сущности. Абстрактный, неспособный къ творческому воплощенію духъ и бездушное, не способное къ одухотворенію вещество—оба несообразны съ идеальнымъ или достойнымъ бытіемъ и оба носятъ на себѣ явный признакъ своего недостойнства въ томъ, что ни тотъ, ни другой не могутъ быть прекрасными. Для полноты этого послѣдняго качества требуются такимъ образомъ: 1) непосредственная матеріализація духовной сущности и 2) всецѣлое одухотвореніе матеріальнаго явленія, какъ собственной неотдѣлимой формы идеальнаго содержанія. Къ этому двоякому условію необходимо присоединяется или, лучше сказать, прямо изъ него вытекаетъ, третье: при непосредственномъ и нераздѣльномъ соединеніи въ красотѣ духовнаго содержанія съ чувственнымъ выраженіемъ, при

ихъ полномъ взаимномъ проникновеніи матеріальное явленіе, дѣйствительно ставшее прекраснымъ, т.-е. дѣйствительно воплотившее въ себѣ идею, должно стать такимъ-же пребывающимъ и безсмертнымъ, какъ сама идея. По гегельянской эстетикѣ красота есть воплощеніе универсальной и вѣчной идеи въ частныхъ и преходящихъ явленіяхъ, причеиъ они такъ и остаются преходящими, исчезаютъ, какъ отдѣльныя волны въ потокѣ матеріальнаго процесса, лишь на минуту отражая сіяніе вѣчной идеи. Но это возможно только при безразличномъ, равнодушномъ отношеніи между духовнымъ началомъ и матеріальнымъ явленіемъ. Подлинная-же и совершенная красота, выражая полную солидарность и взаимное проникновеніе этихъ двухъ элементовъ, необходимо должна дѣлать одинъ изъ нихъ (матеріальный) дѣйствительно причастнымъ безсмертію другого.

Обращаясь къ прекраснымъ явленіямъ физическаго міра, мы найдемъ, что они далеко не исполняютъ указанныхъ требованій или условій совершенной красоты. Впервыхъ, идеальное содержаніе въ природной красотѣ недостаточно прозрачно, оно не открываетъ здѣсь всей своей таинственной глубины, а обнаруживаетъ лишь свои общія очертанія, иллюстрируетъ такъ-сказать въ частныхъ конкретныхъ явленіяхъ самые элементарные признаки и опредѣленія абсолютной идеи. Такъ свѣтъ въ своихъ чувственныхъ качествахъ обнаруживаетъ всепроницаемость и невѣсомость идеальнаго начала; растенія своимъ видимымъ образомъ про-являютъ экспансивность жизненной идеи и общее стремленіе земной души къ высшимъ формамъ бытія; красивыя животныя выражаютъ интенсивность жизненныхъ мотивовъ, объединенныхъ въ сложномъ цѣломъ и уравновѣженныхъ настолько, чтобы допускать свободную игру жизненныхъ силъ, и т. д. Во всемъ этомъ несомнѣнно воплощается идея, но лишь самымъ общимъ и поверхностнымъ образомъ, съ внѣшней своей стороны. Этой поверхностной матеріализации идеальнаго начала въ природной красотѣ соотвѣтствуетъ здѣсь столь-же поверхностное одухотвореніе ма-

теріи, откуда возможность кажущагося противорѣчія формы съ содержаніемъ: типически злой звѣрь можетъ быть весьма красивымъ (противорѣчіе здѣсь только кажущееся, именно потому, что природная красота по своему поверхностному характеру вообще не способна выражать идею жизни въ ея внутреннемъ, нравственномъ качествѣ, а лишь въ ея внѣшнихъ физическихъ принадлежностяхъ, каковы—сила, быстрота, свобода движенія и т. п.). Съ этимъ-же связано и третье существенное несовершенство природной красоты: такъ какъ она лишь снаружи и вообще прикрываетъ безобразіе матеріальнаго бытія, а не проникаетъ его внутренно и всецѣло (во всѣхъ частяхъ), то и сохраняется эта красота неизмѣнною и вѣковѣчною лишь *вообще*, въ своихъ общихъ образахъ — родахъ и видахъ, каждое-же отдѣльное прекрасное явленіе и существо въ своей собственной жизни остается подъ властью матеріальнаго процесса, который сначала прорываетъ его прекрасную форму, а потомъ и совсѣмъ его разрушаетъ. Съ точки зрѣнія натурализма эта непечность всѣхъ индивидуальныхъ явленій красоты есть роковой неизбѣжный законъ. Но чтобы примириться хоть-бы только теоретически съ этимъ торжествомъ всеразрушающаго матеріальнаго процесса, должно признать (какъ и дѣлаютъ послѣдовательные умы этого направленія) красоту и вообще все идеальное въ мірѣ за субъективную иллюзію человѣческаго воображенія. Но мы знаемъ, что красота имѣетъ объективное значеніе, что она дѣйствуетъ внѣ человѣческаго міра, что сама природа не равнодушна къ красотѣ. А въ такомъ случаѣ, если ей не удастся осуществить совершенную красоту въ области физической жизни, то не даромъ-же она путемъ великихъ трудовъ и усилій, страшныхъ катастрофъ и безобразныхъ, но необходимыхъ для окончательной цѣли порожденій, поднялась изъ этой низшей области въ сферу сознательной жизни человѣческой. Задача неисполнимая средствами физической жизни должна быть исполнена средствами человѣческаго творчества.

Отсюда тройкая задача искусства вообще: 1) прямая объективация тѣхъ глубочайшихъ внутреннихъ опредѣленій и качествъ живой идеи, которыя не могутъ быть выражены природой; 2) одухотвореніе природной красоты и чрезъ это 3) увѣковѣченіе ея индивидуальныхъ явленій. Это есть превращеніе физической жизни въ духовную, т.-е. въ такую, которая, во первыхъ, имѣетъ сама въ себѣ свое слово, или откровеніе, способна непосредственно выражаться во-внѣ; которая, во вторыхъ, способна внутренне преобразовать, одухотворять матерію или истинно въ ней воплощаться, и которая, въ третьихъ, свободна отъ власти матеріальнаго процесса и потому пребываетъ вѣчно. Совершенное воплощеніе этой духовной полноты въ нашей дѣйствительности, осуществленіе въ ней абсолютной красоты или созданіе вселенскаго духовнаго организма есть высшая задача искусства. Ясно, что исполненіе этой задачи должно совпасть съ концомъ всего мірового процесса. Пока исторія еще продолжается, мы можемъ имѣть только частныя и отрывочныя *предваренія* (антиципаціи) совершенной красоты; существующія нынѣ искусства, въ величайшихъ своихъ произведеніяхъ схватывая проблески вѣчной красоты въ нашей текущей дѣйствительности и продолжая ихъ далѣе, предваряютъ, даютъ предощущать нездѣшную, грядущую для насъ дѣйствительность и служатъ такимъ образомъ переходомъ и связующимъ звеномъ между красотой природы и красотой будущей жизни. Понимаемое такимъ образомъ искусство перестаетъ быть пустою забавою и становится дѣломъ важнымъ и назидательнымъ, но отнюдь не въ смыслѣ дидактической проповѣди, а лишь въ смыслѣ вдохновеннаго *пророчества*. Что такое высокое значеніе искусства не есть произвольное требованіе, явствуетъ изъ той неразрывной связи, которая нѣкогда дѣйствительно существовала между искусствомъ и религіею. Эту первоначальную нераздѣльность религіознаго и художественнаго дѣла мы не считаемъ конечно за идеаль. Истинная, полная красота требуетъ бдльшаго простора для человѣческаго элемента и предпо-

дагаетъ болѣе высокое и сложное развитие соціальной жизни, нежели какое могло быть достигнуто въ первобытной культурѣ. На современное отчужденіе между религіей и искусствомъ мы смотримъ какъ на переходъ отъ ихъ древней слитности къ будущему свободному синтезу. Вѣдь и та совершенная жизнь, предваренія которой мы находимъ въ истинномъ художествѣ, основана будетъ не на поглощеніи человѣческаго элемента божественнымъ, а на ихъ свободномъ взаимодействіи.

Теперь мы можемъ дать общее опредѣленіе дѣйствительнаго искусства по существу: *всякое оцщутительное изображеніе какого-бы то ни было предмета и явленія съ точки зрѣнія его окончательнаго состоянія, или въ свѣтъ будущаго міра, есть художественное произведеніе.*

III.

Эти предваренія совершенной красоты въ человѣческомъ искусствѣ бываютъ трехъ родовъ: 1) *прямыя или мащическія*, когда глубочайшія внутреннія состоянія, связывающія насъ съ подлинною сущностью вещей и съ нездѣшнимъ міромъ (или если угодно съ бытіемъ *an sich* всего существующаго), прорываясь сквозь всякія условности и матеріальныя ограниченія, находятъ себѣ прямое и полное выраженіе въ прекрасныхъ звукахъ и словахъ (музыка и отчасти чистая лирика *); 2) *косвенныя, чрезъ усиленіе* (потенцированіе) данной красоты, когда внутренній существенный и вѣчный смыслъ жизни, скрытый въ частныхъ и случайныхъ явленіяхъ природнаго и человѣческаго міра и лишь смутно и недостаточно выраженный въ ихъ естественной красотѣ, открывается и уясняется художникомъ чрезъ воспроизведеніе этихъ явле-

*) Разумѣю такія лирическія стихотворенія (а также лирическія мѣста въ нѣкоторыхъ поэмахъ и драмахъ), эстетическое впечатлѣніе которыхъ не исчерпывается тѣми мыслями и образами, изъ которыхъ состоитъ ихъ *словесное* содержаніе. Вѣроятно на это намекалъ Лермонтовъ въ извѣстныхъ стихахъ:

Есть звуки—значенье
Темно, иль ничтожно,
Но имъ безъ волненья
Внимать невозможно.

ній въ сосредоточенномъ, очищенномъ, идеализованномъ видѣ: такъ архитектура воспроизводитъ въ идеализованномъ видѣ извѣстныя правильныя формы природныхъ тѣлъ и выражаетъ побѣду этихъ идеальныхъ формъ надъ основнымъ анти-идеальнымъ свойствомъ вещества—тяжестью; классическая скульптура, идеализуя красоту человѣческой формы и строго соблюдая тонкую, но точную лицію, отдѣляющую тѣлесную красоту отъ плотской, предваряетъ въ изображеніи ту духовную тѣлесность, которая нѣкогда откроется намъ въ живой дѣйствительности; пейзажная живопись (и отчасти лирическая поэзія) воспроизводитъ въ сосредоточенномъ видѣ идеальную сторону сложныхъ явленій внѣшней природы, очищая ихъ ото всѣхъ матеріальныхъ случайностей (даже отъ трехмѣрной протяженности), а живопись (и поэзія) религиозная есть идеализованное воспроизведеніе тѣхъ явленій изъ исторіи человѣчества, въ которыхъ заранѣе открывался высшій смыслъ нашей жизни. 3) Третій отрицательный родъ эстетическаго предваренія будущей совершенной дѣйствительности есть *косвенный*; *чрезъ отраженіе* идеала отъ несоотвѣтствующей ему среды, типически усиленной художникомъ для большей яркости отраженія. Несоотвѣтствіе между данною дѣйствительностью и идеаломъ или высшимъ смысломъ жизни можетъ быть различнаго рода: вопервыхъ, извѣстная человѣческая дѣйствительность *по-своему* совершенная и прекрасная (именно въ смыслѣ *природнаго* человѣка) не удовлетворяетъ однако тому абсолютному идеалу, для котораго предназначены *духовный* человѣкъ и человечество. Ахиллъ и Гекторъ, Пріамъ и Агамемнонь, Кришна, Арджуна и Рама—несомнѣнно прекрасны, но чѣмъ художественнѣе изображены они и ихъ дѣла, тѣмъ яснѣе, *въ окончательномъ результатѣ*, что не они настоящіе люди и что не ихъ подвиги составляютъ настоящее человѣческое дѣло. По всему вѣроятію, Гомеръ,—а авторы индійскихъ поэмъ навѣрное—не имѣли въ виду этой мысли, и мы должны называть героическій эпосъ безсознательнымъ и смутнымъ отраженіемъ абсолютнаго идеала отъ прекрасной, но не ад-

экватной ему человѣческой дѣйствительности, которая поэтому и обречена на гибель:

Будетъ нѣкогда день и погибнетъ священная Троя.
Съ нею погибнетъ Пріамъ и народъ кошеносца Пріама.

Новѣйшіе поэты, возвращаясь къ темамъ античнаго эпоса, сознательно и въ видѣ всеобщей истины выражаютъ ту идею, которая сама собою конкретно выступаетъ въ ихъ образцахъ. Таково „торжество побѣдителей“ Шиллера:

Все великое земное
Разлетается какъ дымъ:
Нынѣ жребій выпалъ Троѣ,
Завтра выпадетъ другимъ...

и еще яснѣе (какъ подчеркнутое впечатлѣніе) въ балладѣ Жуковского:

Отуманилася Ида,
Омрачился Иліонъ,
Спитъ во мракѣ станъ Атрида,
На равнинѣ битвы—сонъ и т. д.

Болѣе глубокія отношенія къ неосуществленному идеалу находимъ мы въ трагедіи, гдѣ сами изображаемые лица проникнуты сознаниемъ внутренняго противорѣчія между своею дѣйствительностью и тѣмъ, что должно быть. Комедія съ другой стороны усиливаетъ и углубляетъ чувство идеала тѣмъ, что, вопервыхъ, подчеркиваетъ ту сторону дѣйствительности, которая ни въ какомъ смыслѣ не можетъ быть названа прекрасною, а вовторыхъ—представляетъ лицъ, живущихъ этою дѣйствительностью, какъ вполне *довольныхъ* ею, чѣмъ усугубляется ихъ противорѣчье съ идеаломъ. Это *самодовольство*, а никакъ не внѣшнія свойства сюжета, составляетъ существенный признакъ комическаго въ отличіе отъ трагическаго элемента. Такъ, напримѣръ, Эдипъ, убившій своего отца и женившійся на своей матери, могъ-бы быть, несмотря на это, лицомъ высоко-комическимъ, еслибы онъ относился къ своимъ страннымъ приключеніямъ съ благодушнымъ *самодовольствомъ*, находя, что все случилось не-

чаянно и онъ ни въ чемъ не виновать, а потому и можетъ спокойно пользоваться доставшимся ему царствомъ *).

Опредѣляя комедию какъ отрицательное предвареніе жизненной красоты чрезъ типичное изображеніе анти-идеальной дѣйствительности *въ ея самодовольствѣ*, подъ этимъ самодовольствомъ мы разумѣемъ конечно никакъ не довольство того или другого дѣйствующаго лица тѣмъ или другимъ частнымъ положеніемъ, а лишь общее довольство цѣлымъ даннымъ строемъ жизни, вполнѣ раздѣляемое и тѣми дѣйствующими лицами, которыя чѣмъ-нибудь недовольны въ данную минуту. Такъ мольеровскіе герои конечно весьма недовольны, когда ихъ бьютъ палками, но они вполнѣ удовлетворяются тѣмъ порядкомъ вещей, при которомъ битье палками есть одна изъ основныхъ формъ общежитія. Подобнымъ образомъ, хотя Чацкій въ „Горѣ отъ ума“ и сильно негодуетъ на жизнь московскаго общества, но изъ его же рѣчей явствуетъ, что ояъ былъ-бы совершенно доволенъ этою жизнью, еслибы только Софья Павловна оказывала ему больше вниманія и еслибы гости Фамусова не слушали съ благоговѣніемъ французика изъ Бордо и не болтали-бы по-французски; поэтому, при всемъ своемъ недовольствѣ и даже отчаяніи, Чацкій оставался-бы лицомъ вполнѣ комическимъ еслибы только онъ вообще былъ живымъ лицомъ **). Иногда моральное негодованіе по поводу

*) Разумѣется, комизмъ былъ-бы возможенъ здѣсь именно потому, что преступленіе не было личнымъ намѣреннымъ дѣйствіемъ. *Сознательный* преступникъ, довольный самимъ собою и своими дѣлами, не трагиченъ, но отвратителенъ, а никакъ не комиченъ.

**) Въ литературной критикѣ уже было давно замѣчено (если не ошибаюсь, еще Бѣлинскимъ), что названіе „Горе отъ ума“ совсѣмъ не соотвѣтствуетъ содержанію комедіи, такъ какъ Чацкій никакого особеннаго ума не выказываетъ, а проявляетъ лишь пустое и мелочное озлобленіе, горе-же его происходитъ отъ совершенно внѣшняго и случайнаго обстоятельства. Самъ Грибоевъ могъ думать иначе, но отъ этого сущность дѣла нисколько не измѣняется. Изъ недавно напечатанныхъ біографическихъ данныхъ явствуетъ, что въ созданіи „Горе отъ ума“ болѣе дѣйствовало непосредственное вдохновеніе, нежели отчетливая работа мысли: Грибоевъ видѣлъ свою комедию во снѣ прежде, чѣмъ написалъ ее. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что всѣ прочія его

какой-нибудь подробности подчеркиваетъ довольство всею дурною дѣйствительностью, отчего комическое впечатлѣніе еще усиливается. Такъ въ „Свадьбѣ Кречинскаго“ яркій комизмъ одного монолога основанъ на томъ, что говорящее лице, пострадавшее за шулерство, находитъ совершенно нормальнымъ, что одни мошенничаютъ въ карточной игрѣ, а другіе ихъ за это бьютъ, но только возмущается чрезмѣрностью возмездія въ данномъ случаѣ.

Если, помимо указаннаго различія между эпическимъ, трагическимъ и комическимъ элементомъ *), мы раздѣлимъ всѣ человѣческіе типы, подлежащіе художественному воспроизведенію, на положительные и отрицательные (какъ это обыкновенно дѣлаютъ), то легко видѣть, что первые должны преобладать въ изобразительныхъ искусствахъ (скульптурѣ и живописи), а вторые—въ поэзіи. Ибо скульптура и живопись имѣютъ непосредственно дѣло съ тѣлесными формами, красота которыхъ уже реализована въ дѣйствительности, хотя и требуетъ еще усиленія, или идеализаціи; тогда какъ главный предметъ поэзіи есть нравственная и социальная жизнь человѣчества, безконечно далекая отъ осуществленія своего идеала. Для того, чтобы изваять прекрасное тѣло или написать прекрасное лицо, очевидно не нужно того пророческаго угадыванія и той прямо-творческой силы, которыя необходимы для поэтическаго изображенія совершеннаго человѣка **) или идеальнаго общества. Поэтому кромѣ религіозныхъ эпопей (которыя за немногими исключеніями заслуживаютъ одобренія только по

произведенія—выдуманная, а не видѣнная имъ—совершенно ничтожны, также какъ и въ самомъ „Горѣ отъ ума“ лицо главнаго героя—очевидно надуманное и потому совершенно безжизненное съ его намѣренно умными, а въ сущности вздорными рѣчами.

*) Въ области изобразительнаго искусства историческая живопись соответствуетъ эпосу и отчасти трагедіи, жанръ—комедіи, а портретная живопись, смотря по изображаемымъ лицамъ, можетъ имѣть и эпическое, и трагическое, и комическое значеніе.

**) Лицо Христа изображено поэтически только въ евангеліяхъ—очевидцами и лѣтописцами, а не художниками.

замыслу, а не по исполненію) самые великіе поэты воздерживались отъ изображенія прямо-идеальныхъ или положительныхъ типовъ. Таковыми у Шекспира являются или отшельники (въ „Ромео и Юліа“), или волшебники (въ „Буря“), а преимущественно женщины, и именно обладающія болѣе непосредственно-природной чистотой, нежели духовно-человѣческимъ нравственнымъ характеромъ. А Шиллеръ, имѣвшій слабость къ добродѣтельнымъ типамъ обоого пола, изображалъ ихъ сравнительно плохо.

Чтобы видѣть, что въ самыхъ великихъ произведеніяхъ поэзіи смыслъ духовной жизни реализуется только чрезъ *отраженіе* отъ неидеальной человѣческой дѣйствительности, возьмемъ гётевскаго Фауста. Положительный смыслъ этой лирико-эпической трагедіи открывается прямо только въ послѣдней сценѣ второй части и отвлеченно резюмируется въ заключительномъ хорѣ *Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss* etc. Но гдѣ-же прямая органическая связь между этимъ апофеозомъ и прочими частями трагедіи? Небесныя силы и „das ewig Weibliche“ являются сверху, слѣдовательно все-таки извнѣ, а не раскрываются изнутри самого содержанія. Идея послѣдней сцены присутствуетъ во всемъ „Фаустѣ“, но она лишь отражается отъ того, частію реального, частію фантастическаго дѣйствія, изъ котораго состоитъ сама трагедія. Подобно тому какъ лучъ свѣта играетъ въ алмазѣ къ удовольствію зрителя, но безъ всякаго измѣненія матеріальной основы камня, такъ и здѣсь духовный свѣтъ абсолютнаго идеала, преломленный воображеніемъ художника, озаряетъ темную человѣческую дѣйствительность, но нисколько не измѣняетъ ея сущности. Допустимъ, что поэтъ болѣе могучій, чѣмъ Гёте и Шекспиръ, представилъ намъ въ сложномъ поэтическомъ произведеніи художественное, т.-е. правдивое и конкретное, изображеніе истинно-духовной жизни,—той, которая должна быть, которая совершенно осуществляетъ абсолютный идеалъ,—все-таки и это чудо искусства, доселѣ не удавав-

шееся ни одному поэту*), было-бы среди настоящей дѣйствительности только великолѣпнымъ миражемъ въ безводной пустынѣ, раздражающимъ, а не утоляющимъ нашу духовную жажду. Совершенное искусство въ своей окончательной задачѣ должно воплотить абсолютный идеаль не въ одномъ воображеніи, а и въ самомъ дѣлѣ,—должно одухотворить, пресуществить нашу дѣйствительную жизнь. Если скажутъ, что такая задача выходитъ за предѣлы искусства, то спрашивается: кто установилъ эти предѣлы? Въ исторіи мы ихъ не находимъ; мы видимъ здѣсь искусство измѣняющееся,—въ процессѣ развитія. Отдѣльныя отрасли его достигаютъ возможнаго въ своемъ родѣ совершенства и болѣе не преуспѣваютъ; за то возникаютъ новыя. Всѣ, кажется, согласны въ томъ, что скульптура доведена до своего окончательнаго совершенства древними греками; едва-ли также можно ожидать дальнѣйшаго прогресса въ области героическаго эпоса и чистой трагедіи. Я позволяю себѣ идти далѣе и не нахожу особенно смѣлымъ утвержденіе, что какъ указанныя формы художества завершены еще древними, такъ ново-европейскіе народы уже исчерпали всѣ прочіе извѣстные намъ роды искусства, и если это послѣднее имѣетъ будущность, то въ совершенно новой сферѣ дѣйствія. Разумѣется, это будущее развитіе эстетическаго творчества зависитъ отъ общаго хода исторіи; ибо художество вообще есть область воплощенія идей, а не ихъ первоначальнаго зарожденія и роста.

Владиміръ Соловьевъ.

*) Въ третьей части „Божественной комедіи“ Данта рай изображенъ чертами быть-можетъ и вѣрными, но во всякомъ случаѣ не достаточно живыми и конкретными,—существенный недостатокъ, который не можетъ быть искупленъ и самыми благозвучными стихами.

Очерки изъ исторіи мысли.

(Статья вторая) *).

Въ первой статьѣ мы разсмотрѣли древне-философское представленіе *огня*, какъ стихіи, и старались показать, какимъ образомъ эта идея могла возникнуть изъ мифологическихъ и культовыхъ воззрѣній на огонь, восходящихъ въ глубокую индо-европейскую древность. Съ тѣмъ вмѣстѣ мы затронули вопросъ о происхожденіи философскаго понятія о *мирѣ*, какъ *цѣломъ*, о *космосѣ*, т.-е. порядкѣ, господствующемъ въ *мирѣ*, и указали культовую и «литургическую» основу этого понятія, равно какъ и его тѣсную связь съ древнимъ культомъ огня.

Въ настоящей статьѣ мы разсмотримъ другія стихіи (кромѣ огня) и остановимся на вопросѣ о происхожденіи понятія «*силы*».

Кромѣ огня, древняя философія принимаетъ еще три стихіи: *воду*, *воздухъ* и *землю*.

Мы остановимся сперва на первыхъ двухъ, послѣднюю-же отнесемъ подѣ конецъ статьи.

*) См. „Вопросы философіи и психологія“, кн. 2, стр. 159 и сл.

I.

Воззрѣніе на *воду*, какъ на стихію, было затронуто нами въ первой статьѣ. Мы указали тамъ на тѣсную связь культа «водъ» съ культомъ огня, на концепцію Огня—сына Водъ (Arâm-parât), наконецъ на воззрѣніе на воды небесныя и на *воду вообще—какъ на своего рода верховную и творческую стихію. Эта теософія «Водъ» была, какъ мы видѣли, развита довольно обстоятельно Индусами еще въ эпоху Ведъ. Но нѣтъ никакого сомнѣнія, что эти воззрѣнія на «воды» не были исключительной принадлежностью Индусовъ, что они были на-лицо еще въ эпоху нераздѣльнаго существованія индоевропейскихъ народовъ и представляютъ собою ихъ общее достояніе. Аналогичныя индійскимъ воззрѣнія на «воды» мы находимъ у Иранцевъ, въ Зендъ-Авестѣ, и у Грековъ—частью въ ихъ мифологіи и преимущественно въ ихъ древнѣйшей философіи. Мы видѣли, что Гераклитъ разсматривалъ *воду* какъ «первое превращеніе огня». Въ его системѣ, въ основу которой было положено ученіе объ огнѣ, какъ первичной стихіи, «вода» занимаетъ, если можно такъ выразиться, второе мѣсто. Напротивъ, у *Талеса* водѣ отведено первое мѣсто,—она разсматривается, какъ первичная и основная стихія всего сущаго. Это воззрѣніе можно было-бы сопоставить съ тѣми индійскими ученіями, слѣды которыхъ мы находимъ въ немногихъ философскихъ гимнахъ Ригъ-Веды,—въ мѣстахъ, гдѣ говорится, что въ началѣ мірозданія было Единое Верховное Существо и первобытныя воды, заключавшія въ себѣ всякій зародышъ (наприм. Rig-Veda, X, 121, ст. 7 и слѣд.).

Но сходство представляется въ данномъ случаѣ неполнымъ, потому что, судя по болѣе авторитетнымъ свидѣтельствамъ древнихъ (въ особенности—Аристотеля), *Талесъ* не имѣлъ еще представленія о Единомъ Верховномъ Существоѣ, творцѣ міра *), и училъ, что всѣ вещи возникли сами собою

*) Извѣстное показаніе Цицерона, что „Thales Milesius aquam dixit esse initium rerum, deum autem mentem, quae ex aqua cuncta fingeret“, признается невѣрнымъ, ибо стоитъ въ прямомъ противорѣчій съ показаніями Аристотеля.

изъ воды, въ которой заключались ихъ зародыши.—Вотъ какимъ образомъ Аристотель комментируетъ идею Фалеса:

«... Фалесъ... указываетъ на воду какъ на стихію всего сушаго; это воззрѣніе онъ могъ вывести изъ того, что пища всѣхъ (животныхъ?)**) является влажною, и что сама (животная?) теплота возникаетъ изъ воды... а также и изъ того обстоятельства, что сѣмя всѣхъ (животныхъ) имѣетъ влажную природу, а вода и есть источникъ всякой влажности....» (*Ritter et Preller: „Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta“, 1875, стр. 6*). Конечно, Фалесъ могъ дѣлать эти наблюденія и выводы, но, безъ сомнѣнія, его доктрина была установлена имъ раньше этихъ наблюденій: ея элементы были уже на-лицо въ старой миеологической традиціи,—на долю Фалеса выпало воспроизвести ихъ на почвѣ философской и положить ихъ въ основу космогоническаго воззрѣнія, чтò онъ и сдѣлалъ совершенно независимо отъ соотвѣтственной работы древнихъ индійскихъ мудрецовъ, наприм. того, которому принадлежали идеи 121-го гимна X-ой книги Ригъ-Веды. Мы не имѣемъ никакихъ оснаваній предполагать зависимость греческаго мыслителя отъ индійскихъ философскихъ воззрѣній, и намъ остается и въ данномъ случаѣ стать на ту-же точку зрѣнія, которой мы придерживались до сихъ поръ: Фалесъ съ одной стороны и древніе индійскіе мыслители съ другой отправлялись, независимо другъ отъ друга, отъ однихъ и тѣхъ-же миеологическихъ и теософическихъ посылокъ, составлявшихъ общее наслѣдіе и достояніе индоевропейскихъ народовъ. Но въ данномъ случаѣ, т.-е. въ вопросѣ о воззрѣніи на воду, какъ на основную стихію міра, какъ на важнѣйшій факторъ мірозданія, дѣло представляется далеко не столь яснымъ, какъ въ вопросѣ о соотвѣтственныхъ воззрѣніяхъ на огонь. Дѣло въ томъ, что миеологическая, культовая и теософическая концепція огня можетъ быть разсматриваема какъ система идей, развитіе которыхъ принадлежитъ

**) См. Zeller: «Die Philosophie der Griechen», I, стр. 175, прим. 1.

индоевропейскимъ народамъ по преимуществу. Говоря такъ, я отнюдь не упускаю изъ виду, что культъ огня является необходимой принадлежностью всѣхъ древнихъ религій, и что стало-быть порядокъ идей, съ нимъ связанныхъ, могъ возникнуть и развиваться и у другихъ народовъ, у семитовъ, туранцевъ и т. д. Но именно у индоевропейцевъ мы находимъ эту часть культа и этотъ порядокъ идей въ наиболѣе развитомъ, въ наиболѣе разработанномъ и изошренномъ видѣ. Вотъ почему, разсматривая теософію огня и тѣ древнѣйшія философскія идеи, которыя генетически связываются съ нею, мы могли упростить задачу и изолировать развитіе индоевропейской мысли, какъ развивалась она у индусовъ съ одной стороны и у грековъ съ другой, отъ постороннихъ вліяній, отъ заимствованій извнѣ, отъ примѣси наприм. идей семитическихъ. Гораздо труднѣе произвести подобное упрощеніе задачи въ области, занимающей насъ въ настоящую минуту, т.-е. въ вопросѣ о *водѣ*, какъ основной стихіи міра. Здѣсь ужь нельзя безъ оговорки изолировать индоевропейскую мысль отъ соотвѣтственныхъ возрѣній сосѣднихъ народовъ, преимущественно семитовъ. Дѣло въ томъ, что ученіе о водѣ, какъ первичной стихіи, является неизмѣнной принадлежностью всѣхъ семитическихъ космогоній. Хаосъ или первобытныя воды и Духъ Божества, витающій надъ ними и создающій вселенную,—такова общая схема семитической космогоніи *).

Принимая въ соображеніе давнишнія историческія и даже доисторическія связи семитовъ съ индоевропейцами, нельзя обойти вопросъ о возможности заимствованія послѣдними

*) Кромѣ первыхъ строкъ книги Бытія, важнѣйшими источниками для воспроизведенія космогоніи семитовъ являются открытые и реставрированные Дж. Смитомъ обломки ассирійскихъ текстовъ теогоническаго содержанія, представляющихъ замѣтное сходство съ библейскою космогоніей, а затѣмъ—финикійскія легенды космогоническаго содержанія, приписываемыя Санхоніатону и сохраненныя (у Евсевія) въ компіляціи Филона Библоскаго. Какъ у Ассирійцевъ, такъ и у Финикіянъ мы находимъ ученіе о первобытномъ хаосѣ и о Божествѣ («Ну» у Ассирійцевъ, „духъ“ — *πνεῦμα* — у Финикіянъ), создающемъ изъ хаоса вселенную.

у первыхъ этихъ космогоническихъ воззрѣній и въ особен-ности представленія о водѣ, какъ о первобытномъ хаосѣ или какъ о началѣ всѣхъ вещей. Если не ошибаюсь, слѣды семитическаго вліянія можно подмѣтить въ древнегреческомъ представленіи объ *Океанѣ*, какъ родоначальникѣ боговъ и творцѣ всѣхъ вещей,—представленіи, сохраненномъ у Гомера (въ XIV главѣ *Иліады*) и въ такъ назыв. „орфическихъ“ стихахъ. Быть можетъ, гакже не чуждо семитическому вліянію и ученіе о первобытномъ *хаосѣ* въ *Теогоніи* Гезіода. Что касается индусовъ, то, мнѣ кажется, слѣды знакомства съ семитической космогоніей могутъ быть указаны въ нѣкоторыхъ философскихъ гимнахъ конца эпохи Веды. Такъ, въ философскомъ гимнѣ X, 121, который мы уже цитировали, въ стихахъ 7-мъ и 8-мъ мы читаемъ слѣдующее: (Ст. 7) „когда явились великія воды, содержащія въ себѣ всякій зародышъ, рождающія огонь, тогда возникъ „живой духъ“ боговъ...“ (Ст. 8): „(Духъ), который въ величіи (своемъ) созерцалъ воды, содержащія въ себѣ мощь (творческую силу), рождающія жертву,—который надъ богами былъ единымъ богомъ...“ Представленія, съ которыми мы имѣемъ здѣсь дѣло и происхожденіе которыхъ мы рассмотрѣли въ первой статьѣ, отличаются нѣкоторой двойственностью. Они носятъ на себѣ несомнѣнный отпечатокъ туземной, индійской мысли и индоевропейскаго происхожденія, но въ тоже время въ нихъ есть нѣчто, напрашивающееся на сопоставленіе съ семитической космогоніей. Воды, заключающія въ себѣ всякій зародышъ и рождающія огонь и (стало быть) жертву (культъ),—это, конечно, идея не только исконнаго индоевропейскаго происхожденія, но кромѣ того носящая на себѣ слѣды специально индійской мысли. Тѣмъ не менѣе эти „воды“, въ ихъ космогонической роли и сопоставленныя съ „единымъ живымъ духомъ (или дыханіемъ) боговъ“, отзываются семитической постановкой вопроса. „Единый живой духъ боговъ“ (*devānām asuḥ sakah*) это — выраженіе, которое невольно представляется какъ - бы перефразировкой семитическаго *gāsch-elohim* (духъ или дыханіе, дуновение

божества), при чемъ множеств. число *elohim* передано множеств. же числомъ *devānām*. Само по себѣ это единое верховное божество, сотворившее міръ и названное въ первомъ стихѣ гимна *Nirāyagarbha* (о чемъ см. въ первой статьѣ, стр. 174), несомнѣнно туземнаго происхожденія и возводится къ огню — сыну Водъ (*arām-parāt*), но въ приведенныхъ стихахъ это туземное представленіе какъ-бы семитизировано, выражено въ такихъ терминахъ, которые невольно наводятъ насъ на мысль о знакомствѣ автора гимна съ семитической терминологіей и постановкой вопроса. — Эта двойственность усматривается также въ другомъ философскомъ гимнѣ Ригъ-Веды, въ знаменитомъ 129-мъ гимнѣ X-ой книги, гдѣ мы находимъ слѣдующее:

Ст. 1. „Ни Несущаго, ни Сущаго не было тогда, не было ни воздуха, ни неба, что вверху. Что происходило? Гдѣ? Подъ чьимъ покровомъ? Что такое была вода, глубокая пучина?“

Ст. 2. „Тогда не было ни смерти, ни безсмертѣя, не было различія между ночью и днемъ. Дышало безъ вѣтра, самопроизвольно, То Единое, и не было ничего иного, кромѣ его“.

Ст. 3. „Тьма была сокрыта (поглочена) тьмою вначалѣ, весь міръ былъ однообразнымъ (безформеннымъ, безъ всякихъ отличій) моремъ...“

Здѣсь не трудно уловить основные элементы семитической космогоніи: хаосъ первобытныхъ водъ и Нѣчто Единое, которое *дышало*,—Воды и Дыханіе (*maim* и *ruach*). Семитическое понятіе *gāch-eholim* (дыханіе божества), переданное въ гимнѣ X (121) терминомъ *asur devānām* (*asu*— жизнь, живой духъ, энергія жизни — отъ корня *as*, того-же, который находится въ глаголѣ *as-mi* есмь и первоначальное значеніе котораго, вѣроятно, было „дышать“), перефразировано здѣсь крайне любопытнымъ образомъ на специфически-индійскій ладъ. „Духъ Божества“ превратился въ головѣ индійскаго мудреца въ абстрактный терминъ *Tad ekam*—То Единое; но это Единое *дышало*, хотя и не было вѣтра, не

было воздуха; оно дышало самопроизвольно, само собою; это было начало, котораго существеннымъ атрибутомъ служило дыханіе,—„духъ живъ“.

Конечно, индійская мысль и безъ семитическаго вліянія дошла-бы въ свое время до концепціи Единого Верховнаго Божества, творца міра, и до соотвѣтственныхъ космогоническихъ представлений. Въ древней теософіи космическаго огня лежалъ скрытый зародышъ монотеизма и позднѣйшей космогоніи. Развитіе этого зародыша было только вопросомъ времени. Тѣ-же идеи пробивались у индусовъ и другими путями, изъ другихъ миѣическихъ представлений, наприм. изъ тѣхъ идей, центромъ которыхъ было божество *Vrahmanaspati*—владыка молитвы, преобразившееся съ теченіемъ времени, уже въ эпоху брахманическую, въ высшее божество, извѣстное подъ именемъ Брахмы (*Vrahma*—въ муж. родѣ и *Vrahma*—въ сред. р.). Но этотъ процессъ самобытнаго развитія монотеистической идеи былъ повидимому ускоренъ воздѣйствіемъ аналогичныхъ идей, заимствованныхъ индусами у семитовъ,—идей, которыя сливались съ индійскими, наложили на нихъ свой характерный отпечатокъ *).

Гораздо труднѣе подмѣтить слѣды семитическаго вліянія въ космогоническомъ ученіи Фалеса. Если-бы приведенное выше (въ примѣчаніи) свидѣтельство Цицерона могло быть признано исторически-вѣрнымъ, то эти слѣды были-бы не менѣе очевидны, какъ и тѣ, которые мы отмѣтили въ космогоническихъ гимнахъ Ригъ-Веды. Мы имѣли-бы передъ собою оба характерные элемента семитической космогоніи: первобытныя воды и духъ. Но мы должны устранить это свидѣтельство Цицерона, какъ невѣрное, слѣдуя въ этомъ случаѣ авторитету ученыхъ изслѣдователей греческой философіи, которые находятъ, что „этотъ дуализмъ (матерія—

*) Семитическое вліяніе проникало въ Индію изъ Вавилона уже въ древнее время, благодаря торговымъ сношеніямъ и выразилось не только въ занесеніи монотеистическихъ и космогоническихъ идей, но также и нѣкоторыхъ сказаній, какъ наприм. о потопѣ. Индусы получили отъ семитовъ также и основы своего алфавита.

вода и Духъ), представляющій рѣшительную противоположность „гилозоизму“ (оживотвореніе матеріи,—характерная черта древнѣйшей греческой философіи), по категорическому заявленію Аристотеля, не былъ свойственъ ни одному изъ древнѣйшихъ „физиологовъ“ и впервые былъ провозглашенъ (Гермотимомъ и) Анаксагоромъ“ *).

II.

Исходя изъ наиболѣе авторитетныхъ свидѣтельствъ древности о философіи Фалеса и его преемниковъ, мы убѣждаемся, что эта философія дѣйствительно не знала семитическаго дуализма „матеріи“ и „духа“ и была тѣмъ, что принято называть „гилозоизмомъ“: она одухотворяла или оживляла матерію. Такъ, по свидѣтельству Аристотеля, Фалесъ усматривалъ душу въ магнитѣ на томъ основаніи, что онъ притягиваетъ желѣзо. Но какъ видно изъ того-же Аристотеля и другихъ авторовъ, Фалесъ одухотворялъ не одинъ только магнитъ,—онъ одухотворялъ все, всякую матерію, всю природу. „Нѣкоторые (философы),—говоритъ Аристотель,—утверждаютъ, что душа смѣшана со всѣмъ, откуда, вѣроятно, исходилъ и Фалесъ, полагая, что все полно боговъ“ (Ritter et Preller, Hist. phil. 7). Въ этомъ-же смыслѣ свидѣтельствуемъ и Діогенъ Лаэртій. Онъ говоритъ, что Фалесъ принималъ воду за начало всѣхъ вещей и считалъ міръ одухотвореннымъ и полнымъ „демоновъ“ (*δαίμόνων*—божествъ, геніевъ. Ibid.). Эти показанія, въ правдивости которыхъ мы не можемъ сомнѣваться, приводятъ насъ не къ семитическому дуализму, а къ индоевропейскому политеизму и связываютъ міровоззрѣніе Фалеса съ древнимъ *анимизмомъ*, который можетъ быть разсматриваемъ, какъ исходная точка или основа политеизма.

*) *Ueberweg*, Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums, стр. 36; см. также *Ritter et Preller*, *Historia philosophiae graecae et romanae*, стр. 7; *Zeller*, *Die Philosophie der Griechen*, I, стр. 177.

Анимизмъ --воззрѣніе, въ силу котораго во всякой вещи усматривается „душа“ — принадлежитъ къ числу наиболѣе древнихъ и въ то-же время наиболѣе распространенныхъ укладовъ мысли.

Человѣкъ на раннихъ ступеняхъ развитія по необходимости субъективенъ и обо всемъ судить по себѣ; онъ переноситъ на окружающій его міръ всѣ признаки, которые онъ находитъ въ себѣ самомъ. Ощущая въ себѣ жизнь и то, что онъ называетъ „душою“, онъ одухотворяетъ и животворитъ всѣ вещи, подозревая и въ нихъ существованіе „души“. Не трудно видѣть, что эта точка зрѣнія прежде всего ведетъ къ политеизму: „души“ разныхъ вещей, животныхъ, явленій природы превращаются съ теченіемъ времени въ боговъ и богинь, заправляющихъ этими явленіями *). Но не трудно видѣть также, что здѣсь-же лежитъ и основа дуализма. Анимизмъ по необходимости дуалистиченъ: онъ различаетъ вещь и душу вещи. Онъ есть первое, грубое выраженіе дуализма духа и матеріи. Не слѣдуетъ однако-же упускать изъ виду, что отдаленная древность представляла себѣ душу далеко не такъ, какъ мы ее представляемъ себѣ. Душа понималась какъ нѣчто матеріальное; это было нѣчто въ родѣ дыма, пара, вѣтра, — о чемъ ясно свидѣтельствуютъ данныя языка и мѣта. Поэтому, первобытный дуализмъ, развившійся изъ анимистической точки зрѣнія, различалъ во всякой вещи не „матерію“ и „духъ“ въ нашемъ современномъ смыслѣ, а, такъ сказать, двѣ матеріи: одну видимую, осязательную, а другую скрытую, неуловимую, парообразную, эфирную, которая и называлась „душою“ и сопоставлялась то съ дымомъ (греч. *ψυμός*, духъ—санскр. *dhūma-s*, дымъ—наше *дымъ*, отъ корня *dhū* — дуть), то съ дыханіемъ, дуновеніемъ, воздухомъ (лат. *animus*, *anima*, душа, отъ корня *an*—*дышать*, откуда и санскр. *ātman*—духъ, душа), то съ вѣтромъ (лат. *animus*, духъ, и гр. *ἀνεμός* вѣтеръ, отъ того-

*) Этимъ отнюдь не исключается возможность возникновенія политеизма и другимъ путемъ, помимо анимизма.

же корня *an*; евр. *ruach* вѣтеръ и духъ). Эта вторая матерія, эта эфирная, воздухообразная душа отличалась отъ первой не только своей легкостью, подвижностью и тонкостью, но также и тѣмъ, что была носителницею жизни, между тѣмъ какъ первая сама по себѣ представлялась не живою. Матеріальная и воздухообразная душа была живымъ существомъ, которое обитало въ своемъ „тѣлѣ“ и могло покинуть его.

Анимизмъ—явленіе общечеловѣческое. Это необходимая стадія, которую проходитъ человѣческая мысль въ своемъ развитіи. Многія племена (изъ числа такъ называемыхъ дикарей) до сихъ поръ еще не вышли изъ этого фазиса. Индоевропейцы пережили его сравнительно рано, точно такъ-же какъ и семиты, и уже въ глубокой древности анимизмъ переродился у первыхъ въ политеизмъ, а у вторыхъ, кромѣ ихъ древняго политеизма, породилъ ученіе о дуализмѣ „духа“ и „матеріи“. Къ этому послѣднему вель также и индоевропейскій анимизмъ, но движеніе въ этомъ направленіи было, какъ можно думать, затормажено у индоевропейцевъ раннимъ и необыкновенно роскошнымъ развитіемъ политеизма, въ сравненіи съ которымъ политеизмъ семитическихъ народовъ представляется блѣднымъ и слабымъ. Какимъ образомъ политеизмъ могъ задержать развитіе дуализма духа и матеріи, это не трудно понять: „душа“ вещи превращается въ божество, вещь теряетъ свою „душу“, и такимъ образомъ утрачивается самая возможность противопоставленія вещи и ея „души“. Тѣмъ не менѣе возможность возникновенія у индоевропейцевъ дуалистической точки зрѣнія не была уничтожена, потому что не всѣ вещи потеряли свои „души“. Это случилось собственно съ тѣми, которыя мы называемъ неодушевленными; живыя существа естественно продолжали сохранять свои души и такимъ образомъ обезпечивали возможность будущаго философскаго различенія „духа“ и „матеріи“. Но и въ этой области мы наблюдаемъ явленіе, которое мы отмѣтили въ нашей первой статьѣ: мы видѣли, что ученіе Гераклита объ огнѣ было какъ-бы поворотомъ

назадъ, своего рода реставраціей старой, почти забытой доктрины. Равнымъ образомъ и въ процессъ философскаго различенія духа и матеріи мысль мудрецовъ отправится отнюдь не отъ того пункта, до котораго дошло народное сознаніе. Послѣднее уже пережило вѣрованіе въ „души“ вещей, въ одухотворенную матерію; оно знаетъ только души живыхъ существъ. Мы могли-бы ожидать, что философія въ своихъ изысканіяхъ отправится именно отъ этого пункта. Но въ дѣйствительности имѣло мѣсто какъ разъ обратное. Философія какъ-бы повернула назадъ и стала искать своихъ отправныхъ точекъ въ старомъ, уже пережитомъ анимизмѣ и изъ матеріала, который она почерпнула оттуда, выработала свою доктрину гилозоизма или одухотворенной матеріи. Эта точка зрѣнія была однако-же отнюдь не шагомъ назадъ: это было, если позволено такъ выразиться, ретроспективнымъ движеніемъ впередъ. Гилозоизмъ оказался почвою въ высокой степени приспособленной для развитія философствующей мысли; на этой почвѣ выросли системы Фалеса, Анаксимена, Анаксимандра, Гераклита,—на ней-же продолжалось философское движеніе, связанное съ именами Парменида и Эмпедокла. Наконецъ къ ней-же въ концѣ концовъ сводятся съ одной стороны матеріализмъ Демокрита, съ другой—дуализмъ Анаксагора. Въ исторіи мысли человѣческой подобные повороты назадъ встрѣчаются нерѣдко. Разумъ, стремясь всевпередъ и впередъ, не можетъ не оглядываться назадъ, и какой-то инстинктъ, какой-то тайный голосъ шепчетъ ему, что элементы философской истины, которую онъ ищетъ, скрываются гдѣ-то тамъ, позади, въ далекомъ прошломъ. Разъ эти элементы найдены, разумъ человѣчскій перерабатываетъ ихъ заново и выковываетъ изъ нихъ новое міросозерцаніе.

Такъ поступилъ и Фалесъ. Онъ отправлялся отъ глухихъ традицій стараго индоевропейскаго анимизма. Оттуда почерпнулъ онъ тѣ стимулы, которые привели его къ положенію, гласящему, что міръ одухотворенъ и полонъ божествъ или геніевъ (живыхъ существъ), что всякая вещь

имѣть свою душу. Личныя наблюденія, какъ наприм. надъ магнитомъ, припли только на помощь мысли, которая была внушена традиціей и уже шевелилась въ умѣ. Но преданіе, илущее отъ стараго анимизма, не подсказывало отвѣта на вопросъ о началѣ вещей, котораго искалъ Фалесъ (*ἀρχὴ τῶν πάντων*). Нужно было обратиться къ другимъ источникамъ, поискать въ области старыхъ традицій другихъ указаній, уловить иной голосъ. И Фалесъ уловилъ этотъ голосъ въ той-же области, откуда позже черпалъ Гераклитъ—изъ области древней теософіи *огня*. Тамъ нашель онъ ученіе о томъ, что огонь есть „душа“ всякой вещи и что онъ возникъ изъ „водъ“. Въ сознаніи Фалеса это преданіе превратилось въ ученіе о *водѣ*—какъ началѣ всего сушаго. Весьма возможно также, что обѣ доктрины—теософія огня и анимизмъ—въ умѣ нашего философа слились въ одно нераздѣльное цѣлое, при чемъ понятіе «скрытаго огня», находящагося во всякой вещи, было замѣнено понятіемъ «души». Надо припомнить, что древнее понятіе души было материалистическое и тѣсно примыкало къ нѣкоторымъ представленіямъ, группировавшимся вокругъ понятія огня. Душа есть нѣчто эфирное, подобное не то дыму, не то пару. Огонь также ээирень, неподвиженъ, неуловимъ; дымъ его необходимая принадлежность; паръ возникаетъ подъ его воздѣйствіемъ; огонь дышетъ, его горѣніе—это его дыханіе; вѣтеръ—элементъ ему родственннй, онъ помогаетъ ему горѣть и т. д. Такимъ образомъ концепція души, какъ дыма, пара, воздуха, вѣтра, граничила и даже совпадала съ концепціей огня. Далѣе, нужно припомнить, что огонь признавался источникомъ жизни, одухотворителемъ всѣхъ существъ; отсюда одинъ шагъ къ отождествленію души съ огнемъ и къ пониманію жизни, какъ горѣнія, и смерти—какъ потуханія. Этотъ шагъ былъ сдѣланъ въ свое время и логически долженъ былъ привести къ тому, что въ старинномъ ученіи о животворящемъ началѣ, скрытомъ въ существахъ, на мѣсто огня поставили его эквивалентъ—душу. Съ тѣмъ вмѣстѣ и ученіе о томъ, что космическій огонь возникъ изъ перво-

Бытнхъ водъ, должно было преобразоваться въ учение о возникновеніи изъ нихъ космической души, которая была какъ-бы испареніемъ этихъ первоначальныхъ водъ и затѣмъ распредѣлялась по всѣмъ вѣщамъ (какъ, по ведійскому воззрѣнію, былъ распредѣленъ огонь) и образовала отдѣльныя души, движущую и животворящую сущность вещей.

Я думаю, что именно подобное сліяніе теософіи огня съ анимизмомъ имѣло мѣсто въ умѣ Фалеса и образовало основаніе его доктрины. И когда доктрина была готова, тогда наступилъ чередъ наблюдений, о которыхъ говорятъ Аристотель и другіе источники: Фалесу уже не трудно было указать на то, что растенія питаются «жидкимъ» (свидѣтельство Плутарха), что сѣмя всѣхъ животныхъ имѣетъ жидкую природу (Аристотель), что растенія безъ влаги высыхаютъ (Плутархъ) и т. д. Эти наблюдения, какъ и многія другія въ томъ-же родѣ, естественно и послушно слѣдовали за доктриною, обнаруживая или демонстрируя «жидкую» сущность вещей и съ тѣмъ вмѣстѣ подтверждая гипотезу о происхожденіи этой сущности, этой души вещей изъ первобытныхъ водъ.

Но въ числѣ этихъ наблюдений есть одно (приводимое Плутархомъ), которое представляется мнѣ не столько „наблюденіемъ“, идущимъ вслѣдъ за доктриною, сколько частью самой доктрины: „огонь солнца и звѣздъ питается испареніями водъ, какъ и самъ міръ“ *).

Мнѣ кажется, въ этихъ словахъ Плутарха можно подслушать намекъ на настоящую сущность ученія Фалеса. Вода есть первичная стихія, но, какъ все на свѣтѣ, она также имѣетъ свою „душу“ и дала бытѣ міру не сама по себѣ, а черезъ посредство своей „души“. Испаренія водъ, ихъ дыханіе, ихъ душа „питаетъ“, даетъ жизнь не только огню, который находитъ свое обнаруженіе въ солнцѣ и въ звѣздахъ, но и всѣмъ существамъ и явленіямъ, совокупность которыхъ составляетъ космосъ.

*) Τὸ πῦρ τοῦ ἡλίου καὶ τὸ τῶν ἀστρῶν ταῖς τῶν ὑδάτων ἀναθυμιάσει τρέφεται, καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος. Ritter et Preller. Hist. phil. 7.

III.

Изъ нашего разбора ученія Фалеса читатель могъ между прочимъ вынести соображеніе, что точка зрѣнія, установленная основателемъ іонійской школы, должна была логически привести къ принятію въ качествѣ основной стихіи вещи не воды, а воздуха. Не вода сама по себѣ создаетъ всѣ вещи, а «душа» воды, ея дыханіе, ея испареніе. Оттуда одинъ шагъ къ отождествленію этихъ испареній съ воздухомъ съ одной стороны и „душею“ въ собственномъ смыслѣ съ другой. Этотъ шагъ и былъ сдѣланъ Анаксименомъ.

По словамъ Плутарха, „Анаксименъ изъ Миллета принялъ воздухъ (*ἀέρα*) за начало всѣхъ вещей; ибо все возникаетъ изъ него и, разлагаясь, опять въ него-же обращается. Подобно тому, какъ наша душа, говоритъ онъ (Анаксименъ), которая есть воздухъ, владѣетъ нами, такъ и дыханіе (*дуновение, πνεῦμα*) и воздухъ (*ἀήρ*) охватываетъ весь міръ (Ritter et Preller, 12).

Подчеркнутыя слова могутъ быть разсматриваемы, какъ передача или пересказъ подлинныхъ словъ Анаксимена, и въ нихъ главнымъ образомъ и нужно искать ключа къ пониманію истинной сущности его философіи. Всѣ вещи имѣютъ души, и весь міръ, какъ цѣлое, имѣетъ также свою душу. Всѣ эти души однородны и тождественны съ нашей человѣческой душою. А эта послѣдняя есть тотъ-же воздухъ. Отсюда явствуется, что стихія, называемая нами воздухомъ, и есть душа всѣхъ вещей, душа космоса. Воздухъ является такимъ образомъ только движущею и животворящею силою, которою живетъ міръ; но въ то-же время онъ служитъ и матеріальною стихіей вещей, которыя возникаютъ изъ него путемъ его сгущенія и разжиженія.

Анализируя понятіе *стихій* въ томъ видѣ, какъ является оно въ философскихъ системахъ Фалеса, Анаксимена и Гераклита, мы убѣждаемся въ томъ, что оно было несравненно сложнѣе нашего современнаго понятія „стихій“: въ

его составъ входило представленіе *дѣйствующей и творческой силы* и притомъ—силы не слѣпой, не „стихійной“, но обладающей чѣмъ-то въ родѣ *разума*, являющейся въ одно и тоже время силою и физическою и духовною. Стихія не мертва, она живетъ и животворить.

Это, конечно, не наше современное понятіе о стихіи, о матеріи; о силѣ. Мы строго отличаемъ „силу“ отъ „матеріи“,—древній гилозоизмъ ихъ соединялъ въ одномъ понятіи. Понятіе „духа“ мы противопоставляемъ „матеріи“ и сближаемъ съ представленіемъ „силы“,—гилозоизмъ понималъ его какъ особаго рода матерію, или, на ряду съ понятіемъ жизни, какъ необходимый аттрибутъ матеріи.

Дальнѣйшее движеніе въ этой области приведетъ къ постепенному разложенію этого сложнаго аггломерата на его составныя части,—къ выдѣленію изъ него понятія *матеріи* съ одной стороны, *силы*—съ другой и *духа*—съ третьей.

Наша задача и будетъ состоять въ томъ, чтобы прослѣдить этотъ процессъ разложенія и выдѣленія, при чемъ въ настоящемъ очеркѣ мы займемся исключительно вопросомъ о выдѣленіи понятія „силы“,—вопросъ-же о развитіи и обособленіи понятія *духа* будетъ разсмотрѣнъ нами въ одномъ изъ послѣдующихъ очерковъ, а именно въ томъ изъ нихъ, который мы посвятимъ разбору философской доктрины *Анаксагора*.

Приступая къ вопросу о происхожденіи понятія „силы“, замѣчу мимоходомъ, что въ данномъ случаѣ изслѣдователю приходится зорко слѣдить за собою,—чтобы не поддаться невольному искушенію—конструировать а ргіогі процессъ мысли, подлежащей изслѣдованію. Казалось-бы—чего проще: изъ понятія *матеріи-силы* взять да и выдѣлить понятіе *силы*,—взять да и начать мыслить „силу“ отдѣльно отъ „матеріи“. Но не слѣдуетъ забывать, что понятія и операціи мысли, которыя въ настоящее время являются обычными и какъ-бы необходимыми функціями разума, не были таковыми въ отдаленной древности: было время, когда эти понятія составляли нѣчто искомое, когда передовые и могу-

чіе умы еще не обладали ими, не говоря уже о массѣ. И дѣйствительно, изучая древнюю философію, мы видимъ, что отдѣленіе „силы“ отъ „матеріи“ было дѣломъ отнюдь не легкимъ, что это отдѣленіе совершалось постепенно—усиліями цѣлаго ряда умовъ. Мало того. Внимательное изслѣдованіе данныхъ, сюда относящихся, убѣждаетъ насъ, во-первыхъ, въ томъ, что умъ человѣческій не могъ сразу прійти къ пониманію „силы“ вообще, а сперва установилъ понятія частныхъ, конкретныхъ, опредѣленныхъ силъ, изъ которыхъ уже потомъ, чрезъ ихъ обобщеніе развилось понятіе силы вообще,—и во-вторыхъ въ томъ, что весь этотъ процессъ разложенія первичнаго понятія „матеріи—силы“ на „матерію“ съ одной стороны и „силу“ съ другой отнюдь не былъ результатомъ анализирующей работы чистаго разума: движеніе шло не отъ „разума“, а отъ *мифа*. Изъ ниже-слѣдующаго читатель, надѣюсь, убѣдится, что *первая* „сила“, понятіе которой установила древняя философія, была не что иное, какъ философская метаморфоза извѣстнаго мифологическаго дѣятеля. Природа этого дѣятеля довольно сложна; въ немъ могутъ найтись черты, которыя привели-бы насъ опять къ культу и теософіи огня. Но на этотъ разъ упрощу задачу и откажусь отъ мысли перебрать *всѣ* элементы искомаго „дѣятеля“. А буду имѣть въ виду его главные признаки, — атрибуты, бросающіеся въ глаза; я буду искать его по наиболѣе яснымъ слѣдамъ, имъ оставленнымъ, и эти слѣды приведутъ насъ къ древней теософіи индоевропейскаго *вакхическаго* культа.

IV.

Болѣе или менѣе послѣдовательное, по крайней мѣрѣ на первый взглядъ, различеніе „стихій“ съ одной стороны и „силъ“, съ другой, мы находимъ впервые у *Эмпедокла*. Но вникая въ сохранившіеся фрагменты этого мыслителя, мы убѣждаемся въ двухъ положеніяхъ: во-первыхъ, въ томъ, что въ сознаніи *Эмпедокла* это раздѣленіе понятій находится

въ процессѣ развитія и не доведено до конца, и ввоторыхъ, въ томъ, что если силы до извѣстной степени выдѣлены изъ стихій, то онѣ далеко не оторваны еще отъ матеріи. Пуповина, связывающая „силы“ съ „матеріей“ и „стихіями“, еще не перерѣзана.

Какъ извѣстно, Эмпедокль принималъ 4 стихіи: огонь, воду, землю и воздухъ, и двѣ творческія силы, *Любовь* и *Вражду*. Міръ возникъ изъ хаоса стихій подъ воздѣйствіемъ этихъ двухъ силъ, которыя однако-же не только созидають, но и разрушаютъ. Процессъ возникновенія міра первоначально совершился подъ исключительнымъ воздѣйствіемъ силы Любви, но она не могла сама по себѣ довершить созданіе міра. Она заставила стихіи такъ тѣсно соединиться между собою, что онѣ слились въ одно нераздѣльное цѣлое, принявшее форму шара, и въ этомъ цѣломъ не было мѣста для возникновенія отдѣльныхъ вещей и существъ. Весь міръ представлялъ собою одно космическое существо. Для его разчлененія, для его дифференцированія, для образованія отдѣльныхъ вещей и существъ необходимо было участіе творческой силы Вражды. Вражда раздѣляла элементы, отторгала стихіи одну отъ другой. Равномѣрное и гармоническое дѣйствіе этихъ двухъ противоположныхъ факторовъ, Любви и Вражды, „силы притягательной“ и „силы отталкивательной“ было безусловно необходимо для образованія того расчлененнаго и наполненнаго разнообразными существами міра, какимъ мы его знаемъ. Но фатально минуетъ періодъ гармоніи. Сила Вражды беретъ перевѣсъ и, доводя до крайняго предѣла разобщеніе элементовъ, уничтожаетъ тѣла, ею-же созданныя. Міръ снова превращается въ хаосъ стихій. Тогда наступаетъ чередъ снова дѣйствовать силѣ Любви. Она вновь соберетъ и соединитъ элементы, раздѣленные Враждою, и снова сольетъ ихъ въ одно нерасчлененное цѣлое, въ одно шарообразное существо. Міръ возвратится къ своему первобытному состоянію и будетъ нерасчлененнымъ до тѣхъ поръ, пока вновь не начнется творческая дѣятельность Вражды, и т. д.

Итакъ, повидимому, силы отдѣлены отъ стихій. Но развернемъ томъ первый *Fragmenta Philosophorum Graecorum Mullach'a* на стр. 2-й, прочтемъ стихи 77—81, и у насъ невольно возникнетъ сомнѣніе, въ самомъ-ли дѣлѣ въ умѣ Эмпедокла силы были окончательно и рѣшительно отдѣлены отъ стихій. Въ этомъ мѣстѣ Эмпедокль говоритъ, что міръ то превращается изъ совокупности многихъ вещей въ одно нераздѣльное цѣлое, то обратно разлагается на свои составные элементы (на свои „стихіи“), которые тутъ-же и перечисляются: огонь, вода, земля, воздухъ, Вражда и Любовь. И такъ, „силы“ поставлены здѣсь на одну доску „со стихіями“. Мало того: о Враждѣ (*Νείκος*) сказано, что она имѣетъ одинаковый вѣсъ съ каждой изъ стихій (*ἀτάλαντον ἕκαστω*), и о любви (*Φιλότης*), что она равна длиною и шириною (*ἴση μήκος τε πλάτος τε*). Определенія эти слишкомъ категоричны, чтобы считать ихъ фигуральными *). Теперь прочтемъ слѣдующее мѣсто изъ фрагментовъ Эмпедокла:

„Когда Вражда удалилась въ самую глубь пучины, а Любовь появилась въ срединѣ шара, тогда всѣ вещи уже сходятся (соединяются) въ одно цѣлое, но не сразу, а соединяясь произвольно, одно здѣсь, другое тамъ.... Многія-же оставались Несоединенными, отдѣльно отъ соединяющихся, (это тѣ,) которыхъ удерживала Вражда... Ибо она (Вражда) не цѣликомъ удалилась въ крайніе предѣлы круга, но часть ея членовъ оставалась, а часть вышла. Насколько

*) Какъ это дѣлаютъ напр. Ritter и Preller, *Hist. philos.*, 93—94 и *Windelband*, *Geschichte der Philosophie*, 1890, Erste Liefer., стр. 31, примѣч. 1. Развитие взгляда, которому мы слѣдуемъ, читатель найдетъ у *Целлера*, который между прочимъ говоритъ: *Empedokles personificirt in seiner Darstellung diese zwei Kräfte unter dem Namen der Liebe und des Hasses; anderseits behandelt er sie auch wieder wie körperliche Stoffe, die den Dingen beigemischt sind; und beides gehört bei ihm ohne Zweifel nicht blos zur Darstellungsform, sondern er hat sich den Begriff der Kraft noch so wenig klar gemacht, dass er sie weder von den persönlichen Wesen der Mythologie, noch von den körperlichen Elementen bestimmt unterscheidet.* «*Die Philosophie der Griechen*», I, 697; см. также примѣч. 1 на стр. 698.—Ср. также *Tannery*, *Pour l'histoire de la science hellène*, 304 и слѣд.

она все убѣгала, настолько все наступала кроткая Любовь...“ (Mullach, стр. 5, ст. 191—201). Какъ можно судить по этому отрывку, Эмпедокль представлялъ себѣ Любовь и Вражду именно какъ своего рода стихіи, какъ матеріальныя субстанціи, которыя могутъ входить въ разныя тѣла и покидать ихъ,—субстанціи, занимающія опредѣленные пространства, движушіяся, вытѣсняющія одна другую, наступающія и отступающія. Онѣ входятъ въ поры тѣлъ и смѣшиваются съ другими стихіями (въ собственномъ смыслѣ); вмѣстѣ съ этими послѣдними онѣ находятся и въ людяхъ. „Мы видимъ,—говоритъ Эмпедокль,—землю землею, воду водою, воздухъ воздухомъ, огонь огнемъ, любовь любовью, вражду враждою“ (Mull., стр. II, ст. 378 — 380). Наша способность видѣть и познавать стихіи основана на томъ, что мы сами состоимъ изъ тѣхъ-же стихій. Не трудно видѣть, что Любовь и вражда трактуются здѣсь какъ нѣчто матеріальное. Въ другомъ мѣстѣ говорится, что „Любовь зиждется (сидитъ) въ смертныхъ, присущая ихъ членамъ; ею они настраиваются дружелюбно и дѣйствуютъ солидарно, называя ее Радостью и Афродитою ...“ (Mull., стр. 3, ст. 83 — 85. Итакъ что-же такое эта „любовь“? Свойство, качество, сила, энергія? Прежде всего, она — матеріальная сущность, но только дѣйствующая какъ сила, проявляющаяся какъ энергія. Затѣмъ, она представляется какъ-бы живою, какъ своего рода одухотворенное существо, обладающее чѣмъ-то въ родѣ характера и сознанія. Въ этомъ отношеніи характерно выраженіе стиха 201-го: „кроткая, бессмертная сила безупречной любви“*). Не довольствуясь этимъ, Эмпедокль, для болѣе нагляднаго изображенія своихъ идей, пытается приложить къ понятію Любви термины, взятые изъ мифологіи. Такъ онъ говоритъ, что люди называютъ ее Афродитою (Mullach., ст. 85). Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ, что было время, когда для сознанія людей не существовало ни Ареса, ни Зевса, ни Кроноса, ни Посейдона, а была ца-

*) Ἡ πύοφρων φίλότητος ἀμεμψέος ἀμβροτος ὄρμη.

рица Киприда, которой они и поклонялись (Mull., стр. 12, ст. 417—423),—попытка связать свои идеи съ предполагаемыми древнѣйшими формами культа. Въ другихъ мѣстахъ онъ, отказываясь отъ собственныхъ именъ и эпитетовъ миеологическихъ, прибѣгаетъ для обозначенія Любви къ такимъ словамъ, какъ Ἀρμονία (гармонія), Ἐστὸργή (любовь), Γηθησύνη (радость), чаще-же всего — Φιλότης,—терминамъ, которые далеко не въ той степени миеологичны, какъ на-примѣръ, Ἀφροδίτη или Κύπρις. То-же самое нужно сказать и о словѣ Νεῖκος—вражда или распря. Сопоставляя эти различные приемы, къ которымъ прибѣгаетъ Эмпедокль для характеристики понятій Любви и Вражды, мы придемъ къ заключенію, что у него эти понятія далеко не были выработаны и отлиты въ опредѣленную форму мысли. Это были понятія расплывчатая, тягучія, im Werden, колебавшіяся между понятіями „стихія—силы“ или „живой стихія“ съ одной стороны и миеологическаго дѣятеля съ другой, и во всякомъ случаѣ не совпадали съ нашимъ современнымъ понятіемъ *силы*, ибо представленіе матеріальной сущности еще не было извлечено изъ нихъ. Именно эта двойственность, эта растяжимость и неустойчивость и была причиною того, что философъ могъ употреблять для обозначенія понятія любви термины миеологическіе, собственные имена греческой религіи; но съ другой стороны, та-же причина произвела и другое слѣдствіе: этотъ приемъ оказался совершенно неудачнымъ, и конкретный образъ Афродиты уже не былъ достаточенъ для точнаго обозначенія даннаго понятія, которое уже перестало быть миеологическимъ образомъ и только сохраняло слѣды своего миеологическаго происхожденія. То-же самое слѣдуетъ сказать и о попыткѣ Эмпедокла утилизировать миеологическіе термины для обозначенія стихій въ ст. 159—161, гдѣ Зевсъ, очевидно, означаетъ огонь, Гера—воздухъ, Ἀιδώνεις—землю и Νῆστις—воду (Ср. Zeller, Die Philos. der Griech., стр. 686, пр. 1).

*) Имя Ἀφροδίτη для обозначенія понятія Φιλότης употреблено въ стихахъ 218, 219, 266, 289; рав. обр. Κύπρις—въ ст. 208, 283, 285, 305.

V.

Принявъ Эмпедокловы понятія о двухъ силахъ за исходную точку, отправимся въ нашихъ поискахъ дальше, но не впередъ, по направленію къ окончательному очищенію этихъ понятій отъ миеологическихъ примѣсей и ихъ обобщенію въ понятіи силы, а, наоборотъ, назадъ, по направленію къ миеу, чтобы добраться до ихъ источника.

На этомъ пути мы прежде всего встрѣчаемъ систему *Парменида*.

Въ ученіи послѣдняго насъ въ данномъ случаѣ интересуетъ не самая сущность доктрины, утверждающей понятие „бытія“ и отрицающей „не бытіе“, равно какъ и принципъ измѣненія и движенія (въ противоположность системѣ Гераклита); для насъ важна собственно та часть фрагментовъ Парменида, гдѣ онъ отъ изложенія собственной доктрины переходитъ къ воспроизведенію космогоническаго ученія, разсматриваемаго имъ какъ неполная истина, какъ результатъ усилій мысли, обращенной къ постиженію не сущности вещей (τὸ ὄν), единой и неизмѣнной, а тѣхъ процессовъ, которые въ глазахъ Парменида являются чѣмъ-то не дѣйствительнымъ, а только кажущимся (τὰ πρὸς δόξαν). Съ точки зрѣнія этой философіи кажущагося, „Парменидъ различаетъ двѣ стихіи, *свѣтъ* и *тьму* *) или, что то же, *теплоту* и *холодъ*, *огонь* и *землю* **) и говоритъ, что (въ началѣ вещей) посрединѣ между двумя стихіями находилась нѣкая богиня, которая всѣмъ управляетъ (Δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ), и тутъ же даетъ такую характеристику этого божества, изъ которой явствуетъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ прототипомъ Эмпедокловой Любви: всѣмъ заправляющая богиня Парменида побуждаетъ „женское“ соединяться съ мужскимъ“ и „мужское“ съ „женскимъ“. Наконецъ, она со-здаетъ перваго изъ всѣхъ боговъ—*Эроса* ***). Позднѣйшій

*) Mullach: Fragm. phil. graec. I, стр. 126, ст. 115—125.

**) По свидѣтельству Аристотеля и другихъ авторовъ, см. Ritter et Preller, стр. 66, Zeller: Die Philos. der Griechen, I, стр. 519—520.

***) Πρωτότατον μὲν Ἐρῶτα θεῶν μητίσατο πάντων. Mull. 127. ст. 128—132.

писатель (Симплицій), сохранившій намъ этотъ отрывокъ, рассматриваетъ Парменидову „богиню“, какъ творческую силу (ποίητικόν), противопоставленную стихіямъ, примѣрно такъ, какъ мы противопоставляемъ матеріи силу или божество (Ritter et Preller, стр. 67).

Сравнивая это Парменидово понятіе „творческой силы“ съ Эмпедокловымъ, мы прежде всего усматриваемъ, что оно гораздо миеологичнѣе и грубѣе послѣдняго. Вмѣстѣ съ тѣмъ оно гораздо опредѣленнѣе и индивидуальнѣе Эмпедокловой φιλότης. Чуждая расплывчатости и неустойчивости послѣдней, „творческая сила“ Парменида является передъ нами въ видѣ двухъ совершенно опредѣленныхъ миеологическихъ дѣятелей, богини Любви, и Эроса, бога любви. Если эти дѣятели и отдѣлены отъ стихій, то отнюдь не въ качествѣ философскаго понятія силы, а просто въ качествѣ миеологическаго образа или религіознаго представленія, рано или поздно освобождающагося отъ своей матеріальной основы или отъ физическаго атрибута. Во всякомъ случаѣ, это не философское разграниченіе, къ которому шелъ Эмпедоклъ.—Далѣе мы видимъ, что творческое начало представлено у Парменида не такъ, какъ у Эмпедокла, въ видѣ двухъ противоположныхъ силъ, а въ видѣ одной силы, а именно силы Любви (но только раздѣленной на два образа, женскій и мужской). Мы, кажется, не ошибемся, если скажемъ, что и въ этомъ отношеніи точка зрѣнія Парменида не только хронологически, но и логически предшествуетъ Эмпедокловой. И въ самомъ дѣлѣ: углубляясь далѣе въ древность, мы найдемъ и у Грековъ и у Индусовъ это понятіе „любви“, какъ творческаго начала, и можемъ прослѣдить генезисъ этой идеи довольно далеко въ глубь древнихъ напластованій миеа. Что-же касается „Вражды“ Эмпедокла, то, какъ на несомнѣнный прецедентъ этого понятія, мы можемъ указать только на „борьбу“ (πόλεμος) у Гераклита, и обѣ идеи представляются скорѣе продуктомъ самостоятельной мысли этихъ мудрецовъ, чѣмъ развитіемъ представленій, полученныхъ путемъ традиціи изъ отдален-

ной древности *). Отношеніе Эмпедокловой „Вражды“ къ Гераклитовой „Борьбѣ“ заслуживало-бы особаго разсмотрѣнія, вдаваться въ которое мы теперь не можемъ. Замѣтимъ только, что повидимому Эмпедокль (можетъ быть, не безъ вліянія идей Гераклита) построилъ понятіе «вражды», путемъ антитезы, по образу и подобию понятія Любви. Какъ-бы то ни было, но въ нашихъ поискахъ мы теряемъ нить, которая могла-бы связать эту идею (вражды, борьбы, силы отталкивательной) съ древней традиціей мысли, и въ дальнѣйшемъ будемъ имѣть дѣло только съ идеей любви. Только-что мы отмѣтили у Парменида болѣе миеологическую, а стало-быть и болѣе древнюю форму ея. Отправляясь дальше, мы наталкиваемся на фрагменты *Ферекида* и такъ-называемыхъ *Орфиковъ*.

Въ космогоническомъ ученіи Ферекида насъ интересуесть здѣсь только одна черта: Зевсъ, приступая къ сотворенію міра, превращается въ *Эроса* (Zeller: *Die philos. der Griech.*, I, стр. 74). Въ такъ-называемыхъ орфическихъ отрывкахъ (собранныхъ у Mull., I, стр. 166—190) мы отмѣтимъ слѣдующія мѣста. Въ стихахъ 10—21 развивается монотеистическая или, лучше сказать, пантеистическая идея божества, которое названо здѣсь *Зевсомъ*: „Зевсъ—первый и послѣдній, Зевсъ—голова, Зевсъ—середина. Все произошло отъ Зевса“. Онъ является одинаково представителемъ и мужскаго и женскаго начала, онъ—основа земли и неба, онъ—дыханіе всѣхъ вещей, онъ—огонь, солнце и луна и т. д. Наконецъ, онъ отождествляется съ „*Разумомъ*“ (Μῆτις), первымъ творцомъ, и *Эросомъ*. Безъ сомнѣнія, это Эросъ *космическій*, это—творческое начало въ мірозданіи, или по крайней мѣрѣ одна сторона его (другая—творческой разумъ). Равнымъ

*) Другой прецедентъ можно было-бы указать въ такъ назыв. стихотвореніи Линоса, если-бы древность этого отрывка или по крайней мѣрѣ идей, въ немъ заключенныхъ, были-бы внѣ сомнѣній. *Gruppe* (Die Griechischen Culte und Mythen. 1887. I, 628—9) относитъ ихъ къ VI в. до Р. X.—„Стихотвореніе Линоса“ помѣщено у Mull. I, стр. 156—157. Къ нашему сюжету относится собственно стихъ 13-й. Ὡς κατ' ἔριν συνάπαντα κυβερνᾷται διὰ παντός.

образомъ и тотъ Эросъ, о которомъ въ отрывкѣ XXII (стр. 177) сказано, что онъ вмѣстѣ со всѣми вѣтрами былъ созданъ Кроносомъ, долженъ быть признанъ тѣмъ-же космическимъ Эросомъ. Далѣе, отрывокъ XXXVIII (стр. 183) гласитъ, что „отцовскій разумъ, самозарожденный, замысливъ вещи, всѣмъ имъ сообщилъ пламенные узы любви (Эроса), для того, чтобы всѣ вещи на безконечное время остались любящими (ἔρωτι),... чтобы подвижныя стихіи міра пребывали въ любви (ἐν ἔρωτι)...“ Наконецъ, специальный интересъ для насъ представляютъ тѣ мѣста, гдѣ пантеистическое божество, названное Зевсомъ, отождествляется или сопоставляется съ *Діонисомъ—Вакхомъ*, который въ свою очередь отождествляется съ *солнцемъ*.*)

Какъ ни смотрѣть на „орфическіе“ отрывки въ томъ видѣ, въ какомъ они дошли до насъ, едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію, что по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ идей, въ нихъ заключенныхъ, въ своей основѣ восходятъ въ глубокую мифологическую древность. Образъ пантеистическаго Зевса могъ получить окончательную редакцію въ болѣе позднее время, въ школахъ стоицизма, но представленіе творческаго начала, собраннаго изъ концепцій Эроса, Діониса и солнца, несомнѣнно представляетъ собою не измышленіе позднѣйшаго философа, а наслѣдіе древняго мифа. То-же самое скажемъ мы и о той идеѣ, что первымъ творцомъ всего сущаго была Мать-Земля (Γημήτηρ), — идеѣ, которая отразилась въ отождествленіи Деметры съ Геею (землею) въ отрывкѣ XXXIV (стр. 181) и въ утвержденіи стиха (принадлежащаго къ тому-же отрывку, стр. 182): „Земля—мать всего сущаго, Деметра—подательница благъ“.

Всѣ эти мифолого-космогоническія данныя мы найдемъ сейчасъ и у индусовъ, въ гимнахъ Ригъ-Веды, гдѣ ихъ связь съ древнимъ мифомъ совершенно ясна. Здѣсь-же намъ остается только указать на древнѣйшее у Грековъ представленіе „космическаго Эроса“—въ Теогоніи *Гезіода*, а именно

*) Какъ наприм. въ отрывкахъ IV (стр. 168), VII, ст. 25—28 (стр. 170), XXVI (стр. 178).

въ стихахъ 116—120, гласящихъ такъ: „и вотъ сперва возникъ Хаосъ, а затѣмъ Земля съ ея широкимъ лономъ, — всегда прочное сѣдалище для всѣхъ, и Тартары туманные въ нѣдрахъ земли широкопутной, и Эросъ, прекраснѣйшій въ средѣ безсмертныхъ боговъ“.

Запомнимъ это сопоставленіе *Земли* и *Эроса*, а также и другое, которое мы находимъ въ стихахъ, принадлежащихъ правда поэту болѣе поздняго времени, но заключающихъ въ себѣ отголосокъ столь-же сѣдой древности. Я имѣю въ виду слѣдующее мѣсто изъ трагедій *Еврипида Вѣххис* (Вакханки),— гдѣ мы находимъ сопоставленіе *Земли* и *Диониса*: „ибо два (божества)... прежде всего — у людей,— богиня Деметра, она-же—Земля,—или называй ее, какимъ хочешь, именовъ; она сухими продуктами (плодами суши) питаетъ смертныхъ, этотъ - же (Дионисъ), чадо Семелы, пришелъ для противоположнаго,—онъ изобрѣлъ жидкій напитокъ виноградной лозы“...

VI.

Сопоставленіе вышеприведенныхъ данныхъ изъ „орфическихъ“ стиховъ Гезіода и Еврипида наводитъ насъ на искомый слѣдъ: космическій Эросъ, прототипъ философскаго понятія силы любви, оказывается *Дионисомъ-Вакхомъ*. Этотъ слѣдъ приводитъ насъ къ индоевропейскому *вакхическому культу*. Говорю „индоевропейскому“ (а не греческому) потому, что то-же самое явленіе мы встрѣтимъ и у индусовъ, т.-е. вакхическое происхожденіе философской идеи любви. Итакъ, обратимся къ индусамъ.

Идея космическаго начала любви была извѣстна индѣйскимъ мыслителямъ конца эпохи Ведъ и нашла себѣ выраженіе въ знаменитомъ гимнѣ X, 129, который мы имѣли случай цитировать выше. Читатель помнитъ, что этотъ гимнъ начинается изображеніемъ первобытнаго хаоса: не было ни сущаго, ни несущаго, ни атмосферы, ни неба, ни смерти, ни безсмертія, не было различія между ночью и днемъ... Затѣмъ говорится, что среди этого небытъя „ды-

шало“ *То-Единое*, и что „кромѣ его не было ничего другого“. Все это изложено въ первыхъ двухъ стихахъ гимна. Слѣдующій стихъ 3-й мы пока пропустимъ, чтобы заняться имъ нѣсколько ниже, и перейдемъ прямо къ стиху 4-му, который гласитъ буквально такъ: „*Любовь* (*kaamas*) въ началѣ явилась (въ качествѣ) того, что было первымъ сѣменемъ духа. Связь сущаго съ несущимъ нашли въ своемъ сердцѣ мудрецы, изыскивая разумомъ“.

Изъ этого стиха явствуетъ, что, во первыхъ, концепція „Космической Любви“ не была измышленіемъ самого автора гимна, но была извѣстна и другимъ мудрецамъ, а, во вторыхъ, что авторъ задался цѣлью не только изложить эту концепцію, но также объяснить ея происхождение,—отвѣтить на вопросъ: какимъ образомъ мудрецы пришли къ этой мысли? Изъ объясненія, которое онъ даетъ, видно, что въ его время вакхическое происхожденіе этой идеи было уже забыто. Онъ говоритъ, что мудрецы, задавшись цѣлью открыть связь сущаго съ несущимъ, нашли ее въ своемъ собственномъ сердцѣ. Въ сердцѣ человѣческомъ живетъ Любовь, влекущая человѣка къ человѣку, соединяющая людей въ семью, являющаяся стимуломъ размноженія, могучимъ факторомъ жизни. Не есть-ли она частица той силы, которая вызвала міръ изъ хаоса, организовала и одухотворила вселенную? Такъ поставили вопросъ мудрецы и пришли къ заключенію, что *То-Единое* должно было быть космической Любовью, что оно было началомъ, которое не только „дышетъ“, но которое также „любитъ“ или является источникомъ любви. Дышащая Любовь или любвеобильное Дыханіе и явилось „первымъ сѣменемъ духа“, т.-е. положило начало одухотворенію и оживотворенію міра.

Теперь обратимся къ пропущенному нами стиху третьему. Въ первой половинѣ его опять говорится о хаосѣ, но въ терминахъ нѣсколько отличныхъ отъ его описанія въ первыхъ двухъ стихахъ и приближающихся къ библейской концепціи хаоса: „въ началѣ тьма была поглощена тьмою,

все это (весь этотъ міръ) былъ безпросвѣтной (не разчлененной, безъ всякихъ признаковъ) пучиной (или моремъ, океаномъ)⁴. Затѣмъ, во второй половинѣ, авторъ обращается вновь къ концепціи Того-Единаго, имѣя въ виду указать на его происхождение: „единое начало, которое было прикрыто пустотою, родилось силою жара (tapas)⁴ *).

Этотъ стихъ даетъ намъ, такъ сказать, зацѣпку, при помощи которой мы получаемъ возможность связать идеи гимна съ древней теософіей огня, культовой и космической. Единое начало рождается изъ хаоса, первобытныхъ водъ—*силою огня*. Но кромѣ того этотъ стихъ представляетъ важное звено въ цѣпи идей, развиваемыхъ авторомъ гимна.

*) Слово *tapas*, собственно жаръ, пламя, въ классическомъ санскритѣ употребляется какъ техническій терминъ, обозначающій аскетическія упражненія, при помощи которыхъ аскетъ приобретаетъ не только святость, но и сверхъестественную силу, могущую смутить самихъ боговъ. Въ философскихъ и космогоническихъ ученіяхъ эпохи, непосредственно слѣдовавшей за ведійской, верховное божество (Brahma Atma) представлено совершающимъ tapas—прежде чѣмъ создать міръ: этотъ tapas и даетъ ему творческую силу. Нѣкоторые изслѣдователи (наприм. Людвигъ, а за нимъ и Шерманнъ, Philosophische Nymphen aus der Kg-und Atharva-Veda-Sanhitā, 1887) принимаютъ *tapas* нашего стиха именно въ этомъ смыслѣ, съ чѣмъ однако я согласиться не могу. Еще можно помириться съ тѣмъ, что наприм. Brahma совершаетъ tapas, чтобы стяжать творческую силу, но представить, что творческое начало, прежде чѣмъ родиться, совершаетъ tapas для того, чтобы родиться,—это уже слишкомъ, даже для индійскаго любомудра; тѣмъ менѣе подходитъ это къ автору нашего гимна, уму глубокому и свѣтлому. Но мы имѣемъ одно почти прямое доказательство того, что tapas нашего гимна должно быть понимаемо не какъ аскетическій подвигъ, а какъ (космическій) огонь. Коротенькій гимнъ X, 190, представляетъ собою космогоническій отрывокъ, могущій служить комментариемъ для нашего стиха (X, 129, 3): въ первомъ стихѣ этого гимна говорится, что *порядокъ* и *законъ* (или *правда*)—*ṛtam* и *satyam*—родились изъ tapas'a—идея, очевидно, близкая къ содержанию разбираемаго стиха. Но въ то время какъ въ этомъ послѣднемъ нѣтъ указанія, въ какомъ именно смыслѣ взято здѣсь слово tapas,—въ стихѣ X, 190, 1 мы находимъ словечко, которое сразу же убѣждаетъ насъ въ томъ, что мы имѣемъ дѣло съ *огнемъ*, а не подвигомъ: тамъ стоитъ отнесенное къ tapas причастіе *iddhāt* (ablat.) отъ глаг. *indh*—зажигать, горѣть. Итакъ, tapas, отъ котораго родилось *ṛtam*, есть **зажженный или пылающій** (космическій и культовой) огонь. Полагаю, это даетъ намъ право такъ-же смотрѣть и на tapas стиха X, 129, 3.

Этотъ философъ имѣлъ, очевидно, въ виду воспроизвести понятіе Единого Творческаго Начала, какъ вырисовывалось оно въ его время въ умахъ мудрецовъ, въ ряду которыхъ онъ занималъ безспорно одно изъ первыхъ мѣстъ *). Развивая это понятіе, онъ послѣдовательно отмѣчаетъ въ немъ три момента: во первыхъ, оно есть начало *дышащее*, духъ по преимуществу (идея, быть можетъ, семитическаго происхожденія); во вторыхъ, оно есть источникъ міроваго порядка (это прямо не сказано, но скрывается уже въ понятіи Единого, а также можетъ-быть выведено изъ сопоставленія со стихомъ X, 190, 1), и возникло силою огня (концепція, восходящая къ древней индійской теософіи огня и культа) и, въ третьихъ, оно есть творческая *Любовь*,—идея, для которой намъ предстоитъ теперь отыскать прецеденты въ старой мѣологіи и теософіи Ведаизма.

Первое, на что мы наталкиваемся въ этихъ поискахъ, это образъ „Любящаго“ или „Любвеобильнаго“ Духа, вплетенный въ одинъ мистическій стихъ въ IX-ой книгѣ Ригъ-Веды (IX, 97, 22). Эта книга цѣликомъ посвящена *Сомѣ* (Soma), божеству опьяняющаго напитка и экстаза, отвѣчающему греческому Діонису (Вакху).

Концепція этого божества въ высшей степени сложна. Прежде всего, это божество культовое, подобно Агни: Это священный напитокъ, который рассматривался какъ существенная принадлежность культа; его приготовленіе, его очищеніе составляло сложную процедуру, занимавшую цѣлую половину ведійскаго священнодѣйствія. Но подобно тому, какъ культовой огонь былъ приведенъ въ связь съ небеснымъ, такъ точно и для священнаго напитка Сомы были найдены эквиваленты въ небесахъ и въ различныхъ явленіяхъ природы. Въ грозѣ усматривали процедуру приготовления небснаго Сомы, который и изливался на землю

*) Мы привели здѣсь только первые 4 стиха гимна, имѣющіе отношеніе къ нашей задачѣ. Читателямъ, которые пожелали-бы ознакомиться съ содержаніемъ гимна въ его цѣломъ, я позволю себѣ указать на мою статью „Зачатки философскаго сознанія въ Индіи“ въ „Русск. Богатствѣ“ 1884 г.

въ струяхъ дождя. Возникла *дождевая* концепція Сомы. Но этимъ дѣло не ограничилось. Цѣлый рядъ чертъ и атрибутовъ, усматривавшихся въ Сомѣ, какъ божествѣ напитка, экстаза, пѣнія, поэзіи, а также въ Сомѣ, какъ *самцу* — *оплодотворитель земли* (дождевая концепція), привелъ къ развитію *солнечной* концепціи Сомы, которая въ Ригъ-Ведѣ развита весьма обстоятельно. Солнце понималось преимущественно какъ оплодотворитель и въ этомъ отношеніи называлось *Savitar* (оплодотворитель), — Сома также былъ Семецъ, Оплодотворитель, и самое имя его *Soma*, произведенное отъ того-же корня, откуда и *Savitar*, было синонимомъ этого послѣдняго. Дождевая и солнечная концепціи Сомы сливались въ общемъ представленіи о немъ, какъ о Самцѣ, Оплодотворителѣ, Творцѣ, представителѣ мужского, активнаго, творческаго начала въ природѣ. На этой почвѣ создалась мистика и теософія Сомы или, точнѣе, извѣстный ея отдѣлъ, именно тотъ, гдѣ Сома изображается какъ нѣкое верховное и космическое божество, стоящее въ особаго рода отношеніяхъ къ Землѣ и Небу. Онъ представляется то сыномъ этой превобытной четы, то ея родителемъ, то супругомъ Земли. Специальный анализъ, положеніе котораго было бы здѣсь не у мѣста, приводитъ насъ къ выводу, что въ религіозномъ сознаніи древнихъ индусовъ этой четѣ „Земля и Небо“ предшествовала другая чета, еще болѣе первобытная, „Земля и Сома“. Небо было введено сюда позже и образовалось тріо — „Земля, Небо и Сома“, причемъ осталась, какъ наслѣдіе прошлаго, та сбивчивость въ текстахъ, въ силу которой Сома поочередно является какъ супругъ и какъ сынъ земли. Это болѣе древняя чета „Земли и Сомы“ отлично гармонируетъ съ тѣмъ, чтó говорятъ намъ Эврипидъ и Гезіодъ въ стихахъ, которые мы привели выше. Сперва были Земля и Діонисъ, говоритъ Эврипидъ; въ началѣ были Хаосъ, Земля и Эросъ, говоритъ Гезіодъ; въ началѣ были Земля и Сома, ея оплодотворитель, ея любовникъ, ея „Эросъ“ — говорятъ намъ данныя Ригъ-Веды. Этотъ Сома-Эросъ получилъ у индусовъ имя *Vena* (любовникъ,

отъ *ven* — любить), и есть одинъ гимнъ, гдѣ Сом-Вена изображенъ въ качествѣ божества солнечнаго (X, 123). Онъ-же, но только понимаемый въ болѣе высокомъ и мистическомъ смыслѣ, названъ „Любящимъ Духомъ“ (тапо *venat*) въ стихѣ IX, 97, 22, на который мы указали выше *).

Это сопоставленіе индійскихъ данныхъ съ греческими открываетъ намъ, во первыхъ, вакхическое происхожденіе Гезіодовскаго Эроса, а стало-быть и всѣхъ дальнѣйшихъ его превращеній вплоть до Эмпедокловой *φιλότης*, а во вторыхъ помогаетъ намъ связать эту идею творческой любви съ древнимъ культомъ Матери-Земли.

Этотъ культъ безспорно принадлежитъ къ числу древнѣйшихъ. Онъ предшествовалъ культу Неба и Солнца и былъ господствующимъ въ эпоху матриархата (теорія Бахофена). Къ этой-же эпохѣ должны быть отнесены и первыя попытки противопоставить Матери-Землѣ мужское, оплодотворяющее начало. Есть вѣскія основанія думать, что роль оплодотворителя земли на первыхъ порахъ не могла принадлежать ни Солнцу, ни Небу, которыя вообще въ то время еще не занимали виднаго мѣста въ религиозномъ сознаніи нашихъ предковъ. Эта роль по праву принадлежала двумъ старѣйшимъ божествамъ, концепція которыхъ еще древнѣе концепціи Матери-Земли и которыя искони были представляемы какъ самцы. Это были Огонь и священный Напитокъ. Оба могли первоначально явиться въ равной мѣрѣ оплодотворителями земли, но съ теченіемъ времени эта функція стала, повидимому, разсматриваться какъ преимущественная принадлежность Сомы. Въ гимнахъ Ригъ-Веды этотъ богъ рисуется намъ въ чертахъ, которыя отгнѣняютъ его оплодотворяющую роль какъ-будто ярче и отчетливѣе, нежели от-

*) Я не могу здѣсь вдаваться въ подробности, для того чтобы показать, какъ цѣпляются другъ за друга эти различныя концепціи Сомы. Въ своемъ „Опытѣ изученія вакхическихъ культовъ индоевропейской древности“ (1884,) я сдѣлалъ попытку показать развитіе различныхъ концепцій Сомы (дождевой солнечной, мистической) изъ одной, которую я разсматриваю какъ основную и древнѣйшую, — изъ *психологической*.

тѣнена соотвѣтственная роль Агни. Это явленіе находится, конечно, въ связи съ развитіемъ дождевой и солнечной концепцій Сомы, но ему могли содѣйствовать также эротическіе элементы, присущіе вакхическому культу *).

Итакъ, въ глубинѣ] время вырисовывается передъ нами два образа: Матери-Земли и Оплодотворяющаго Начала, которымъ былъ Сома-самецъ,] Сомы-Эросъ, позже отождествленный съ солнцемъ. Вотъ та древняя индоевропейская ассоціація, греческій отголосокъ которой мы нашли у Эврипида, Гезіода и орфиковъ.

Къ первому изъ этихъ образовъ мы отнесемъ, какъ къ первоисточнику, позднѣйшее представленіе *земли, какъ стихіи*, а ко второму—философскую идею космической Любви.

Теперь намъ будетъ понятно, почему представленіе *земли, какъ]стихіи*, встрѣчается первоначально у тѣхъ греческихъ философовъ, которые также усвоили себѣ идею космической Любви,—у Парменида и у Эмпедокла **).

VII.

Понятіе „силы“ уже заключалось въ гилозоистическомъ возрѣвнн на матерію, въ сложномъ представленіи „стихій-силы“. Это послѣднее должно было разложиться на свои элементы, чтобы идея силы могла выдѣлиться и установиться отдѣльно отъ другихъ понятій,—матеріи, стихіи, духа. Такое разложеніе могло осуществиться не иначе какъ подъ воздѣйствіемъ особаго реактива, и такимъ реактивомъ явилась старая идея космическаго Эроса, корни которой тѣряются въ древней теософіи вакхическаго культа. Въ умахъ

*) Эротическій элементъ въ гимнахъ Сомы выступаетъ ярче, чѣмъ въ гимнахъ Агни. И вообще можно сказать, что эротизмъ есть существенная принадлежность вакхическихъ культовъ. „Священный“ напитокъ былъ обоготворенъ въ силу его „чудодѣйственныхъ“ свойствъ, дѣйствіе которыхъ могло простираться не только на состояніе духа, но и на половую систему.

***) Космическій Эросъ является также въ космогоніи „Санхоніатона“, гдѣ онъ названъ πόνος (вожделѣніе, страсть). Отношенія этого представленія къ соотвѣтственному греческому и индійскому еще не выяснены.

мыслителей этотъ образъ, постоянно переработываясь и превращаясь изъ миеологическаго представленія въ философское понятіе, возбудилъ умственное броженіе, приведшее къ тому, что отъ понятія живой матеріи стали отдѣляться атрибуты силы, движенія, творчества,—живая матерія постепенно теряла „духъ живъ“, а эти атрибуты становились признаками новаго понятія *силы*. Это было понятіе силы Любви, которое въ умѣ Эмпедокла уже было на пути къ окончательному превращенію въ философское понятіе силы *притягательной* и *центростремительной*, силы *тяготнїя*. Рядомъ съ нею (можетъ быть, какъ ея антитеза) слагалось въ умѣ того-же мыслителя понятіе силы *отталкивающей* и *центробъжной*.

Есть особаго рода прелесть въ изученіи этихъ великихъ умовъ древности, въ которыхъ совершалось таинство превращенія миеологическаго пониманія вещей въ философское и научное. Миеѣ самъ по себѣ уже былъ продуктомъ большихъ усилій мысли, большого творчества; въ немъ былъ собранъ умственный капиталъ, накопившійся вѣками; въ немъ хранились наблюденія, сближенія явленій, сопоставленія, образы,—цѣлое міросозерпаніе, которое давало мыслителямъ и матеріаль, и умственные стимулы, и отправныя точки. Миеѣ, который имѣлъ исторію очень сложную, на пути своего развитія выработывалъ и изощрялъ умы, какъ въ настоящее время это дѣлаетъ наука. Миеѣ создалъ великіе умы древности, а эти умы въ свою очередь изъ миеа сдѣлали философію и науку.

Сходя со сцены, они завѣщали грядущимъ поколѣніямъ рядъ философскихъ понятій, которыя сдѣлали возможнымъ другое отраженіе космоса—въ наукѣ.

Д. Овсяннико-Куликовскій.

КРИТИКА И БИБЛІОГРАФІЯ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

I. Общія характеристики.

1. Ученіе о волѣ въ новой психологіи.

(Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie, kritisch erörtert von *Oswald Külpe*. Philosophische Studien, V Band, 2 und 3 Heft.)

Разрѣшеніе вопроса о природѣ воли имѣетъ большое значеніе для правильной постановки и рѣшенія всѣхъ этическихъ задачъ. Этотъ вопросъ составляетъ не только одинъ изъ интереснѣйшихъ вопросовъ психологіи, но и одинъ изъ жгучихъ вопросовъ жизни. Научное изслѣдованіе, которое покажетъ намъ, что такое воля и чѣмъ она можетъ быть въ своемъ высшемъ развитіи, дастъ возможность поставить на твердую почву и нравственные идеалы человѣчества и опредѣленіе наиболѣе цѣлесообразныхъ средствъ для ихъ достиженія. Въ виду такой важности вопроса, мы думаемъ, что читатель не посѣтуетъ на насъ за изложеніе одного реферата по этому предмету, напечатаннаго въ 1888 и 1889 гг. въ «Philosophische Studien». Этотъ рефератъ представляетъ особенный интересъ потому, что онъ содержитъ въ себѣ изложеніе и критическій разборъ различныхъ ученій о волѣ, господствующихъ въ современной психологіи, и даетъ возможность отдать себѣ ясный отчетъ въ томъ положеніи, въ какомъ

вопросъ о волѣ находится въ настоящее время, а также и въ томъ, что требуется, чтобы подвинуть его разрѣшеніе далѣе. Нигдѣ, по мнѣнію автора означеннаго реферата, Освальда Кюльпе, различіе во взглядахъ психологовъ не является, быть можетъ, болѣе значительнымъ, чѣмъ въ ученіяхъ о волѣ. Тотъ прогрессъ, которымъ обязаны экспериментальной психологіи изслѣдованія ощущеній и представлений, только въ малой степени выпалъ на долю чувствованій и волевыхъ актовъ. Это объясняется тѣми трудностями, которыя связаны съ изслѣдованіемъ послѣднихъ, въ особенности-же явленій воли. Никогда мы не можемъ достигнуть того, чтобы актъ воли сдѣлать предметомъ наблюденія независимо отъ самой воли, на томъ простомъ основаніи, что всякая наука, всякое наблюденіе, предполагаетъ, своимъ необходимымъ факторомъ произвольное вниманіе, апперцепцію. Но этотъ, имѣющій значеніе для всякой науки, фактъ не представляетъ все-таки еще препятствія для психологіи въ ея изслѣдованіяхъ. Разрѣшеніе проблемы о волѣ дѣлается возможнымъ для нея, благодаря тому обстоятельству, что мы знаемъ также состоянія нашего сознанія, не связаннаго съ волей, и посредствомъ аналитическаго сравненія съ произвольными актами можемъ установить, въ чемъ заключается то приращеніе или измѣненіе, которое ощущенія, представленія или чувствованія испытываютъ, благодаря волѣ. Изъ всѣхъ современныхъ теорій воли авторъ считаетъ истинной теорію Вундта и цѣлью своей работы онъ именно и ставитъ—способствовать пониманію ея посредствомъ критики другихъ теорій и посредствомъ положительнаго изложенія ея самой. Всѣ вопросы, которые другія теоріи оставляютъ открытыми, съ точки зрѣнія теоріи Вундта получаютъ свое освѣщеніе и разрѣшеніе... Хотя авторъ и не имѣетъ въ виду библиографическую полноту, тѣмъ не менѣе онъ ставитъ своею задачею—исчерпать всѣ существенныя точки зрѣнія, которыя имѣютъ значеніе въ литературѣ вопроса. Съ той критической точки зрѣнія, на которой стоитъ авторъ, становится понятнымъ, что логической классификаціи различныхъ ученій будетъ отдано предпочтеніе передъ классификаціей хронологической, которая является важной только съ исторической точки зрѣнія. Исходною точкою своего изложенія авторъ избираетъ психологическое ученіе Гербарта, мотивируя это тѣмъ обстоятельствомъ, что хотя ранѣе и были попытки къ эмпирической научной обработкѣ психологіи и стремленія осво-

бодиться отъ стараго ученія о способностяхъ, но только Гербартъ въ принципѣ преодолѣлъ старое заблужденіе и только, благодаря ему, психологія получила то центральное положеніе въ кругу наукъ, которое она съ тѣхъ поръ завоевываетъ въ болѣе и болѣе возрастающей степени...—Чѣмъ-же мы будемъ руководствоваться при логическомъ распредѣленіи различныхъ ученій? Здѣсь намъ представляются прежде всего слѣдующія соображенія. До сихъ поръ, при анализѣ сложныхъ явленій нашего сознанія, какъ открываетъ ихъ намъ непосредственный внутренній опытъ, психологическимъ изслѣдованіемъ были установлены только два элементарныя явленія, ощущеніе и чувствованіе. Что-же касается воли, то вопросъ, слѣдуетъ-ли въ ней также признавать элементарное психическое явленіе, не получилъ еще удовлетворительнаго отвѣта. Естественнымъ поэтому представляется слѣдующее раздѣленіе... Съ одной стороны, тѣ теоріи, которыя рассматриваютъ волю только какъ вторичный или сложный фактъ сознанія, могущій быть сведеннымъ на другія простыя явленія; съ другой стороны, тѣ ученія, которыя на-ряду съ ощущеніемъ и чувствованіемъ принимаютъ еще третій элементъ психической жизни, волю. Эти двѣ главныя группы теорій могутъ быть отличаемы другъ отъ друга, какъ *отрицательныя* и *положительныя* теоріи воли. При этомъ авторъ считаетъ нужнымъ замѣтить, что названіе «воля» не имѣетъ здѣсь существеннаго значенія. Для того третьяго элемента сознанія, о которомъ мы сейчасъ упомянули, существуютъ въ литературѣ различныя выраженія и потому держаться при обсужденіи предмета за слово «воля» нѣтъ основаній. Такъ какъ этимъ именемъ мы всегда обозначаемъ въ обыкновенномъ разговорномъ языкѣ сложный въ психологическомъ смыслѣ актъ, то желательно особое выраженіе для элементарнаго явленія, и понятно, что это выраженіе избиралось различными психологами различно.

А) Отрицательныя теоріи воли.

Вообще можно двоякимъ образомъ устранить волю, въ качествѣ первоначальнаго и основнаго феномена душевной жизни,—съ точки зрѣнія гипотетическаго *объясненія* и съ точки зрѣнія *анализа* даннаго въ волѣ факта сознанія. Въ первомъ случаѣ, хотя мы и признаемъ, что воля составляетъ своеобразный *феноменъ* сознанія, какъ таковой несравнимый съ ощуще-

ніями, представленіями и чувствованіями, — тѣмъ не менѣе, исходя изъ *общихъ основаній*, отказываемъ ему въ реальномъ значеніи. Во второмъ случаѣ, путемъ простаго эмпирическаго анализа воли, мы открываемъ въ ней только тѣ составные факты, которые уже ранѣе были извѣстны намъ, какъ ощущеніе или чувствованіе. Эти два направленія могутъ быть отличены другъ отъ друга, какъ *относительно* и какъ *абсолютно отрицательное*.

1) Относительно отрицательныя направленія.— Основанія, которыя привели къ оцѣнкѣ воли, какъ одного только символа дѣйствительныхъ событій, были двоякаго рода: метафизическія и логическія. Первыя нашли своего представителя въ Гербартѣ, послѣднія—въ Липпсѣ. — 1) *Метафизически обоснованное пониманіе воли*. Общее основаніе для всякой науки Гербартъ *) видитъ въ метафизикѣ, — метафизика-же должна составлять опредѣляющій исходный пунктъ и для психологіи, насколько послѣдняя хочетъ не только описывать, но и объяснять. Согласно метафизикѣ Гербарта, душа есть простое существо между многими простыми существами, не имѣющее никакихъ частей. Препятствія, которыя она встрѣчаетъ въ своемъ дѣйствіи со стороны другихъ простыхъ существъ, вынуждаютъ ее къ простымъ актамъ самосохраненія, которые должны быть такъ-же просты; какъ и сама душа. Такъ какъ пріятное или непріятное чувствованіе и стремленіе, выражающееся въ сознаніи какъ желаніе, никогда намъ не даны одни, а всегда въ связи съ представленіями или ощущеніями, и такъ какъ, съ другой стороны, простой тонъ или чистый цвѣтъ могутъ сами по себѣ занимать все наше сознаніе,—то отсюда слѣдуетъ, что только эти послѣднія, т.-е. простыя представленія, могутъ быть разсматриваемы нами какъ простые акты самосохраненія души. Подобные акты самосохраненія, т.-е. представленія, составляютъ дѣйствительное содержаніе душевной жизни. Все остальное, данное намъ въ сознаніи, можетъ быть названо только выраженіемъ отношеній между представленіями. Всякое представленіе, которое находится за порогомъ сознанія, становится *стремленіемъ представлять*. Послѣднее слово не указываетъ ни на что такое, въ чемъ-бы мы могли видѣть безсознательное хотѣніе, вообще послѣдній элементъ воли.

*) *Herbart: Lehrbuch zur Psychologie. 1816, 2 autl. 1834.—Psychologie als Wissenschaft. 1824.*

Если какое-нибудь представленіе стремится достигнуть сознанія, не встрѣчая никакихъ препятствій, то здѣсь не получаетъ начала никакое желаніе,—это значить просто только, что въ сознаніи возникаетъ представленіе. Такое, достигшее въ сознаніи большей степени ясности, представленіе можетъ или получить поддержку отъ сходныхъ представленій, или-же испытать противо-дѣйствіе со стороны противоположныхъ, или и то и другое вмѣстѣ. Когда представленіе устремляется противъ препятствій и при этомъ все болѣе и болѣе опредѣляетъ согласно съ собою всѣ остальные представленія, пробуждая одни и устраняя другія, то мы получаемъ въ результатѣ то душевное движеніе, которое можетъ быть названо *желаніемъ* (Begehren). Желаніе, такимъ образомъ, не составляетъ предмета представленія, не есть само какое-нибудь представленіе, но только родъ и способъ, какимъ обнаруживается актъ представленія. Душевное движеніе, противоположное желанію, есть отвращеніе (Verabscheuen). Оно собственно есть также желаніе, но лежащее въ цѣлой системѣ совокупно дѣйствующихъ представленій, стремящихся освободить себя по отношенію къ единичному ихъ всѣхъ подавляющему представленію... *Хотѣніе* (Wollen), согласно Гербарту, есть желаніе, соединенное съ предположеніемъ исполненія... Произвольныя движенія Гербартъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ. Движенія первоначально происходятъ изъ органической потребности къ движенію, но душа съ самаго начала сопровождаетъ ихъ своими чувствованіями. Вслѣдствіе этого возникаютъ ассоціаціи послѣднихъ съ воспринятыми движеніями. Поэтому впослѣдствіи, если случается, что представленіе, возникшее изъ подобнаго воспріятія, получаетъ характеръ желанія, то оно возбуждаетъ также и связанное съ нимъ чувствованіе, а это послѣднее сопутствуется тѣми измѣненіями въ нервахъ и мускулахъ, которыми дѣйствительно опредѣляется органическое движеніе.—Таковы основныя черты Гербартовской теоріи воли, которую мы встрѣчаемъ и у послѣдователей Гербарта, напр. Дробиша *). Излагать воззрѣнія послѣдняго мы здѣсь не будемъ, такъ какъ намъ придется коснуться ихъ отчасти при изложеніи тѣхъ критическихъ замѣчаній, которыя Кюльпе направляетъ противъ Гербарта.

Прежде всего мы наталкиваемся въ психологическомъ уче-

*) *Drobisch*. Empirische Psychologie. 1842.

ни Гербарта на слѣдующія съ трудомъ соединимыя мысли. Съ одной стороны, мы имѣемъ «простую душу» съ простыми актами самосохраненія (представленіями),—съ другой стороны намъ говорятъ объ антагонизмѣ, который существуетъ между послѣдними... Одно изъ двухъ: или простота души уничтожается въ силу противоположности ея обнаруженій, или-же представленія взаимно поддерживаютъ другъ друга въ служеніи одной цѣли самосохраненія. Такимъ образомъ, не теорія требуетъ противоположенія представленій, но факты сознанія научаютъ насъ этому, а это значить, что теорія не объясняетъ намъ этихъ фактовъ. Но оставимъ въ сторонѣ эту общую трудность и обратимся къ тѣмъ доводамъ, которые Гербартъ приводитъ въ пользу того, что только одни представленія могутъ быть простыми актами самосохраненія души. Метафизически обосновать подобное предпочтеніе невозможно,—приходится обратиться къ фактамъ сознанія; изслѣдуя-же содержаніе развитого сознанія, мы не находимъ въ немъ ни простыхъ представленій, ни чувствованій, ни желаній, обособленныхъ другъ отъ друга, но всегда большій или меньшій комплексъ элементарныхъ явленій, связанныхъ въ одно цѣлое. Логическая абстракція можетъ установить неразложимые далѣе элементы, но она не можетъ привести насъ къ утвержденію, чтобы одинъ изъ таковыхъ былъ въ состояніи наполнить всецѣло наше сознаніе. Случай, на который ссылается Гербартъ, что чистый цвѣтъ или простой тонъ могутъ одни наполнить наше сознаніе, не существуетъ на самомъ дѣлѣ. Здѣсь смѣшивается точка фиксаціи сознанія съ полемъ зрѣнія сознанія. Наша апперцепція можетъ, безъ сомнѣнія, выдѣлить одно простое представленіе, но апперцепированное представленіе не составляетъ единственнаго содержанія сознанія...—Другое основаніе для исключительнаго предпочтенія представленій мы встрѣчаемъ у Дробиша. По мнѣнію послѣдняго, чувствованія и желанія не могутъ быть нами представляемы какъ что-либо отличное отъ представленій. Для этого недостаетъ имъ въ опредѣленномъ представимомъ *объектъ*... Тѣмъ не менѣе фактически они находятся въ сознаніи... Слѣдовательно они должны находиться въ немъ, какъ разнообразно измѣняющійся *способъ* представленія. Какимъ образомъ я узнаю о моихъ желаніяхъ? Воспринимаю-ли я непосредственно актъ желанія? Нѣтъ, но я *чувствую* только состояніе желанія, хотя различаю отъ этого также и чувствованіе, которое оно за собой приво-

дить. По этому поводу Кюльпе замѣчаетъ, что если мы подъ непосредственнымъ воспріятіемъ понимаемъ не отвлеченное имя для представляющей дѣятельности, но вообще непосредственный внутренний опытъ, то чувствованія и желанія окажутся въ немъ одинаково первоначальными, какъ и представленія... Если чувствованія и желанія не могутъ быть нами представляемы, то это само собою понятно: чувствованія я чувствую, желаемое я желаю, представленія я представляю. Только логически можетъ быть оправдано раздѣленіе представляемаго объекта отъ представляющей дѣятельности, такъ какъ въ дѣйствительности они даны намъ нераздѣльно, и при этомъ мы всегда должны помнить, что только представляемое можетъ быть представляемо и что, слѣдовательно, мы ни въ какомъ случаѣ не можемъ ставить требованія, чтобы чувствованія или желанія были представляемы. Непонятнымъ также является въ теоріи и то, почему представленія, какъ таковыя, будутъ противоборствовать другъ другу, или почему мы не чувствуемъ въ одно и то-же время желанія и отвращенія, такъ какъ по теоріи Гербарта условія для обоихъ даны одновременно. Но главный недостатокъ гербартовской теоріи заключается въ томъ, что она не въ состояніи объяснить намъ единство нашего хотѣнія, желанія, стремленія и зависящихъ отъ нихъ душевныхъ явленій. Это единство не составляетъ нѣчто мнимое, и каждая теорія душевной жизни должна ясно принять его во вниманіе. Лучшее всего оно можетъ быть объяснено единичной, дѣйствующей въ сознаніи, функціей—волей или апперцепціей. Гербартъ, для котораго вся душевная жизнь свелась на многообразіе измѣняющихся представленій, не могъ, понятно, объяснить того факта, почему мы въ каждый моментъ мышленія и дѣйствованія рассматриваемъ наше «я» какъ формально тождественный центръ, къ которому мы относимъ эти различныя измѣняющіяся представленія, чувствованія и желанія. Такимъ образомъ мы видимъ, что теорія Гербарта недостаточно обоснована и недостаточно объясняетъ то, что она должна объяснить, — основывается-же это на нѣкоторомъ пренебреженіи къ тому, что намъ дано въ нашемъ сознаніи. Но факты имѣютъ свои права и психологъ долженъ исходить не изъ логическаго построенія своей области опыта, но изъ тщательнаго анализа содержащихся въ ней фактовъ.

2) Логически обоснованная теорія воли.—Общія воззрѣнія, которыя развиваетъ Липпсъ *), имѣють много сходнаго со взглядами Гербарта. Поводомъ къ тому, чтобы назвать его теорію воли логически-обоснованной, послужило для Кюльпе то обстоятельство, что у Липпса при оцѣнкѣ значенія воли важную роль играетъ своеобразное логическое разсужденіе, бывшее, какъ кажется, главнымъ мотивомъ, побудившимъ его отказать волѣ во всякой дѣйствительной причинности и приписать ей только симптоматическое значеніе... Разсмотримъ сначала, какъ Липпсъ понимаетъ природу воли, а затѣмъ перейдемъ къ вопросу о томъ значеніи, какое онъ ей приписываетъ. Простымъ и элементарнымъ явленіемъ воли Липпсъ считаетъ *стремленіе*, которое, наравнѣ съ цвѣтами или звуками, можетъ быть нами обозначено какъ ощущеніе. Всѣ душевныя дѣятельности раздѣляются имъ на двѣ большія группы, первая изъ которыхъ обнимаетъ дѣятельность представленія, основанную на виѣшнихъ раздраженіяхъ, вторая же—чувствованіе и стремленіе, какъ реакціи души на ощущенія. Оба класса могутъ быть различаемы какъ дѣятельности объективнаго и субъективнаго представленія.—Прежде всего Кюльпе считаетъ нецѣлесообразнымъ подобное расширеніе значенія термина ощущенія, которое дѣлаетъ его тождественнымъ со всѣмъ сознаніемъ вообще. Конечно, никто не мѣшаетъ отождествить ощущеніе со всѣмъ содержаніемъ сознанія, но тогда та группа изъ этого содержанія, которая обыкновенно обозначается психологіей какъ ощущеніе, должна быть отличена какимъ-либо особымъ именемъ. Во вторыхъ, раздѣленіе на дѣятельности объективнаго и субъективнаго представленія тоже не соотвѣтствуетъ существу дѣла. Подобное расширенное употребленіе имени представленія ведетъ къ фальшивому его употребленію, потому что отсюда мы можемъ сдѣлать такой выводъ, что, подобно тому какъ мы представляемъ себѣ представленія (въ узкомъ смыслѣ слова), подобно этому могутъ быть представляемы также чувствованія и акты воли, о несообразности чего было раньше говорено. Липпсъ думаетъ, что чувствованія и стремленія стоятъ въ болѣе близкомъ родствѣ другъ къ другу, чѣмъ различныя специфическія ощущенія между собою, и потому и должны образовывать отдѣльный классъ субъективнаго представленія по отношенію къ объективному, — что нѣтъ никакого стрем-

*) *Lipps: Die Grundthatsachen des Seelenlebens. 1883.*

ленія безъ нѣкотораго удовольствія или страданія и нѣтъ никакого удовольствія безъ стремленія. На это Кюльпе замѣчаетъ, что въ этомъ смыслѣ можно было-бы также сказать: нѣтъ никакого стремленія безъ представленія. Этимъ самымъ тѣсная связь чувствованія и стремленія была-бы разорвана. «Вообще еще сомнительно, дѣйствительно-ли каждое стремленіе ведетъ за собою удовольствіе и страданіе, или наоборотъ. Я полагаю, по крайней мѣрѣ, что существуютъ случаи, въ которыхъ чувствованія пріятнаго рода даны въ нашемъ сознаніи безъ всякаго слѣда стремленія, и, съ другой стороны, возникновеніе стремленія является связаннымъ съ простымъ представленіемъ (безъ сомнѣнія, апперцепцированнымъ) какого-нибудь предмета или движенія» (204). Кромѣ того имѣется еще одно существенное основаніе, могущее быть названо рѣшающимъ, почему воля должна быть отдѣляема отъ другихъ явленій сознанія: «Воля есть та функція сознанія, которая можетъ соединиться со всѣми другими и которой нѣтъ необходимости быть соединенной ни съ какой другой функціей; кромѣ того это есть та функція, которая, будучи качественно однородна, и только измѣняясь въ своей интенсивности, соединяется въ различныхъ степеняхъ съ одними и тѣми-же представленіями и чувствованіями. Такое отношеніе воли ясно отличаетъ ее отъ другихъ элементовъ содержанія сознанія» (205).

Это приводитъ насъ къ главному вопросу, который мы должны еще поставить Липпсу относительно природы воли: правильно-ли имъ выраженъ въ понятіи «ощущеній стремленій» (*Strebungs-Empfindungen*) своеобразный характеръ тѣхъ явленій сознанія, которыя мы называемъ волею? Если въ послѣднихъ, какъ думаетъ Липпсъ, мы не должны видѣть ничего болѣе какъ только иннервационныя ощущенія, то подобнымъ образомъ мы могли-бы обозначать только сопутствующее волѣ явленіе, но не самую природу воли.—По аналогіи съ тѣмъ, что мы называемъ въ матеріальномъ мірѣ стремленіемъ, Липпсъ говоритъ и о душевныхъ стремленіяхъ, т.-е. о психическихъ причинахъ, которыя обнаруживаютъ свое дѣйствіе въ уничтоженіи дѣйствій другихъ причинъ. Въ этомъ смыслѣ всякое душевное стремленіе есть стремленіе, которое можетъ быть приписано ощущеніямъ и представленіямъ (*Empfindungs- und Vorstellungstreiben*). Здѣсь ясно звучитъ отголосокъ основныхъ воззрѣній Гербарта.

Въ одномъ пунктѣ теорія Липпса заслуживаетъ быть отмѣченной: она пробуетъ помочь главному затрудненію, которое мы встрѣтили

у Гербарта и которое заключается въ необходимости объясненія того факта, почему мы сознаемъ себя активными въ стремленіи или хотѣніи. Это сознание, согласно Липпсу, возникаетъ изъ опыта, какъ изъ опыта возникаетъ и стремленіе или отвращеніе по отношенію къ тѣмъ или другимъ опредѣленнымъ предметамъ. Стремленіе мы называемъ стремленіемъ къ какому-нибудь *a*, когда мы знаемъ, что въ осуществленіи *a* оно находитъ свой конецъ; а *нашимъ* мы называемъ это стремленіе къ *a* тѣмъ скорѣе, чѣмъ *болѣе обширное* душевное стремленіе находитъ въ осуществленіи *a* свой конецъ... Такимъ образомъ, для объясненія *нашей* активности, какъ она намъ обнаруживается въ волѣ, Липпсъ предполагаетъ, что существуютъ стремленія, къ которымъ вся душевная жизнь въ ея цѣломъ обращена въ большемъ размѣрѣ, чѣмъ къ другимъ. Но вся душевная жизнь «состоитъ только изъ представлений и предрасположеній къ представленіямъ (*Vorstellungsdispositionen*)» и потому взглядъ Липпса сводится въ своемъ основаніи къ тому-же самому, какъ и взглядъ Гербарта, и по отношенію къ нему возникаютъ, такимъ образомъ, одинаковыя сомнѣнія. И въ самомъ дѣлѣ, мы не можемъ ни вывести вполнѣ «я» изъ представлений, ни объяснить волю при предположеніи подобнаго «я».

Теорія душевной жизни, какъ ее развиваетъ Липпсъ, придаетъ большое значеніе безсознательнымъ душевнымъ дѣятельностямъ. По его взгляду, то, что является намъ въ сознании, представляетъ только непосредственно воспринимаемое *отраженіе* того, что на самомъ дѣлѣ совершается въ душѣ. Обѣ дѣятельности, сознательная и безсознательная, сами по себѣ совершенно несравнимы между собою, и только въ отношеніи къ причинному отношенію, которое существуетъ между ними, обѣ онѣ могутъ быть обозначены какъ дѣятельности представленія. Также точно и воля есть представленіе и, стало-быть, продуктъ представляющей дѣятельности. Противодѣйствіе или поддержка, которую представленія или, правильнѣе, лежащія въ ихъ основаніи душевныя возбужденія оказываютъ другъ къ другу,—заявляетъ о себѣ въ нашемъ сознании въ формѣ чувствованій и стремленій. Предположеніе, что послѣднія обладаютъ еще другимъ, особеннымъ объективнымъ существованіемъ, не представляется Липпсу ни естественнымъ, ни правильнымъ, потому что подобно тому, какъ существуютъ психическіе факты, которые не сознаются нами, точно такъ-же, наоборотъ, могутъ существовать и такіе, существованіе которыхъ огра-

ничивается исключительно только однимъ сознаниѣмъ,—и насколько мало мы можемъ приписывать цвѣтамъ или звукамъ дѣйствительность внѣ представляющаго сознанія, столь-же мало реально существуютъ внѣ его чувствованія и стремленія. Липпсъ отвергаетъ старое мнѣніе, будто-бы воля имѣетъ вліяніе на ходъ представленій и на движенія. Мы не въ состояніи что-либо хотѣть, что намъ *не дано* въ сознаніи, и не можемъ опредѣлять направленія для того, что воспроизводится въ немъ. Воля не можетъ ни удерживать представленій въ сознаніи, ни вытѣснять ихъ изъ него: послѣднія, въ силу своей собственной слабости или напряженности, уступаютъ свое мѣсто другимъ представленіямъ или заступаютъ ихъ мѣсто.

По поводу послѣднихъ фактовъ, приводимыхъ Липпсомъ, Кюльпе замѣчаетъ, что изъ нихъ не можетъ быть выведено никакого заключенія о недѣйствительности воли, потому что какое имѣю я право по отношенію къ представленію, находящемуся въ точкѣ фиксаціи сознанія и слѣдовательно поглощающему полное вниманіе, приписывать истинную дѣйствительность исключительно только моменту представленія, а въ томъ сознаніи самодѣятельности, которое отличаетъ все произвольное, видѣть только простой побочный результатъ? Заключеніе, которое дѣлаетъ Липпсъ, естественно только на почвѣ предвзятой теоріи относительно воли, а не на почвѣ фактовъ, но тогда оно лишено всякой цѣны. Болѣе важнымъ поэтому Кюльпе считаетъ логическое разсужденіе, которое Липпсъ приводитъ для доказательства своего взгляда и которое играетъ самую существенную роль въ обоснованіи Липпсомъ его теоріи. Никто не отрицаетъ, говоритъ Липпсъ, что возникновеніе представленія *a* есть другой психическій актъ, чѣмъ воспроизведеніе отличнаго отъ него по содержанію представленія *b*, точно также удержаніе или вытѣсненіе изъ сознанія представленія *c* есть другой актъ, чѣмъ удержаніе или вытѣсненіе отличнаго отъ него представленія *d*. Различныя-же дѣйствія требуютъ различныхъ причинъ. Въ актахъ-же воли не представляется мѣста для подобныхъ различій, поэтому мы и должны отвергнуть предположеніе о регулированіи волею хода представленій. Это логическое разсужденіе, по мнѣнію Кюльпе, можно замѣнить, однако, и другимъ толкованіемъ. Возникновеніе представленія *a* есть другой психическій актъ, чѣмъ воспроизведеніе отличнаго отъ него по

содержанію представленія *b*, — что-же это значить? Это значить просто только, что представленія *a* и *b* различны. Способъ, какимъ являются представленія въ нашемъ сознаніи, можетъ быть двоякій, смотря по тому, обращено-ли на нихъ наше вниманіе или нѣтъ. Но предположимъ, что *a* и *b* вступаютъ другъ послѣ друга въ точку фиксаціи нашего сознанія: въ этомъ самомъ мы имѣемъ уже указаніе на то, что, при всемъ своемъ различіи по содержанію, эти представленія имѣютъ въ *способъ* своего появления нѣчто однородное. Я *хочу* отъ *a* перейти къ *b*. это не значить—я хочу создать *b*, но значить просто только, что я хочу перемѣстить *b* въ точку фиксаціи моего сознанія. Послѣднее совершается въ силу какого-нибудь основанія, какого-нибудь интереса, напр., и предполагаетъ возможность, что *b* вообще *дано* для моего сознанія. Однако дѣятельность воли все-таки остается и тогда существенной и необходимой. Липпсъ помѣщаетъ источникъ активности внѣ сознанія и видитъ истинную дѣйствительность воли въ сферѣ безсознательнаго... Но такъ какъ въ томъ, что нами не сознается, мы можемъ видѣть также лишь простые фізіологическіе процессы, ибо при опредѣленіи безсознательнаго мы оставляемъ почву опыта, чтобы дать просторъ метафизической гипотезѣ,—то очевидно, что сведеніе самодѣятельности на функцію, дѣйствующую въ сознаніи, заслуживаетъ большаго предпочтенія... «Активность,—говоритъ Кюльпе, — не есть безсознательная, но сознательная активность... и такъ какъ она сознательна, то она должна также имѣть своимъ основаніемъ какое-либо явленіе сознанія... Подобное явленіе обыкновенно находили въ волѣ, и это было справедливо... Что я знаю о безсознательномъ?... Мое сознаніе есть моя дѣйствительность, въ своемъ сознаніи я переживаю активность, и это переживаніе я называю хотѣніемъ (Wollen)» (212).—Такимъ образомъ, теорія воли Липпса недостаточно оцѣнила то значеніе, которымъ обладаетъ воля въ нашемъ сознаніи, чтѣ главнымъ образомъ основывается на томъ, что природа воли была неправильно опредѣлена, и затѣмъ на томъ, что принятіе воли, какъ простаго факта, существующаго на-ряду съ чувствованіемъ и представленіемъ, готовитъ для теоріи душевной жизни своеобразныя трудности. Эти теоретическія, принципиальныя трудности и послужили основаніемъ, почему воля для Гербарта и Липпса свелась къ простому призрачному обнаруженію сознанія, лишенному всякаго реальнаго значенія.

II) Абсолютно-отрицательныя направленія. — У Гербарта и Липпса, насколько они обращались къ непосредственному внутреннему опыту, независимо отъ метафизическихъ и логическихъ соображеній, воля все-таки являлась какъ своеобразный *фактъ* сознанія, но не всегда воля разсматривалась и подобнымъ образомъ. Въ томъ, что обыкновенно называютъ волею, иногда не открывали ничего кромѣ ощущеній и чувствованій. И въ этомъ случаѣ также обнаруживается вліяніе на психологическій трудъ различныхъ предвзятыхъ точекъ зрѣнія, которыя не возникли непосредственно изъ внутренняго опыта... Можно различать двѣ такія точки зрѣнія, *генетическую* и *физиологическую*. Въ первомъ случаѣ нами руководитъ стремленіе изъ первоначально данныхъ элементовъ сознанія развить все разнообразіе психической жизни... Во второмъ случаѣ опредѣляющими факторами въ пониманіи психическихъ фактовъ становятся физиологическіе взгляды.

1. Генетическая точка зрѣнія. — Можно троякимъ образомъ отвергнуть элементарную самостоятельность воли: или мы будемъ видѣть въ ней фактъ, составляющими элементами котораго являются представленія и чувствованія, — или будемъ видѣть въ ней просто представленіе, — или, наконецъ, развитое чувствованіе. Представителемъ перваго взгляда является Вайцъ, втораго — Спенсеръ, третьяго — Горвицъ. — а) Воля, какъ соединеніе представленія съ чувствованіемъ. — Инстинктивныя движенія представляютъ для Вайца *) самое первоначальное выраженіе чело-вѣческой душевной жизни. Они имѣютъ свое основаніе въ не-пріятныхъ ощущеніяхъ, которыя вызываются внѣшними или внутренними раздраженіями и оканчиваются пріятными ощущеніями, если съ помощью движеній удалось устранить неудовольствіе... Только позднѣе развивается *желаніе* (Begehren), когда уже въ нѣкоторой степени выработалась въ насъ дѣятельность представленія. Желаніе мы должны быть въ состояніи представлять себѣ и быть побуждаемы къ желанію не-пріятными чувствованіями, которыя возникаютъ, когда мы принуждены представлять себѣ что-либо пріятное несуществующимъ въ данный моментъ. Если что-либо должно составлять предметъ *хотѣнія*, то прежде всего оно должно быть желаніемъ, затѣмъ представляемо, какъ конечный членъ ряда причинъ и слѣдствій, и наконецъ мы должны раз-

*) Waitz: Lehrbuch d. Psychologie als Naturwissenschaft. 1849.

сматривать начальный членъ всего этого ряда или одинъ изъ промежуточныхъ членовъ, какъ зависимый отъ нашей самодѣятельности. Въ подобномъ пониманіи воли у Вайца, безъ сомнѣнія, важно отношеніе самодѣятельности, но она, во всякомъ случаѣ, принимается здѣсь не какъ первоначальный актъ... Что касается желанія, какъ оно рисуется намъ Вайцомъ, то внутренній опытъ рѣшительно опровергаетъ его утвержденія: не все то желается, что представляется нами какъ приятное, и не всегда само желаніе связано съ неприятымъ чувствованіемъ. По мнѣнію Кюльпе, желаніе заключается въ апперцепціи представленія, которое влечетъ за собою, какъ сопутствующее или послѣдующее явленіе, приятное чувствованіе; другими словами, въ желаніи передъ нами имѣется своеобразное явленіе, которое не можетъ быть обозначено ни какъ представленіе, ни какъ чувствованіе, а должно быть обозначено какъ волевой элементъ. Въ неправильномъ пониманіи Вайцомъ желанія въ его существенномъ содержаніи, быть-можетъ, виновато еще и теперь очень часто дѣлаемое умозаключение... Думаютъ, что стремленіе къ другому, отличному отъ настоящаго, состоянію предполагаетъ недовольство послѣднимъ и что поэтому неудовольствіе и составляетъ дѣйствительное основаніе желанія. Но внутренній опытъ доказываетъ намъ несомнѣнно недостаточность этой схемы. И изъ безразличныхъ душевныхъ состояній могутъ возникнуть желанія и только препятствіе къ быстрому и легкому удовлетворенію ихъ можетъ вызвать неприятое чувствованіе... И послѣднее, при этомъ, только тогда имѣетъ мѣсто, когда желаніе безпрекословно господствуетъ надъ всѣмъ сознаніемъ, когда болѣе цѣннымъ представленіямъ не удастся занять центральную точку сознанія и вытѣснить его.—

б) Воля, какъ представленіе.—Главнымъ защитникомъ эволюціоннаго принципа мы должны считать Г. Спенсера (Основанія психологіи): не только внѣшняя физическая жизнь, но также и внутренняя психическая сторона органической жизни рассматривается имъ съ этой точки зрѣнія. Согласно Спенсеру, все психическое развитіе можетъ быть понимаемо какъ переходъ отъ неопредѣленной, несвязной однородности къ опредѣленной, связанной разнородности. Какъ скоро психическія измѣненія дѣлаются слишкомъ сложными для того чтобы быть вполне автоматическими, обнаруживаются первые начатки ощущенія. Сознательное развитіе должно быть рассматриваемо какъ продуктъ,

возникшій мало-помалу изъ бессознательныхъ процессовъ. Оно начинается неопредѣленнымъ общимъ состояніемъ и затѣмъ дифференцируется на единичные психическіе акты. Память, разумъ, чувство и воля возникаютъ одновременно. Сущность развитія заключается въ приспособленіи внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ. Первоначально это приспособленіе совершается бессознательно, автоматически; въ сознательномъ-же приспособленіи участвуютъ всѣ названныя функціи. Такъ, что касается напримѣръ простого акта воли, то онъ есть не что иное какъ умственное воспроизведеніе извѣстнаго акта, за которымъ слѣдуетъ дѣйствительное выполненіе его. Разница между произвольнымъ и непроизвольнымъ движеніемъ заключается только въ томъ, что послѣднее происходитъ безъ предварительнаго сознанія о томъ, что должно быть сдѣлано, тогда какъ произвольное движеніе совершается только послѣ того, какъ оно было воспроизведено въ сознаніи; а такъ какъ воспроизведеніе его есть не что иное, какъ слабая форма психическаго состоянія, сопровождающаго это движеніе, то, значить, оно есть не что иное какъ зачаточное возбужденіе нужныхъ для этого движенія нервовъ, предшествующее ихъ дѣйствительному возбужденію. Въ сложныхъ актахъ воли мы имѣемъ то-же самое явленіе. Если мы отнимемъ всѣ ощущенія и чувствованія, то никакой особенной воли не останется... Если мы возбудимъ нѣкоторыя изъ нихъ, то воля возникнетъ только тогда, когда какая-нибудь одна группа изъ послѣднихъ возьметъ перевѣсъ. Волевой актъ рождается, когда различныя впечатлѣнія и связанныя съ ними различныя двигательныя перемѣны борются между собою и, вслѣдствіе этого, происходитъ замедленіе отвѣтной реакціи со стороны индивидуума... Физиологически волевое дѣйствіе предполагаетъ воспроизведеніе того нервнаго возбужденія, которое имѣло ранѣе мѣсто при дѣйствительномъ актѣ, психически - же воспроизведеніе дѣйствительнаго акта можетъ имѣть мѣсто только въ представленіи движенія, связанномъ съ чувствованіемъ... Слѣдовательно и воля также въ самой простой своей формѣ можетъ заключаться только въ умственномъ воспроизведеніи этого представленія. — Теперь обратимся къ оцѣнкѣ теоріи Спенсера. Кюльпе отказывается полемизировать съ нимъ по поводу общей исходной точки зрѣнія и ставитъ только слѣдующіе специально критическіе вопросы: есть-ли изложенное пониманіе воли необходимое слѣдствіе изъ

теоретическихъ взглядовъ Спенсера на развитіе и представляетъ ли оно полное выраженіе нашего дѣйствительнаго непосредственнаго опыта?... Прежде всего представляется непонятнымъ, какъ изъ бессознательныхъ процессовъ должны были развиться сознательные. Такое утвержденіе даетъ для нашего разума неразрѣшимую задачу. Совершенно не ясно, какъ изъ простаго сплетенія бессознательныхъ, автоматическихъ процессовъ можетъ быть выведена необходимость возникновенія явленій сознанія. Затѣмъ, какое значеніе имѣетъ сознаніе, если оно должно быть только простымъ спутникомъ физическихъ процессовъ, которые одни только дѣйствительны и одни только служатъ цѣли приспособленія?... На скрыто матеріалистической подкладкѣ мы имѣемъ здѣсь то-же самое мнѣніе, которое выступало передъ нами на спиритуалистической основѣ у Гербарта и Липпса,—мнѣніе, что сознаніе есть роскошь, которую тамъ матерія, а здѣсь душа позволяютъ себѣ. Замѣчательно, что, несмотря на другія различія, и ученія о волѣ въ обоихъ случаяхъ также близко соприкасаются.—Но допустимъ, что сознаніе есть простой спутникъ физическихъ возбужденій, что, въ отношеніи къ внѣшнимъ впечатлѣніямъ выработалось соотвѣтствующее разнообразіе внутреннихъ возбужденій и что эти послѣднія вступили въ связь съ опредѣленными двигательными реакціями. Однако мыслимо, что не всякое воспроизведенное движеніе влечетъ за собою соотвѣтствующую двигательную дѣятельность даже тогда, когда оно въ своемъ исключительномъ дѣйствіи на двигательный аппаратъ не встрѣчаетъ препятствія со стороны какихъ-либо другихъ возбужденій. Очевидно, должно имѣть въ виду также интенсивность воспроизведеннаго возбужденія и могутъ быть допущены такіе случаи, гдѣ послѣдняя сама по себѣ слишкомъ слаба, чтобы безъ дальнихъ словъ вызвать движеніе. Эти, фізіологически объяснимые, случаи не приняты Спенсеромъ въ расчетъ, хотя мы и могли-бы ожидать послѣдняго, исходя изъ его предположеній. Такимъ образомъ теорія воли Спенсера противорѣчитъ его собственнымъ теоретическимъ взглядамъ.—Обратимся теперь къ нашему непосредственному, дѣйствительному опыту, какъ онъ намъ открывается въ сознаніи. Повсюду, гдѣ наши дѣйствія сопровождаются хотѣніемъ, мы отнюдь не питаемъ того мнѣнія, что это хотѣніе представляетъ излишекъ, роскошь, которые могли-бы быть совершенно свободно изъяты изъ обращенія, — напротивъ того,

мы имѣемъ убѣжденіе въ самодѣятельности, которая вторгается, какъ опредѣляющій факторъ, въ сферу нашей внутренней и внѣшней жизни. Это—не подлежащій отрицанію фактъ, и онъ долженъ быть принятъ во вниманіе и найти свое объясненіе во всякой психологіи. Съ точки-же зрѣнія Спенсера онъ является иллюзіей, но и въ качествѣ иллюзіи не получаетъ у него достаточнаго объясненія... Далѣе, почему не всякое представленіе двигательной перемѣны влечетъ за собою движеніе? И не только не всякое такое представленіе имѣетъ своимъ слѣдствіемъ движеніе, какъ напримѣръ во снѣ, но и не обо всякомъ движеніи, которому предшествуетъ такое представленіе, мы говоримъ какъ о волевомъ поступкѣ. Такъ-называемыя автоматическія движенія, наприм., регулируются и возбуждаются просто только представленіями, но только ихъ начало обозначается нами какъ предметъ хотѣнія. Всѣ идеомоторныя движенія образуютъ особенный классъ, который не долженъ быть смѣшиваемъ съ классомъ произвольныхъ движеній. Слѣдовательно въ волѣ должно содержаться еще что-либо другое, чѣмъ просто только представленіе, и Спенсеръ остается у насъ въ долгу въ отношеніи къ объясненію названныхъ фактовъ.

с) Воля, какъ развитое чувствованіе. — Горвицъ *) рассматриваетъ чувствованіе какъ самое раннее психическое событіе, изъ котораго уже развиваются представленіе и воля. Въ процессѣ развитія воли Горвицъ различаетъ четыре стадіи, изъ которыхъ первую онъ характеризуетъ какъ *побужденіе* (Trieb). «Побужденіе буквально означаетъ побуждающее (Treibende); оно представляетъ непосредственное изліяніе (Ausfluss) чувствованія удовольствія или страданія, будучи безъ дальнихъ словъ направлено на поддержаніе удовольствія и устраненіе страданія» (225). Преимущественно-же побужденіе выходитъ изъ неудовольствія. Такъ какъ все развитіе воли сводится на побужденіе и такъ какъ въ побужденіи мы должны видѣть не что иное какъ чувствованіе удовольствія и неудовольствія, выражающееся въ опредѣленныхъ движеніяхъ, то отсюда становится яснымъ, что въ этомъ чувствованіи удовольствія и неудовольствія мы и должны видѣть основной элементъ воли.—По поводу этого взгляда Кюльпе дѣлаетъ слѣдующія замѣчанія. Прежде всего, побужденіе не только пре-

*) Horwitz: Zur Entwicklungsgeschichte des Willens. 1876.

имущественно выходитъ изъ неудовольствія, но даже *исключительно* имѣеть въ немъ свой корень. Только неправильно истолковывая факты можно утверждать по отношенію къ удовольствію, что оно стремится сохраниться. Удовольствіе вообще не составляетъ само по себѣ никакого побужденія и только неудовольствіе даетъ поводъ для возникновенія его. Кромѣ того, удовольствіе, неудовольствіе и побужденіе составляютъ различимыя явленія, результаты процесса дифференцированія, и ставить ихъ въ началѣ развитія — значитъ совершенно игнорировать самую идею развитія. Если поэтому Горвицъ разсматриваетъ элементарный феноменъ, достигшій опредѣленной различимости въ нашей развитой психической жизни, какъ начало психическихъ событий, то онъ поступаетъ почти такъ-же, какъ если-бы кто-нибудь приписывалъ новорожденному развитое пространственное возрѣніе взрослому. Ни какое-нибудь опредѣленное ощущеніе, ни какое-нибудь опредѣленное чувствованіе или актъ воли не могутъ быть поэтому разсматриваемы нами какъ первое начало душевной жизни, но такимъ началомъ можетъ быть только цѣлое, еще не дифференцировавшееся на эти особенные феномены.

Въ силу различныхъ основаній обнаружилась передъ нами недостаточность испробованнаго съ генетической точки зрѣнія отрицанія воли, какъ своеобразнаго элемента психической жизни. Какъ-бы далеко мы ни слѣдили за развитіемъ въ обратномъ порядкѣ по направленію къ началу его, повсюду мы можемъ констатировать только первоначальное взаимное проникновеніе (*Ineinanderlaufen*) въ послѣдствіи раздѣленныхъ или способныхъ къ раздѣленію частей. Все дѣло, слѣдовательно, заключается въ томъ, имѣемъ-ли мы право въ развитой психической жизни разсматривать волю какъ элементарный феноменъ. Если мы должны будемъ отвѣтить утвердительно на этотъ вопросъ, то изслѣдованіе развитія не можетъ ни въ чемъ измѣнить нашего отвѣта. И такимъ образомъ мы всегда должны брать за исходную точку непосредственный внутрѣнный опытъ.

2) Физиологическая исходная точка зрѣнія. — Въ новое время существуютъ психологи, которые придерживаются того мнѣнія, что только избравши нормирующею исходною точкою физиологическія истины или имѣющія здѣсь значеніе гипотезы, можно болѣе ясно и болѣе прочно установить и истины, имѣющія значеніе въ сферѣ психологическихъ фактовъ; точка от-

правления отъ физиологическихъ положеній имѣть тутъ прежде всего значеніе только какъ удобное регулированіе трудной и широкой области опыта, которая въ собственномъ смыслѣ приходится на долю психологіи. Кюльпе здѣсь останавливается на *Штейнталь*, являющемся отчасти приверженцемъ Гербарта, и на *Мюнстербертъ*, одномъ изъ современныхъ представителей физиологической психологіи. Оба, хотя и различными путями, пришли къ отрицанію воли, какъ самостоятельнаго явленія сознанія.—а) *Штейнталь* *) исходитъ изъ физиологическаго различенія чувствительныхъ и двигательныхъ нервовъ. Психологія должна сообразоваться съ этимъ различеніемъ и, согласно ему, приписывать душѣ двѣ главныя способности: воспринимать движенія извнѣ и вызывать ихъ изнутри. И въ томъ и въ другомъ случаѣ представленія являются носителями того, что совершается въ сознаніи... Для простаго волевого дѣйствія опредѣляющее значеніе имѣютъ представленія движеній. Представленіе какого-нибудь движенія нашего тѣла слѣдуетъ разсматривать какъ возбужденіе мозга, которое передается тѣмъ двигательнымъ нервамъ, которые вызываютъ это движеніе. Въ этомъ смыслѣ можно, слѣдовательно, говорить о непосредственной двигательной силѣ подобныхъ представленій, а случаи отсутствія движенія должны быть объясняемы тѣмъ препятствіемъ, которое встрѣчаетъ это мозговое возбужденіе. Когда говорятъ по отношенію къ чему-либо представляемому нами, что мы это хотимъ, то послѣднее выраженіе не можетъ означать никакого иного факта, какъ только тотъ, что представленію присуща двигательная сила. Если представленіе не всегда является намѣреніемъ и не всегда вызываетъ видимыя движенія, то основаніе этому лежитъ не въ немъ самомъ, а въ тѣхъ отношеніяхъ, среди которыхъ оно выступаетъ; послѣднія-же не представляютъ какихъ-либо особенныхъ волевыхъ возбужденій, но просто только—связи съ другими представленіями.—По поводу этого взгляда Кюльпе замѣчаетъ, что единственное, что можетъ быть нами выведено изъ физиологическаго различенія, пускаемаго въ ходъ Штейнталемъ,—это то, что центропетальные нервы представляютъ путь, по которому до насъ достигаютъ внѣшнія возбужденія, и что центрофугальные нервы составляютъ средство, чрезъ которое обнаруживаются во внѣ происходящіе внутри насъ

*) *Steinthal*. Einleitung in die Psychol. u. Sprachwissenschaft. 1881.

процессы. Но какого рода то внутреннее состояніе, которое господствуетъ въ одномъ и въ другомъ случаѣ въ нашемъ сознаниі, это должно быть открыто чрезъ посредство внутренняго воспріятія. Въ нашемъ сознаниі мы отнюдь не находимъ только конечные члены возбужденія чувствительныхъ и начальные члены возбужденія двигательныхъ нервовъ. Съ какой-же стати мы будемъ разбивать въ такомъ случаѣ всѣ феномены внутренняго опыта только на эти два класса? Далѣе, представленія движеній являются для Штейнтала естественными антэцедентами движеній. Правда, простое представленіе движенія часто вызываетъ самое движеніе; отсутствіе послѣдняго объясняется часто, противодѣйствующими представленіями. Но вовсе не всегда. И слѣдуетъ ближе показать, почему, при отсутствіи прямо противодѣйствующихъ условій, какое-нибудь представленіе движенія не всегда имѣетъ своимъ послѣдствіемъ само движеніе. Во всякомъ случаѣ, остается не высказаннымъ, въ чемъ собственно состоитъ противодѣйствіе (*Hemmung*). При болѣе точномъ выясненіи послѣдняго, прибавляетъ Кюльпе, «быть-можетъ, Штейнталь пришелъ-бы къ тому же взгляду, который защищаю я, и согласно которому возможность вызывать движенія не можетъ лежать только въ одной природѣ представленія» (231). Совершенно необъясненной остается также Штейнталь волю въ ея, по крайней мѣрѣ, видимо-мъ вліяніи на ходъ представленій, что имѣетъ свое основаніе именно въ той господствующей роли, которую играетъ у него физиологическая точка зрѣнія. Допустимъ, что въ основѣ внѣшняго волевого дѣйствія лежитъ представленіе движенія, какъ единственный сознательный антэцедентъ, но внутреннее волевое дѣйствіе остается тогда все-таки висящимъ на воздухѣ, требуя своего объясненія. Если-же здѣсь можетъ быть признана дѣйствующей самостоятельная воля, то тогда и внѣшнее волевое дѣйствіе будетъ находиться подъ ея вліяніемъ.

б) *Мюнстербергъ* *).—По мнѣнію Кюльпе, въ лицѣ Мюнстерберга физиологическая психологія, противно замыслу ея основателей и главныхъ защитниковъ, приняла нѣкоторымъ образомъ догматическій характеръ. Развитой Мюнстербергомъ взглядъ въ своихъ основныхъ мысляхъ, которымъ онъ придаетъ особенное значеніе, не представля-

*) *Münsterberg*. Die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiologischen Psychologie. 1888.

еть ничего существенно новаго. Въ двойномъ смыслѣ можно говорить въ отношеніи къ Мюнстербергу о фізіологической точкѣ исхода. Во первыхъ, насколько онъ начинаетъ свою работу съ разсмотрѣнія воли, какъ физическаго явленія, что отнюдь не случайно, но имѣетъ свое обоснованіе въ опредѣленномъ намѣреніи подвергнуть обработкѣ обѣ области физической и духовной жизни, какъ два обособленные причинные ряда. Во вторыхъ, насколько онъ во главѣ собственно психологическаго изслѣдованія ставитъ утвержденіе, что послѣдними, другъ на друга не сводимыми, составными элементами нашего сознанія мы должны разсматривать ощущенія. О послѣднемъ утвержденіи можно говорить, по мнѣнію Кюльпе, какъ о фізіологической точкѣ исхода, на томъ основаніи, что оно, какъ ему кажется, возникло изъ того затрудненія, которое влечетъ за собою фізіологическое установленіе воли, какъ самостоятельной элементарной функціи. Это утвержденіе руководитъ всей постановкой вопроса, который принимаетъ у Мюнстерберга такую форму: «каковы качества, интенсивность и чувствительная окраска ощущений, составляющихъ нашу волю, и въ какомъ порядкѣ эти послѣднія соединены другъ съ другомъ?» (232).

Въ первомъ фізіологическомъ отдѣлѣ своего труда Мюнстербергъ старается объяснить центрально-двигательную иннервацию изъ существующаго строенія и состоянія нервнаго механизма и совокупности центральныхъ возбужденій. Разсматриваемое чисто-фізіологически, волевое дѣйствіе есть не что иное какъ рефлексъ. Вся постановка вопроса принимаетъ слѣдующую форму: какимъ образомъ мыслимо, что нервный аппаратъ на разнообразіи внѣшнихъ раздраженій отвѣчаетъ цѣлесообразными движеніями? Для разрѣшенія этого вопроса привлекаются на сцену всѣ біогенетическіе принципы и дѣлается попытка показать, что долженъ быть съ необходимостью выработаться механизмъ, который посредствомъ соотвѣствующихъ мускульныхъ сокращеній реагируетъ цѣлесообразнымъ образомъ въ отношеніи къ отдѣльнымъ раздраженіямъ. Этимъ путемъ Мюнстербергъ считаетъ доказаннымъ, что волевое дѣйствіе фізіологически есть связанный рядъ физическихъ и химическихъ явленій,—рядъ, который можетъ быть объясненъ безъ предположенія какого-нибудь нематеріальнаго вліянія.—Что касается этой части изслѣдованія, то Кюльпе считаетъ ее неполной, такъ какъ въ кругъ ея не включено объясненіе

возникновенія самопроизвольныхъ движеній, которыя слѣдуютъ не за внѣшнимъ раздраженіемъ и которыя однако, какъ показала Бэнъ, составляютъ важную основу для волевого дѣйствія вообще. Даже тамъ, гдѣ внѣшнее раздраженіе составляетъ поводъ для волевого акта, мы всегда сознаемъ въ себѣ возможность поступить иначе, чѣмъ это требуетъ качество внѣшняго раздраженія,—сознаемъ въ себѣ возможность выбора, который въ состояніи измѣнить вліяніе этого раздраженія. Изслѣдованія Мюнстерберга могутъ служить только для физиологическаго объясненія рефлективного и идеомоторнаго движенія, но отнюдь не для физиологическаго объясненія воли. Къ этому непониманію дѣйствительной природы воли привело Мюнстерберга, очевидно, мнѣніе, что послѣдняя физиологически должна быть разсматриваема какъ рефлексъ. Однако сложность условій, которыя мы принуждены предположить для волевого дѣйствія, означаетъ нѣчто болѣе чѣмъ простое различіе въ степени отъ рефлекса. Предположеніе относительно особеннаго органа воли совершенно не затрогивается въ этомъ первомъ отдѣлѣ труда Мюнстерберга, потому что оно представляетъ вопросъ, который безъ содѣйствія психологическихъ опытовъ и психологическихъ точекъ зрѣнія не можетъ получить отвѣта. Мы находимъ у Бэна и у Вундта превосходныя попытки сдѣлать понятнымъ волевое дѣйствіе въ его чисто-физиологической формѣ, но оба, безъ сомнѣнія, какъ это и должно быть, прежде всего принимаютъ въ соображеніе психологическіе опыты. Безъ психологическаго направленія изслѣдованіе волевого дѣйствія будетъ лишено всякаго смысла. Въ нашемъ нервномъ организмѣ совершается во всякую минуту безконечное число молекулярныхъ измѣненій, но поводъ изъ этого безчисленнаго числа нервныхъ процессовъ выдѣлить опредѣленный рядъ, можетъ заключаться только въ опредѣленныхъ внутреннихъ опытахъ, объяснить которые мы желаемъ. Точно констатировать эти опыты по ихъ существу и произвести анализъ ихъ—составляетъ поэтому необходимо первую задачу психологическаго изслѣдованія. Обратимся теперь ко второму отдѣлу труда Мюнстерберга, посвященному важному вопросу о природѣ воли, какъ явленія сознанія. Мюнстербергъ разсматриваетъ прежде всего внутреннюю волевою дѣятельность, которая выражается въ мышленіи, обдумываніи, разсужденіи. Различіе между произвольной и непроизвольной послѣдовательностью представленій онъ находитъ въ томъ, что въ

первомъ случаѣ ясному сознанию представленія *a* предшествовало другое состояніе сознанія, въ которомъ *a* имѣло уже мѣсто въ болѣе слабой степени... Результатъ, къ которому приводитъ Мюнстерберга анализъ внутренней дѣятельности воли, заключается въ томъ, что внутреннюю волю составляютъ ряды представлений опредѣленнаго рода и иннерваціонныя ощущенія (Innervationsgeföhle). Что этотъ взглядъ недостаточенъ, ясно, по мнѣнію Кюльпе, изъ слѣдующаго. Должно считать твердо установленнымъ, что самыя разнообразныя и самыя сложныя состоянія даны намъ непосредственно, а что простыя понятія ощущенія, чувствованія и стремленія составляютъ только элементарные результаты логической операци, на помощь которой можетъ являться экспериментъ. Эта операциа заключается преимущественно въ аналитическомъ сравненіи различныхъ комплексовъ. Если мы сравнимъ *всѣ* волевыя обнаруженія съ произвольными, то мы увидимъ, что они всегда сопровождаются *сознаніемъ внутренней дѣятельности* и что мы не имѣемъ права видѣть природу воли ни въ ея результатахъ, ни въ совершенно непостоянныхъ иннерваціонныхъ ощущеніяхъ. Какъ одинъ изъ результатовъ воли, слѣдуетъ разсматривать выше указанный признакъ произвольной послѣдовательности представлений. Во первыхъ потому, что иначе мы принуждены были-бы различіе между произвольнымъ и произвольнымъ ходомъ представлений считать чисто-случайнымъ, т.-е. вообще отказаться отъ всякаго объясненія послѣдняго. Во вторыхъ также потому, что въ сознаниіи внутренней дѣятельности, которое мы находимъ въ себѣ при всякомъ волевомъ актѣ, мы имѣемъ именно то, чего мы ищемъ при установленіи этого различія. Слѣдуетъ упомянуть и еще объ одномъ важномъ обстоятельствѣ, а именно, что не вся внутренняя волевая дѣятельность подходитъ подъ схему Мюнстерберга. Таковъ наприм. простой случай *одного* представленія, возбуждающаго наше вниманіе.

Затѣмъ остается вопросъ о природѣ иннерваціонныхъ ощущеній, который съ самаго начала получаетъ слѣдующую неправильную постановку: «Какія явленія совершаются въ нашемъ сознаниіи, когда мы выполняемъ внѣшнее волевое дѣйствіе, слѣдовательно сокращаемъ наши мускулы?» Кюльпе по этому поводу замѣчаетъ, что дѣйствіе или сокращеніе мускуловъ можетъ быть разсматриваемо какъ предметъ хотѣнія (*als gewollt*), но не какъ часть или сущность воли. Поэтому также и нельзя считать эле-

ментами воли тѣ ощущенія, которыя сопровождаютъ сокращеніе мускуловъ. Дѣйствительная проблема заключается въ томъ, что именно послѣднимъ предшествуетъ, и вопросъ поэтому долженъ принять такую форму: что совершается въ нашемъ сознаниі, когда мы *хотимъ* дѣйствовать, *хотимъ* сократить наши мускулы? Изъ этого становится понятнымъ, что вопросъ о волевомъ дѣйствіи получаетъ у Мюнстерберга неправильное освѣщеніе, такъ какъ главное изслѣдованіе посвящается иннервационнымъ ощущеніямъ, предшествующимъ движенію или сокращенію мускуловъ. Послѣднія, согласно взгляду Вундта, можно опредѣлить какъ воспроизведенныя ощущенія движеній.

Опредѣливъ такимъ образомъ природу иннервационныхъ ощущеній, Мюнстербергъ считаетъ вопросъ о психологической сущности внѣшняго волевого дѣйствія разрѣшеннымъ. Но почему-же случается, что представленія движеній не всегда имѣютъ своимъ послѣдствіемъ соотвѣтствующія движенія?

Мюнстербергъ говоритъ, что болѣе сильный импульсъ препятствуетъ ихъ дѣйствію. Но въ чемъ состоитъ этотъ импульсъ? На это мы не получаемъ никакого отвѣта. Основная мысль Мюнстерберга, такимъ образомъ, сводится къ утвержденіямъ Спенсера и Штейнталя и противъ нея могутъ быть сдѣланы на почвѣ фактовъ тѣ-же самыя возраженія. Для окончательнаго подтвержденія взгляда, что воля есть представленіе, Мюнстербергомъ разсматривается то дѣйствіе, которое направлено на достиженіе какаго-нибудь внѣшняго эффекта. Къ волѣ здѣсь причисляется не выборъ между мотивами, предшествующій дѣйствію, но только представленіе цѣли и воспріятіе ея достиженія.

И эта послѣдняя часть психологическаго анализа знакомитъ насъ также съ результатами, но не съ природою воли. Дѣло въ томъ, что представленіе внѣшняго эффекта только тогда становится цѣлью и, слѣдовательно, источникомъ ряда движеній, когда оно, въ силу какихъ-нибудь основаній, получило особенное благоволеніе сознанія по сравненію съ другими возможными представленіями. И несомнѣнно, что здѣсь надо признать дѣятельность воли. Воспріятіе-же достигнутаго эффекта, само собою понятно, представляетъ только слѣдствіе самаго движенія и потому не имѣетъ значенія при вопросѣ о природѣ воли. — Послѣдній отдѣлъ труда Мюнстерберга имѣетъ свою задачу: найти для обихъ изображенныхъ рядовъ явленій *психофизическую* теорію, не-

зависимо отъ метафизической точки зрѣнія. Согласно этой теоріи, явленія сознанія обусловливаются матеріальными измѣненіями, въ особенности-же молекулярными процессами, совершающимися въ мозгу. Но, спрашивается, дѣйствительно-ли эта теорія представляетъ естественный выводъ изъ фактовъ? Прорѣхи, которыя опытъ открываетъ намъ въ сознаніи, побуждаютъ насъ искать объясненія для появленія и исчезновенія различныхъ явленій сознанія внѣ его. Но подобное изслѣдованіе, которое имѣетъ своимъ предметомъ возникновеніе сознанія, по необходимости должно быть метафизическаго характера, потому что то, что намъ дано въ сознаніи, образуетъ для насъ послѣднее данное намъ въ опытѣ. Физиологическая психологія и не имѣетъ своею задачею разрѣшить эту проблему, — она должна и можетъ довольствоваться только тѣмъ, чтобы открыть законмѣрныя отношенія между физическими и психическими явленіями, предоставивъ изслѣдованіямъ болѣе общаго характера опредѣлить природу послѣднихъ. Поэтому «*параллелизмъ*» составляетъ самое простое и самое подходящее обозначеніе въ рамкахъ физиологической психологіи. Если-же мы начинаемъ говорить объ условіяхъ и причинахъ психическихъ процессовъ, какъ это дѣлаетъ Мюнстербергъ, то мы тотчасъ-же опредѣляемъ одностороннимъ образомъ отношеніе обоихъ рядовъ явленій. По мнѣнію Мюнстерберга, въ первоосновѣ (Urgrund) волевого дѣйствія, если разсматривать его метафизически, покоится самая глубокая загадка существованія. Это уже совершенно непонятно, какимъ образомъ именно волевое дѣйствіе, которое, какъ намъ показалъ Мюнстербергъ, и въ физиологическомъ и въ психологическомъ отношеніи не представляетъ ничего своеобразнаго, какимъ образомъ оно можетъ заключать въ себѣ самую глубокую загадку бытія. Метафизика можетъ глубже обосновать психологическую теорію, но она не можетъ дать противорѣчивый ей результатъ. Подводя итогъ разсмотрѣннымъ нами воззрѣніямъ Мюнстерберга и Штейнтала, мы можемъ сказать, что и физиологическая точка зрѣнія съ своимъ пониманіемъ воли, какъ представленія, тоже недостаточно соотвѣтствуетъ фактамъ и недостаточно обоснована. Вообще-же мы можемъ констатировать въ *отрицательныхъ* теоріяхъ воли интеллектуалистическую тенденцію: представленіе получаетъ въ этихъ теоріяхъ душевной жизни особенное преимущество.

Н. Вентцель.

(Окончаніе послѣдуетъ).

Нравственная философія гр. Льва Толстого *).

О философскихъ произведеніяхъ гр. Толстого можно быть одного изъ двухъ мнѣній: можно сказать, что въ настоящее тяжелое время проповѣдь крайнихъ нравственныхъ понятій должна принести огромный вредъ,—можно сказать, что въ вѣкъ умственного шатанія и душевной распущенности пропаганда высшихъ началъ нравственности должна дать самые благіе результаты. Кто ждетъ спасенія для человѣчества только отъ внѣшнихъ условій жизни и быта, тотъ не можетъ не слѣдить съ нѣкоторымъ сокрушеніемъ сердца за откровенной агитаціею непротивленія злу насиліемъ, которую предпринялъ великій писатель на склонѣ лѣтъ, въ сіяніи всемірной славы, окруженный любовью почти всей грамотной и мыслящей Россіи. Кто ждетъ спасенія не извнѣ, а извнутри, отъ передѣлки человѣческаго характера, отъ реформы понятій, тотъ съ изумленіемъ останавливается предъ тѣмъ, что дѣлаетъ гр. Толстой въ наши печальные дни упадка и растерянности. Явленіе, въ самомъ дѣлѣ, необычайное. Тутъ все дышетъ геніемъ, тутъ все согрѣто талантомъ,—тѣмъ талантомъ, который прокладываетъ неуклонную борозду прямо къ сердцу человѣка, который дается писателю не спроста.

Философская литература богата замѣчательнѣйшими произведеніями. Со времени Платона умъ человѣческій не разъ зажигался ослѣпительными мыслями, не разъ блистала самими яркими цвѣтами, но смѣло можно сказать: и философскія произведенія Толстого, по силѣ своихъ логическихъ приемовъ, по той смѣлой простотѣ, съ которою они подходятъ къ величайшимъ вопросамъ морали, по той львиной энергіи, съ которою они ве-

*) Помѣщая въ журналѣ настоящую *вторую* статью о нравственной философіи гр. Л. Н. Толстого,—не смотря на то, что одновременно началось и печатаніе «Писемъ» проф. А. А. Козлова (въ I отд. журнала),—мы хотимъ дать возможность автору ея высказать новую и оригинальную критическую точку зрѣнія, которая отличается отъ взглядовъ П. Е. Астафьева и А. А. Козлова. Надѣемся, что читатель не посѣтуетъ на насъ за то, что мы стремимся подготовить всестороннюю оцѣнку одного изъ самыхъ выдающихся явленій въ исторіи нашей мысли въ ближайшее десятилѣтіе. Предлагаемыя статьи конечно не исчерпываютъ всей критической проблемы, но взятыя вмѣстѣ онѣ облегчатъ тотъ общій приговоръ о философскомъ значеніи міровоззрѣнія гр. Толстого,—котораго въ правѣ ожидать отъ насъ читатели. *Ред.*

дуть свою удивительно оригинальную полосу, займутъ одно изъ виднѣйшихъ мѣстъ въ исторіи нашего столѣтія. Много пишутъ о Толстомъ и у насъ, въ Россіи, и за границей,—пишутъ разное, но въ большинствѣ случаевъ въ тонѣ рѣзкаго несочувствія, съ неотразимостью самой сокрушительной критики обнажая шаткую основу толстовскаго ученія. Но надо сказать правду: вся эта огромная масса газетныхъ и журнальныхъ статей забудется тогда, когда немногочисленныя философскія сочиненія Толстого будутъ предметомъ самаго пристального изученія. Наивные люди говорятъ: «гр. Толстой великъ какъ художникъ, но слабъ какъ мыслитель; мы не смѣемъ направить ни единого слова противъ его художественной дѣятельности, но мы дерзаемъ выйти съ нимъ на единоборство въ области отвлеченныхъ вопросовъ...» Странныя, непродуманныя слова! Философскія произведенія Толстого велики не въ меньшей степени, чѣмъ лучшія его художественныя творенія. Толстой не пишетъ по опредѣленному шаблону. Его разсужденія не раскрашены мудреными словами. Мысль Толстого движется какими-то всегда неожиданными путями, внѣ условныхъ линеекъ обычной школьной и книжной мудрости, постоянно загребая въ себя великое множество фактовъ и документовъ—одинъ непобѣдимѣе, одинъ характернѣе и типичнѣе другого.

Читая Толстого, вы ясно видите, что это—философія, возникшая не по капризу пылкаго воображенія, а на широкомъ основаніи дѣйствительной человѣческой жизни, въ глубинѣ души, много испытавшей, много страдавшей. Мы, обыкновенные смертные, живемъ личною, индивидуальною жизнью. Наше *я* отверсто только для немногихъ впечатлѣній изъ узкаго круга интересовъ, насъ лично касающихся. Мы сообщаемся съ людьми только чрезъ маленькое окошко нашего слабаго индивидуальнаго разумѣнія. Не таковъ великій художникъ: онъ живетъ жизнью безчисленнаго множества людей, его *я* слито изъ тысячи маленькихъ, постороннихъ человѣческихъ *я*, его сердце—центръ, черезъ который проходятъ всѣ діаметры круга, называемаго человѣческою жизнью. Вотъ почему логика обыкновеннаго человѣка и логика великаго человѣка такъ мало похожи другъ на друга. Наша логика, въ тѣсныхъ границахъ небольшого опыта, по необходимости устремлена къ интересамъ минуты. Логика великаго человѣка, въ груди котораго бьются интимныя желанія тысячи сердець, всегда отвлечена отъ интересовъ минуты и направлена въ сторону вѣчнаго

и непреходящаго. Обыкновенный смертный разсуждаетъ такъ: обстановка моей жизни имѣетъ такіе-то недостатки, — а потому я долженъ всѣ мои силы направить туда-то. Великій человѣкъ разсуждаетъ иначе. Онъ говоритъ: данная обстановка—одинъ изъ штриховъ на общемъ фонѣ человѣческаго существованія. Наша жизнь есть произведеніе нашего характера. Измѣнится *существо* человѣка—перемѣнятся и тѣ внѣшнія формы, въ которыя исторически отливаются бытъ и жизнь народовъ. И маленькій и великій человѣкъ разсуждаютъ на основаніи фактовъ и знакомства съ жизнью—одинъ въ узкой рамкѣ небольшого опыта, другой въ широкой перспективѣ разнообразныхъ характеровъ, проникая сердцемъ въ самое отдаленное будущее. Логика маленькаго человѣка, пользуясь превосходнымъ образомъ самого Толстого, очень проста: иди вонъ на то дерево, отъ дерева на деревню, отъ деревни вдоль рѣки на курганъ и т. д.,—логика гениальнаго человѣка далеко не такъ конкретна: иди на востокъ, — недостижимое солнце и звѣзда укажутъ тебѣ направленіе. Одинъ смотритъ на *внѣшніе* признаки предмета и по нимъ составляетъ себѣ программу жизни, другой имѣетъ дѣло только съ *внутреннимъ* сознаніемъ вѣчной, неизмѣнной истины. Одинъ исповѣдуетъ внѣшній законъ и, говоря словами Толстого, подобенъ человѣку, стоящему въ свѣтѣ фонаря, привѣшеннаго къ столбу; другой исповѣдуетъ ученіе внутренняго сознанія и подобенъ человѣку, несущему фонарь передъ собою на длинномъ шестѣ...

Философія Толстого — философія великаго человѣка. Она смущаетъ современное поколѣніе только потому, что всецѣло опирается на внутреннее сознаніе вѣчной, неизмѣнной истины, что съ презрѣніемъ отворачивается отъ ординарной логики толпы. Оспорить, сокрушить философію Толстого можно, но только при одномъ условіи—доказавши, что человѣку не свойственно порываться къ миру и любви, къ спокойной работѣ духа, къ жизни согласной съ самыми смѣлыми надеждами воображенія. Поставьте человѣка въ какія хотите превосходныя внѣшнія условія и, если только въ немъ не замерла фантазія, душа его непременно будетъ рваться на вольный просторъ, подъ открытое небо. Самая совершенная внѣшняя культура не утишаетъ человѣческой тоски по *внутренней* свободѣ, которая не обеспечивается никакимъ закономъ. Политическая свобода великое орудіе

для развитія нравственнаго характера человѣка: *человѣкъ*, а не гражданинъ, есть верховная цѣль историческаго прогресса. Безъ человѣка нѣтъ гражданина. Если моя человѣческая природа ничтожна, мнѣ лучше не браться за трудную работу гражданскаго служенія. Острый меч опасенъ лишь тогда, когда его держитъ храбрая, мужественная рука. Воинственные доспѣхи внушаютъ уваженіе только на груди солдата, одушевленнаго сознаніемъ своихъ человѣческихъ правъ и обязанностей... Гдѣ причина того пессимистическаго настроенія, которое разлилось теперь по всей Европѣ?—Причина въ томъ, что измельчала, оскудѣла та нравственная энергія, которая одушевляла политическую борьбу. Типъ человѣка, проникнутаго любовью къ жизни, знающаго, куда и зачѣмъ идти, все болѣе и болѣе уступаетъ мѣсто типу человѣка, во всемъ разочарованнаго и ко всему равнодушнаго. Гр. Толстой сравниваетъ гдѣ-то духъ человѣческой съ ножомъ. Превосходное сравненіе! Были времена, когда ножъ этотъ рѣзалъ съ необыкновенной легкостью... Теперь онъ лежитъ въ бездѣйствіи—онъ больше не рѣжетъ, его удары тупы... Подъ блестящимъ мундиромъ современнаго человѣка стало скрываться часто черезчуръ жалкое, распутное ничтожество. Мундиръ смѣшонъ безъ того ножа, который скрытъ внутри человѣка. Мундиръ — иллюзія, прахъ. Дѣйствительны только умъ и сердце, дѣйствительна только та нравственная воля, которая ведетъ человѣка на подвиги мученичества и любви. Хорошія слова безцѣльны тамъ, гдѣ не рѣжетъ ножъ, гдѣ приниженъ духъ...

Мы сказали, что о философскихъ произведеніяхъ Толстого можно быть одного изъ двухъ мнѣній. По нашему личному убѣжденію философія Толстого—самое свѣтлое явленіе въ нашей теперешней жизни. Такого правдиваго, такого смѣлаго слова никто у насъ еще не говорилъ. Огромная, титаническая сила скрыта въ рѣчи великаго человѣка. И эта сила—чисто-русская сила. Это та сила, которая съ кроткою вѣрою, но безъ всякой робости плечомъ вышибаетъ ворота, мнетъ желѣзную подкову въ упругой, жилистой рукѣ, или ловитъ за хвостъ бѣгущаго коня. Пусть современные мудрецы толкуютъ, что имъ угодно и что имъ свойственно. Имъ не загасить свѣта, зажженнаго великимъ писателемъ земли русской. Свѣтъ и во тьмѣ свѣтитъ и тьма не можетъ объять его...

I.

У гр. Толстого есть одна особенность, которая бросается въ глаза. Онъ не обрабатываетъ своихъ произведеній. Можно подумать, читая «Исповѣдь», «Въ чемъ моя вѣра», «Крейцерову сонату», что это только черныяки, которые еще будутъ переписаны набѣло, будутъ переработаны и со стороны стили, и со стороны отдѣльныхъ литературныхъ подробностей. Въ произведеніяхъ Толстого нѣтъ того порядка, той схематичности, которые такъ обычны у самыхъ ординарныхъ писателей. Онъ бросаетъ въ повалку все, что ему приходитъ въ голову, мало заботясь о внѣшней литературной отдѣлкѣ. Сравните толстовскую манеру письма съ тургеневскою. Какая поразительная разница! Тамъ почти стихійная грубость, безъ всякаго расчета на эффектъ, безъ всякаго признака искусственной гранки, — здѣсь тонкая, барская, изысканная красота, какое-то нѣжное сіяніе, аристократически задумчивыя краски. Толстой не пишетъ, а работаетъ, въ потѣ лица, засучивъ рукава, нагнувшись всѣмъ своимъ могучимъ корпусомъ, — Тургеневъ приводитъ въ порядокъ наблюденія, сдѣланныя съ превосходной веранды, черезъ увеличительное стекло дорогого бинокля изъ слоновой кости. Толстой безъ всякихъ хитрыхъ затѣй, по-мужицки, по-дурацки, ведетъ безконечно тяжелую трудовую упряжку, — Тургеневъ сочиняетъ чудные гимны природѣ, людямъ, искусству, не безъ паэоса, но съ нѣкоторой хитрой и загадочной усмѣшкой на своемъ выразительномъ и умномъ лицѣ. Толстой и Тургеневъ — это два различные темперамента. Толстой — это та Россія, которая стоитъ спиною къ окну, прорубленному въ Европу, Тургеневъ — это *русская Европа*, со всѣмъ ея блескомъ, со всѣми ея выдумками... Надо сказать правду: отъ *европейской* Россіи слишкомъ часто вѣетъ досадною фальшью. Пробѣжите переписку А. А. Фета съ Боткинымъ, Тургеневымъ и Толстымъ. Сравните письма Тургенева и Толстого. Какой удивительный контрастъ! Письма Тургенева блещутъ какимъ-то неудержимо истерическимъ остроуміемъ. Шутки, прибаутки, иностранныя фразы въ ковычкахъ, щипки направо, щипки налѣво. Письма Толстого — ихъ сравнительно немного — сама простота. Ни тѣни легкомыслія, ни слѣда какихъ-бы то ни было потугъ. Тургеневъ простого слова не скажетъ, не подмигнувъ коварно одному, не задѣвши другого, — Толстой говоритъ безъ

всякихъ прикрасть, тѣми хорошими русскими словами, которыя идутъ прямо отъ сердца къ сердцу.

Толстой натура рѣдкая не только по своимъ чрезвычайнымъ талантамъ, но и по своей необычайной глубинѣ. Умеръ братъ его на Герскихъ островахъ. Толстой пишетъ: «Ничто въ жизни не дѣлало на меня такого впечатлѣнія. Правду онъ говариваль, что хуже смерти ничего нѣтъ. А какъ хорошенько подумать, что она все-таки конецъ всего, такъ и хуже жизни ничего нѣтъ. Для чего хлопотать, стараться, коли отъ того, что былъ Николай Николаевичъ Толстой для него ничего не осталось». Вотъ что значитъ *подумать* о смерти. Смерть есть загадка: для чего жизнь, коли есть смерть? Для чего трудъ, порывы къ добру, вся эта суета борьбы и страданій, коли завтра придетъ смерть и холодною рукой перерѣжетъ мнѣ горло? Какой смыслъ имѣютъ всѣ мои исканія, коли отъ того, чѣмъ я былъ сегодня, завтра не останется ничего? Смерть есть поглощеніе себя въ ничто. Но если смерть такова, то жизнь хуже смерти. Я вышелъ изъ дома и знаю, что мнѣ уже больше не вернуться. Пройду нѣсколько сажень и упаду. Это мнѣ извѣстно доподлинно. Не меня одного, но всѣхъ ожидаетъ то-же самое. «Мы всѣ сойдемъ подъ вѣчны своды и чей-нибудь ужъ близокъ часъ». Но тогда лучше не идти. Лучше не жить. «За нѣсколько минутъ передъ смертью,—пишетъ Толстой о своемъ братѣ,—онъ задремаль и вдругъ очнулся и съ ужасомъ прошепталъ: «да что-жъ это такое?—Это онъ ее увидалъ, это поглощеніе себя въ ничто. А ужъ ежели онъ ничего не нашель, за что ухватиться, что-же я найду? Еще меньше. И ужъ вѣрно ни я и никто такъ не будетъ до послѣдней минуты бороться съ нею, какъ онъ». Крикъ отчаянія, вырвавшійся изъ груди человѣка лицомъ къ лицу со смертью, для насъ вполне понятенъ. Толстой вторить этому крику. Не чувство личнаго сожалѣнія возбуждаетъ въ немъ смерть брата, а чувство глубокаго и искреняго недоумѣнія... Въ самомъ дѣлѣ: еслибъ хорошенько осмыслить, что жить значитъ постоянно уходить отъ жизни, удаляться отъ нея,—самая жизнь, быть можетъ, превратилась-бы въ нѣчто болѣе интересное и нужное. Еслибъ, выходя изъ дома, человѣкъ говорилъ себѣ: я иду на смерть,—не было-бы и миллиардной доли тѣхъ несчастій, которыми переполнено наше существованіе. Но люди не видятъ, что топоръ смерти уже занесенъ надъ ними. Захотѣлъ мужикъ Пахомъ захватить какъ можно больше

башкирской земли. Ему сказали: отсюда поди, сюда приходи. Какой хочешь кругъ забирай, только до захода солнца приходи назадъ. Что обойдешь, все твое будетъ. Позарился Пахомъ, забралъ много земли и къ заходу солнца побѣжалъ назадъ. Бѣжалъ - бѣжалъ и, наконецъ, добѣжалъ. Но, добѣжавши, испустилъ духъ и растянулся, занявши три аршина въ длину. *Три аршина*—вотъ сколько нужно человѣку. Описанный въ чудной сказкѣ Толстого Пахомъ—простой, обыкновенный человѣкъ. Кто не хочетъ захватить какъ можно больше житейскихъ благъ? Кто не подтягивается потуже, чтобы только обойти какъ можно больше башкирской земли? Мы всѣ Пахомы... А, между тѣмъ, человѣку нужно немного—три аршина. Кто это понялъ, тотъ повторитъ за Толстымъ слѣдующія слова его письма: «Нельзя уговорить камень, чтобъ онъ падалъ кверху, а не книзу, куда его тянетъ. Нельзя смѣяться шуткѣ, которая наскучила. Нельзя ѣсть, когда не хочется. Къ чему все, когда завтра начнутся муки смерти со всею мерзостью лжи, самообмана, и кончатся ничтожествомъ, нулемъ для себя». «Я беру жизнь,—пишетъ дальше Толстой,—какъ она есть. Какъ только дойдетъ человѣкъ до высшей степени развитія, такъ онъ увидитъ ясно, что все дичь, обманъ, и что правда, которую все-таки онъ любитъ лучше всего, что эта правда ужасна, что какъ увидишь ее хорошенько, ясно, такъ очнешься и съ ужасомъ скажешь, какъ братъ: «да что-жь это такое»? Но, разумѣется, покуда есть желаніе знать и говорить правду, стараешься знать и говорить. Это одно, что осталось у меня изъ моральнаго міра, выше чего я не могу стать. Это одно я и буду дѣлать, только не въ формѣ вашего искусства. Искусство есть ложь, а я ужъ не могу любить прекрасную ложь»...

Вотъ что и какъ писалъ Толстой въ 1860 году. Тридцать лѣтъ тому назадъ Толстой уже терзался тѣми вопросами, которые рѣшены имъ только теперь. Тридцать лѣтъ тому назадъ Толстой уже былъ тѣмъ человѣкомъ, которому нужна правда во что бы то ни стало, а искусство кажется прекрасною ложью... Молодости свойственна рисовка. Толстой не рисуется. Молодости свойственно играть словами. Толстой не играетъ ни единымъ словомъ. Каждая строчка его письма къ Фету дышетъ правдивостью и простотою. Тургеневъ слишкомъ образованъ, слишкомъ изысканъ для того, чтобы выкладывать передъ кѣмъ бы то ни было свою душу,—Толстой безъ всякой церемоніи рас-

поясываетъ свою душу въ немногихъ словахъ, сразу, безъ ненужныхъ и кокетливыхъ подходовъ. Толстой не только великій писатель, но и великій русскій человѣкъ,—Тургеневъ только писатель. Вотъ почему между Толстымъ и Тургеневымъ неизбѣжны были постоянные нелады, постоянныя недоразумѣнія. Толстой не могъ не откаться отъ Тургенева. Разрывъ Толстого съ Тургеневымъ скрываетъ въ себѣ глубокую, тонкую и назидательную психологію...

Толстого нельзя понять внѣ бытовой картины русской жизни. Философія Толстого явленіе своеобразное, выросшее на почвѣ чисто-русскаго сознанія. Кто знаетъ Россію, тотъ пойметъ и Толстого. Есть въ русскомъ человѣкѣ одна черта, которую можно бы назвать философскою: стремленіе къ покаянію. Русскій человѣкъ живетъ двойною жизнью: до покаянія и послѣ покаянія. Молодецкая удаль, веселье, шутки... Это одинъ періодъ жизни. Слезы сожалѣнія, шумное покаяніе на міру, на всемъ честномъ народѣ, съ припаданіемъ къ чужимъ ногамъ—это начало второго періода. Много огня въ русскомъ человѣкѣ. Но чтобы рука работала, ее надо раньше размять на чемъ-нибудь. Чтобы сердце могло отдаться міру, обществу, надо раньше изжить ту буйную, дикую удаль, которая кипитъ въ груди. Это естественно. Угмонятся юношескіе порывы, осмотрится человѣкъ кругомъ, и вотъ, раньше, чѣмъ приступить къ новой жизни, онъ сбрасываетъ съ себя тяжелый камень прошедшаго грѣха откровеннымъ, честнымъ покаяніемъ на людяхъ. Такъ поступаетъ Никита въ «Власти тьмы», такъ поступаетъ всякая правдивая, истинно русская душа. Такъ поступилъ и самъ Толстой... «Исповѣдь»—это покаяніе. Съ «Исповѣди» начинается открытая философская проповѣдь Толстого, та жизнь великаго писателя, за которую слѣдуетъ теперь всякій мыслящій и понимающій человѣкъ. Въ «Исповѣди» нѣтъ еще тѣхъ окончательныхъ выводовъ, которые выработывались у Толстого постепенно, на ходу, но въ ней есть уже то, что составляетъ симпатичнѣйшій центръ философскаго ученія Толстого: отрицаніе существующаго, презрѣніе къ дурному складу нашей жизни. Черезъ три года по написаніи «Исповѣди» (въ 1882 г.), Толстой сдѣлалъ къ ней приписку, превосходное аллегорическое истолкованіе въ видѣ сна. Эта приписка заслуживаетъ нашего полнаго вниманія. «Вижу я,—говоритъ Толстой,—что я лежу на постели. И мнѣ ни хорошо, ни дурно;

я лежу на спинѣ. Но я начинаю думать о томъ,—хорошо-ли мнѣ лежать, и что-то мнѣ кажется неловко ногамъ,—коротко-ли, не ровно-ли,—неловко что-то. Я пошевеливаю ногами и вмѣстѣ съ тѣмъ начинаю обдумывать, какъ и на чемъ я лежу, чего мнѣ до тѣхъ поръ не приходило въ голову». И вотъ, наблюдая постель, Толстой видитъ во снѣ, что онъ лежитъ на плетеныхъ, веревочныхъ помочахъ. Ступни на одной помочѣ, голени на другой. Помочи можно передвигать. Спящій отталкиваетъ крайнюю помочу, въ увѣренности, что такъ будетъ покойнѣе. Но выходитъ другое: нѣсколько лишнихъ движеній и спящій чувствуетъ, что вотъ-вотъ съ нимъ случится бѣда. «Тутъ только я спрашиваю себя то, что прежде мнѣ не приходило въ голову. Я спрашиваю, гдѣ я и на чемъ я лежу. И начинаю оглядываться и прежде всего гляжу внизъ, туда, куда свисло мое тѣло и куда, я чувствую, я долженъ упасть сейчасъ. Я гляжу внизъ и не вѣрю своимъ глазамъ. Не то, что я на высотѣ, подобной высотѣ высочайшей башни или горы, а я на такой высотѣ, какую я не могъ никогда вообразить себѣ». Внизу бездонная пропасть, въ которую страшно посмотрѣть и въ которую спящій сорвется съ послѣдней помочи. «Что-же дѣлать? Что-же дѣлать?» спрашиваю я себя и взглядываю вверхъ. Кверху тоже бездна. Я смотрю на эту бездну неба и стараюсь забыть о безднѣ внизу. И дѣйствительно, я забываю. Безконечность внизу отталкиваетъ меня и ужасаетъ, безконечность вверху притягиваетъ и утверждаетъ. Я также вишу на послѣднихъ, не выскочившихъ изъ-подъ меня помочахъ надъ пропастью. Я знаю, что я вишу, но я смотрю только вверхъ и страхъ мой пропадаетъ». «Я гляжу все дальше и дальше въ безконечность вверхъ и чувствую, что я успокоиваюсь». Что-же произошло? Что спасло спящаго отъ паденія въ пропасть? «Я спрашиваю себя, какъ я держусь, ощупываюсь, оглядываюсь и вижу, что подо мной, подъ серединой моего тѣла одна помоча и что, глядя вверхъ, я лежу на ней въ самомъ устойчивомъ равновѣсїи, что она одна и держала прежде». «Въ головахъ у меня стоитъ столбъ и твердость этого столба не подлежитъ никакому сомнѣнїю, несмотря на то, что стоять этому тонкому столбу не на чемъ». «Отъ столба проведена петля какъ-то очень хитро и вмѣстѣ просто и, если лежишь на этой петлѣ серединой тѣла и смотришь вверхъ, то даже и вопроса не можетъ быть о паденїи».

Мы не скажемъ, что въ этой превосходной аллегорїи вопросъ

О жизни и смерти разрѣшенъ окончательно. Толстой говорить: устремляя глаза кверху, я утверждаюсь на помочѣ въ самомъ устойчивомъ равновѣсіи,—глядя въ бездну неба, я *забываю* о безднѣ внизу. Положимъ, что я могу дѣйствительно забыть о безднѣ, въ которую обрушусь неминуемо. Положимъ, что въ головахъ у меня дѣйствительно нѣкій столбъ съ очень хитрой петлей, на которой можно лежать безъ всякой опаски. Положимъ. Но что-же изъ этого слѣдуетъ? Можно *забыть* о безднѣ внизу, но можно и *вспомнить*. Чтобы не разбиться вдребезги сейчасъ, мнѣ необходимо лежать, не шевелясь, съ устремленными въ безконечную высь глазами,—но имѣеть-ли такое лежаніе *само по себѣ* какой-нибудь смыслъ? Хорошо, я укрѣпленъ на помочѣ, я вижу только голубую бездну неба съ ея несмѣтными свѣтилами. Но *созерцаніе* небесныхъ пространствъ *уничтожаетъ*-ли бездну внизу, куда мнѣ всетаки должно скатиться съ той единственной помочи, на которой я покоюсь теперь? Вотъ вопросъ, на который блестящая аллегорія Толстого не даетъ отвѣта. Забвеніе смерти? Это не отвѣтъ. Это не разгадка шарады, которую природа ставитъ намъ ежеминутно, ежечасно. Это самообманъ страуса, который прячетъ голову, когда въ него направляютъ смертоносное дуло ружья.

Въ «Исповѣди» приведена еще сказка о путникѣ, застигнутомъ въ пути разъяреннымъ звѣремъ. Спасаясь отъ звѣря, путникъ вскакиваетъ въ безводный колодець. Но, о ужасъ! на днѣ колодца драконъ съ разинутой пастью. Путникъ ухватывается за вѣтви куста, растущаго въ одной изъ расщелинъ колодца. Снизу и сверху погибель совершенно неизбежна. Кустъ обрушится, ибо двѣ мыши, одна черная, другая бѣлая, равномерно подтачиваютъ его стволъ. Путникъ это понимаетъ, но, истомленный голодомъ, онъ лижетъ капли меда на листьяхъ куста... Такова *восточная* сказка. Путникъ не можетъ не потянуться къ меду,—мы это хорошо понимаемъ. И однако мы въ то-же время не можемъ не сознавать, что лизать медъ, стоя одной ногой въ могилѣ, смѣшно, глупо и малодушно. Если левъ лапою прижалъ ваше тѣло, вы не станете думать ни о чемъ, кромѣ смерти. Жить *одно* мгновеніе ока и затѣмъ *на вѣки* потухнуть—это можетъ нравиться только слабоумнымъ, только тѣмъ, которымъ не видна перспектива полного уничтоженія. Нѣтъ разницы, лизать-ли медъ, или устремлять глаза въ бездну наверху. Въ томъ и другомъ

случаѣ я только *забываю* о смерти, только на время укрѣпляюсь на своихъ мышцахъ,—въ томъ и другомъ случаѣ я только отвожу глаза отъ опасности... Въ припискѣ къ «Исповѣди», какъ и въ самой «Исповѣди», мы не находимъ удовлетворительнаго отвѣта на вопросы, поставленные самимъ Толстымъ: Зачѣмъ мнѣ жить? зачѣмъ чего-нибудь желать? Есть-ли въ моей жизни такой смыслъ, который не уничтожился - бы неизбежной, предстоящею мнѣ смертью? И въ 1879 году, какъ и въ 1860 г., Толстой только ставитъ эти коренные вопросы философіи и религіи. Для разрѣшенія ихъ нужна метафизическая опора, слѣды которой мы находимъ только въ позднѣйшемъ произведеніи Толстого: «О жизни». То служеніе человѣчеству, народу, которое сверкаетъ предъ вдохновеннымъ взглядомъ великаго писателя на послѣднихъ страницахъ «Исповѣди», нисколько не заслоняетъ основной задачи философіи: объяснить смыслъ жизни при наличности смерти. Легко сказать: я живу потому, что жилъ мой отецъ, что жилъ мой дѣдъ, что жило и живетъ человѣчество. Я спрашиваю васъ, не почему я живу, а *для чего* я живу? Данъ рядъ слагаемыхъ, одно изъ которыхъ—смерть. Сложите ихъ, коли умѣете, но не вычеркивайте, не вытирайте того, что дано съ полною и несомнѣнною очевидностію. Не говорите мнѣ: служи обществу, народу, если завтра все кончится ничтожествомъ, нулемъ для себя и для другихъ. Не говорите мнѣ о человѣчествѣ; если человѣкъ—ничтожество, обреченное наполнить желудокъ дракона, то что-же такое человѣчество? Милліарды нулей не больше одного нуля...

Человѣческая жизнь очерчена густою, черною линіей. Внутри этой линіи—совокупность явленій, освѣщенныхъ яркимъ дневнымъ свѣтомъ. За этой линіею — смерть, непроглядная тьма, вѣчная, безпросвѣтная ночь. Наука не занимается смертью,—наука безпомощно разводитъ предъ нею руками; но смерть есть фактъ которымъ не только не легко, но и невозможно пренебречь...

II.

Исповѣдь есть покаяніе. Назвавши ложью, распутствомъ, преступленіемъ всю свою прошедшую жизнь—со всѣми ея успѣхами и лаврами, Толстой кладетъ настоящій красугольный камень своего ученія въ небольшой книжкѣ, гдѣ блестящій анализъ сопер-

ничаетъ съ чистою, кроткою душою, гдѣ критическій талантъ чудно переплетается съ великою любовью къ правдѣ. Толстой моралистъ. Но мораль Толстого та самая, которая возникла еще двѣ тысячи лѣтъ назадъ, среди народа съ великими силами, но безъ великой будущности. Трагедія на Голгоѣ случилась какъ будто вчера. Страсти, разъярившіяся у преторіи Пилата, еще не замолкли. Шумъ толпы, безумно умоляющей выдать ей Варраву, еще и понынѣ звучитъ глубокой обидой человѣческому достоинству. Презрительное заступничество римскаго намѣстника, съ солдатскою грубостью не разбирающаго, гдѣ правая и гдѣ лѣвая, съ видомъ невинности умывающаго всенародно свои руки, это—насмѣшка судьбы надъ полною смысла и паѳоса исторіей еврейскаго народа... Не Пилату было судить великій споръ Христа съ іудеями. Вспомнимъ положеніе вещей. Іудея лежала въ развалинахъ. Свободнаго еврейскаго государства уже не было. Палестина стала римскою провинціей. Народъ еврейскій палъ на полѣ брани съ Римомъ. Его сокрушила не болѣе высокая, не болѣе гуманная культура, — нѣтъ: сокрушили мечъ и топоръ, сокрушила грубая физическая сила. Водвореніе римскаго орла на поэтической почвѣ Іудеи есть ошибка—не Рима, а судьбы съ ея никому непонятными, таинственными предначертаніями и вѣчно капризнымъ ходомъ въ сторону отъ простаго здраваго смысла. Іудея чувствовала, что она—жертва несправедливости. Въ народѣ кипѣли силы, готовые на всякій патріотическій подвигъ. Въ народномъ сознаніи жила надежда, что раньше или позже прійдетъ человѣкъ, который соберетъ всѣ революціонные элементы и поведетъ Іудею на рѣшительную борьбу съ Римомъ. Въ народной памяти еще слишкомъ жива была картина прошлаго политическаго существованія, независимаго, автономнаго... Кто желаетъ быть рабомъ другого? Какой народъ безропотно откажется отъ своей самостоятельности? Какой народъ, чувствуя духовное призваніе, не обнажитъ меча во имя своей свободы?

Въ ту эпоху, о которой мы говоримъ, народъ еврейскій въ тишинѣ ночей точилъ ножъ на Римъ. Все, что было лучшаго въ народѣ, распалось свѣтлою надеждою возстанія. Все, что было честнаго и патріотическаго, ждало только сигнала, перваго трубнаго звука, перваго извѣстія о пришедшемъ царѣ. И этотъ царь явился..

Есть явленія, предъ которыми умолкаетъ человѣческая критика.

Есть явленія таинственныя, неразгаданныя, рѣдкія, — такія явленія, которыя, разъ показавшись, оставляютъ неизгладимый слѣдъ въ исторіи, налагая вѣчную печать на судьбы человѣчества. Христось былъ такимъ явленіемъ. Въ то время, когда народъ готовился къ отчаянной борьбѣ за свою свободу, изъ Галлилеи вдругъ раздается проповѣдь непротивленія злу насиліемъ. Въ то самое время, когда въ народномъ сердцѣ все болѣе и болѣе разжигалась надежда возстановить потерянное царство, потерянное политическое могущество, въ это самое время отъ одного конца Палестины до другого разносится новое слово о *царствѣ не отъ міра сею*, о блаженствѣ нищихъ, о силѣ вѣрующихъ. Христось освѣтилъ и упрочилъ, такъ сказать, линію еврейскаго пророчества. Уже и во дни политической самостоятельности Іудеи въ еврействѣ цвѣли побѣги новаго, мистическаго міросозерцанія, такъ пышно развившагося и окрѣпшаго во Христѣ. Свободное пророческое ученіе всегда шло въ разрѣзъ съ тѣмъ конкретнымъ пониманіемъ вещей, которое тянулось къ разумному политическому благу и которое заповѣдано было великимъ законодателемъ Моисеемъ. Можно сказать, не впадая въ преувеличеніе и ошибку: еврейское пророчество изнутри подкапывалось подъ еврейское государство. Еврейское пророчество долбило національную гордыню и національные идеалы такъ, какъ капля долбитъ камень. Христось пришелъ и окружилъ ученіе пророковъ обаяніемъ своей свѣтлой личности, авторитетомъ своего героическаго темперамента. Народныя силы, еще вчера готовыя на возстаніе, сегодня уже готовы отторгнуться отъ ученія міра, чтобы прилѣпиться къ Тому, Кто дружилъ съ мытарями, не презиралъ блудницы, сходилъ съ нищетою. Распахнувши передъ своими учениками горизонты безсмертія и вѣчной жизни, Христось тѣмъ самымъ отымалъ кредитъ у того политическаго дѣла, которое волновало еврейскихъ патріотовъ. *Царство не отъ міра сею* все рѣшительнѣе и рѣшительнѣе заслоняло то царство земли, о которомъ мечтали люди дѣла, люди жизни. Преданіе Христа было преданіемъ политическимъ. Не всѣ это понимали. Это понимали только вожаки патріотической партіи, понималъ тотъ самый Каіафа, о которомъ говорится въ Новомъ Завѣтѣ. Если оставимъ Христа, говорили патріоты, всѣ въ него увѣруютъ и *придутъ римляне* и овладѣютъ и мѣстомъ нашимъ и народомъ. Лучше намъ, чтобы одинъ чело-вѣкъ умеръ за людей, нежели, чтобъ весь народъ погибъ (Еван-

геліе отъ Іоанна, гл. 11, ст. 48—50). Такъ говорили люди патріотизма, — всѣ тѣ, кто вѣруеть въ землю, а не въ небо, кто ищетъ жизни здѣсь, а не за гранью міра...

Оставимъ историческія обстоятельства и спросимъ себя: какъ теперь, въ концѣ XIX ст., люди мысли и знанія относятся къ теоріи непротивленія злу? Какъ отнеслись-бы современные патріоты къ проповѣднику, который, хуля мечъ, собираль-бы вокругъ себя сотни и тысячи народа?... Христось на собственной спинѣ кротко понесъ свой крестъ на Голгоѳу. Онъ умеръ, обвѣянный безсмертіемъ, заронивъ въ людяхъ предчувствіе вѣчности. Мученическая линія еврейскаго пророчества своимъ кровавымъ концомъ легла на Голгоѳѣ. Но что - же стало потомъ? Кто выигралъ въ этой трагической схваткѣ великаго народа съ однимъ изъ своихъ великихъ учителей? Выигралъ Пилать. Выигралъ тотъ, кто всенародно умываль руки. Выигралъ Римъ со своимъ обожаніемъ грубой, физической силы, со своимъ мертвымъ, бездушнымъ закономъ... Дѣло Христа есть дѣло вѣчности, дѣло Рима—дѣло земное, дѣло каждой данной минуты. Не Каіафа, а Римъ распялъ Христа,—тотъ самый Римъ, которымъ и теперь еще живетъ и дышетъ челоѳчество, кичась своимъ распутствомъ, своими войсками и блескомъ своей цивилизаціи...

Толстой беретъ ученіе Христа внѣ его чудной метафизической основы. Толстой рѣжетъ, такъ-сказать, ножомъ разсудка ученіе, которое предстало предъ людьми въ мистическомъ свѣтѣ вѣчной жизни, безсмертія. Толстой устраняетъ историческіе факты, чтобы какъ можно ближе придвинуть Христа къ современному пониманію. Метафизическая основа христіанскаго ученія — теорія двухъ міровъ, міра земли и міра неба. Безсмертіе, царство не отъ міра сего—типическая черта христіанской философіи и несомнѣнная причина раздора Христа съ іудеями. Старый законъ не дрогнулъ-бы отъ проповѣди любви. Онъ убоился только новой аргументаціи, новыхъ перспективъ, съ такою силою раскрытыхъ пророкомъ изъ Галлилеи. Старый законъ былъ закономъ политической гуманности и справедливости,—новый законъ, на новомъ метафизическомъ основаніи, сталъ закономъ абсолютной и вѣчной правды. Старый законъ не имѣлъ иной логики, кромѣ логики порядка и пользы,—новый законъ, какъ онъ прозвучалъ въ нагорной проповѣди, не имѣлъ никогда иной логики, кромѣ логики креста и страданій во имя Бога и лучшаго, неземнаго міра. Чистый мо-

заизмъ есть философія реалистическая съ очевиднымъ наклономъ къ пантеизму, чистое христіанство есть философія идеалистическая съ широкимъ просвѣтомъ въ міръ абсолютнаго и вѣчнаго. Реализмъ и мистицизмъ—таковы два теченія, которыя, зародившись первоначально въ одномъ и томъ-же источникѣ, вырвались затѣмъ на свободу двумя различными и борющимися потоками.

Спиноза—философъ еврейскій. Ни слѣда вѣры, ни одного штриха мистицизма. Существуетъ только одинъ міръ. Существуетъ только одна правда—правда земли, правда науки. Природа—Богъ, а человѣкъ—вещь между вещами. Все существуетъ вѣчно и отъ вѣчности... А смерть? Мудрецъ не думаетъ о смерти. Это великолѣпная философія здраваго разсудка, не внемлющаго воплямъ сердца. Спиноза—сынъ своего народа.—«Критика чистаго разума» — философія христіанская. Кантъ изслѣдуетъ человѣческую разумъ, указываетъ ему его естественныя границы, устанавливаетъ предѣлы его познавательныхъ способностей. Разумъ ограниченъ. Онъ не идетъ дальше явленій природы. Онъ познаетъ міръ не такимъ, какой оно въ дѣйствительности, а какимъ онъ ему представляется. Міръ дѣйствительный не таковъ и не тотъ, который мы воспринимаемъ. Есть два міра: міръ феноменальный и міръ нуменальный, міръ явленій и міръ реальный, *трансцендентный*. Это—философія христіанская. На *такомъ* метафизическомъ основаніи становятся понятными и «Критика практическаго разума», и «Религія въ предѣлахъ чистаго разума», и вообще вся практическая философія Канта. Толстой ошибается, говоря въ одномъ мѣстѣ, что въ ученіи Канта признано было научнымъ то, что потакало царствующему злу,—«Критика чистаго разума» принята научною толпою, «Критика-же практическаго разума», содержащая Кантовскую мораль, была отвергнута. «Критика чистаго разума» не можетъ потакать злу: она только орудіе, только лопата, которая подготовила почву для «Критики практическаго разума». Нравственная философія была цѣлью Канта, когда онъ, разгребая старую догматику, полагалъ новыя, *критическія* основы для будущей метафизики. Правда, научная толпа истолковала философію Канта ошибочно и превратно, но въ этомъ повинны уже обстоятельства, духъ времени, поверхностный диллетантизмъ современнаго научнаго мышленія. Ибо, повторяемъ, Кантъ несомнѣнно христіанскій философъ: метафизика Канта, хотя она и вылилась изъ такого оригинальнаго источника, какъ трансценден-

тальная эстетика, есть метафизика типически христіанская. Нельзя дѣлать такъ, какъ дѣлаетъ Толстой. Нельзя говорить: «Критика чистаго разума» потакаетъ злу, «Критика практическаго разума» утверждаетъ добро. Оба сочиненія другъ друга подкрѣпляютъ и предполагаютъ. Одно есть метафизика, другое—этика; одно фундаментъ, другое—зданіе, безъ этого фундамента невозможное.

Итакъ, мы утверждаемъ: мистическое ученіе, зародившееся въ еврействѣ, развилось и окончательно окрѣпло въ христіанской религіи. Со времени Христа мы имѣемъ два совершенно своеобразныхъ метафизическихъ міросозерцанія,—именно *метафизическихъ*. Жизнь игнорируетъ философію съ ея отвлеченными построеніями. Жизнь пошла ни по іудейскому, ни по христіанскому слѣду: практическая сфера, вся живая дѣйствительность свято чтитъ преданія Рима...

Толстой говоритъ: ученіе Христа, какъ и всякое религіозное ученіе, имѣетъ двѣ стороны: 1) ученіе о томъ, какъ надо жить (этическое), 2) объясненіе, почему надо жить такъ, а не иначе (метафизическое). Ученые трактуютъ о религіи, разумья подъ нею одно метафизическое ученіе о началѣ всего и не подозревая, что метафизика не вся религія, а только часть ея. «Они полагаютъ,—говоритъ Толстой,—что свободны отъ всей религіи, потому что не признаютъ этихъ метафизическихъ объясненій ея, которыя когда-то для кого-то объясняли жизнь. Имъ не приходится въ голову, что живутъ-же они какъ-нибудь и что то, на основаніи чего они живутъ такъ, а не иначе, и есть ихъ религія, что если у нихъ есть разумные поступки, то у нихъ есть и вѣра, такъ какъ разумные поступки опредѣляются только вѣрою», («Въ чемъ моя вѣра», стр. 80). Выходитъ такъ, что, отвергнувъ метафизику, мы тѣмъ самымъ не увольняемъ себя отъ того нравственнаго ученія, которое вытекаетъ изъ нея. Съ этимъ трудно согласиться. Безъ философскаго основанія этика теряетъ свою обязательность. Или, вѣрнѣе, съ переменной философскихъ убѣжденій измѣняются и убѣжденія нравственныя. «Въ чемъ моя вѣра» возстановляетъ истинно-христіанскую мораль, но ошибочно истолковываетъ христіанскую философію. Это—христіанская мораль безъ христіанской метафизики. Это—христіанское ученіе безъ христіанскаго убѣжденія, безъ христіанскаго кругозора, безъ того, изъ за-чего воспламенилась ненависть Каіафы и всѣхъ патріотовъ погибавшей Іудеи.

Толстой говоритъ: ученіе Христа о жизни имѣетъ то-же основаніе, что и еврейское ученіе. Разница лишь въ томъ, что у евреевъ жизнь продолжается только въ ихъ избранномъ народѣ, обусловлена соблюденіемъ заповѣдей, данныхъ только имъ, зависитъ отъ плотского потомства и, слѣдовательно, можетъ исчезнуть съ исчезновеніемъ народа, между тѣмъ какъ по ученію Христа жизнь продолжается въ Сынѣ человѣческомъ, обусловлена соблюденіемъ законовъ, данныхъ всему человѣчеству, и не можетъ исчезнуть, потому что Сынъ человѣческой живеть по волѣ Отца и не подлежитъ уничтоженію. Прибавляя къ земной жизни человѣка элементъ вѣчности, мы, будто-бы, только затрудняемъ ученіе Христа, ибо Христось призываетъ насъ отречься отъ личной жизни и всецѣло отдаться жизни всего человѣчества, а ученіе о личномъ безсмертіи не только не отрицаетъ личности, но на вѣки ее закрѣпляетъ. Христось требуетъ самопожертвованія, самоотреченія безъ всякаго расчета на награду. «Скажутъ: но это такъ мало въ сравненіи съ возвышенными религіозными вѣрованіями въ будущую жизнь! Хоть мало, да за-то вѣрно. Человѣку заблудившемуся въ снѣжной пустынѣ лучше идти къ вѣрному выходу по обыкновенной, хоть и трудной и далекой тропинкѣ, чѣмъ бросаться къ близкимъ и блестящимъ огнямъ, которые существуютъ только въ его воображеніи и, направляясь къ которымъ, онъ навѣрное замерзнетъ» (ст.р 58). Въ такомъ видѣ ученіе Христа изъ религіи превращается въ разсудочную систему.

По мысли Толстого, безсмертіе затрудняетъ ученіе Христа. Но едва-ли это такъ. Безъ разрѣшенія вопроса о смерти нѣтъ не только никакой религіи, но и нѣтъ никакой философіи. Вдохновенное служеніе Сыну человѣческому, презрѣніе къ богатству, непротівленіе злу—все это возможно только при философскомъ кругозорѣ, выходящемъ за предѣлы жизни. Я отрекаюсь отъ всего того, къ чему тяготѣетъ моя плотская природа, потому что я понялъ суету земли, ничтожество страсти, безуміе собственности. Убѣжденіе, что я не прахъ, не дымъ, даетъ мнѣ силу отпасть отъ мишурныхъ благъ, отпрянуть отъ толпы и пойти въ станъ погибающихъ за великое дѣло любви. Отреченіе отъ личности должно имѣть какой-нибудь смыслъ для самой личности, ибо, повторяемъ, если личность ничто, нуль, то и человѣчество тоже ничто, тоже нуль. Сказано: Христось побѣдилъ зло. Но, спрашивается, чѣмъ? Развѣ мало зла на бѣломъ свѣтѣ съ тѣхъ поръ,

какъ Христосъ изъ Гефсиманскаго сада уведень былъ на судъ Пилата? Развѣ мы теперь не задыхаемся во злѣ? Развѣ окружающая насъ жизнь—не жизнь Содома, заглушающая все, что рвется къ свѣту и свободѣ? Развѣ на рубежѣ 20-го столѣтія мы не мечемся, точно умалишенные, отъ одной крайности къ другой, отъ сатурналій разврата къ самоуничжительному покаянію? Такъ побѣждено-ли зло? Да, оно побѣждено, хотя только *теоретически*, только *метафизически*. Зло міра побѣждено перспективою абсолютнаго добра. Смерть побѣждена безсмертіемъ. Философія преходящаго развѣнчана философіей вѣчнаго, философіей безконечнаго... Представьте себѣ, что наука доказала, что смерть—иллюзія и что безсмертіе есть подлинный фактъ. Подумайте, сколько силъ такое доказательство влило-бы въ жизнь человѣчества, какой огромный переворотъ оно произвело-бы въ исторіи человѣческаго счастья. То, что теперь задерживаетъ героическіе инстинкты человѣческой природы, отвагу борьбы, энергію страданій, пало-бы прахомъ передъ чуднымъ горизонтомъ вѣчности. То, что теперь тревожитъ душу скептическими ощущеніями, разсѣялось-бы, какъ разсѣвается туманъ при свѣтѣ солнца. Утвердившись въ томъ, что есть смерть, я говорю: человѣчество—вздоръ, человѣчество—нуль. Утвердившись въ безсмертіи, я говорю: человѣчество—живое цѣлое, *вѣчно* живое, служа которому путемъ мученичества и страданій, я иду все къ высшимъ и высшимъ ступенямъ развитія. Метафизическое понятіе безсмертія не только не подрываетъ ученія Христа, но составляетъ его живую душу. Не гнѣвись, не распутствуй, не клянись, не противься злу—это только побѣги на великомъ древѣ идеи безсмертія и вѣчности. Распатайте это дерево и вы запутаетесь въ діалектикѣ, которая никому не будетъ казаться убѣдительною...

Въ письмѣ къ N. N. Толстой говоритъ: значеніе христіанства, какъ и въ всякой вѣры, не въ метафизическихъ принципахъ (метафизическіе принципы во всемъ человѣчествѣ—Будда, Конфуцій, Сократъ—всегда были и будутъ одни и тѣ-же), а въ приложеніи этихъ принциповъ къ жизни, въ живомъ представленіи о томъ благѣ каждаго человѣка и всего человѣчества, которое достигается приложеніемъ этихъ принциповъ. Еще во Второзаконіи сказано: люби Бога и ближняго, какъ самого себя—но приложенія этого принципа состояли по Второзаконію въ обрѣзаніи, субботѣ и уголовномъ законѣ. Значеніе христіанства со-

стоитъ въ указаніи возможности и счастья исполненія закона любви. Христось въ нагорной проповѣди очень ясно опредѣлилъ, какъ надо и можно, для счастья своего и всѣхъ людей, исполнять этотъ законъ. Въ нагорной проповѣди, которой если-бы не было, не было-бы ученія Христа, въ которой Христось обращается не къ мудрецамъ, а къ безграмотнымъ, простымъ людямъ — въ этой проповѣди все сказано и изложены самыя легкія, простыя и понятныя правила приложенія любви къ Богу и ближнему къ жизни. «Правила эти такъ удивительно захватываютъ всю жизнь каждаго человѣка и всего человѣчества, что только представь себѣ человѣкъ исполненіе этихъ правилъ,—и на землѣ царство правды»... «Подумаешь, нужно-ли что-нибудь прибавить къ этимъ правиламъ для того, чтобы осуществить царство правды? Ничего не нужно. Подумаешь, можно-ли отрицать одно изъ правилъ, чтобы не нарушилось царство правды? Нельзя». Не сердись, не распутствуй, не клянись, не противься злу, не воюй—таково ученіе Христа въ самомъ сжатомъ видѣ, въ томъ негативѣ, который привелось создать Толстому спустя 1800 лѣтъ. Христось говорить: ваша жизнь личная, для себя, призрачна, несчастна и погибельна. Живите по волѣ Бога, для другихъ, и тогда жизнь ваша улучшится и наполнится смысломъ. «Не противься злу» — смыкающее звено всего ученія Христа. Не борись со зломъ и не участвуй въ немъ: движеніе впередъ возможно только благодаря тѣмъ, которые за зло платятъ добромъ. Христіанское ученіе—ученіе кротости и терпѣнія, побѣждающее міръ безъ войны и крови, не преломляя надломленной трости. Нельзя огнемъ тушить огонь, водой сушить воду, зломъ уничтожать зло...

Пусть такъ. Пусть логическое удареніе христіанства на практическомъ дѣлѣ — вѣра безъ дѣла мертва, — пусть вся суть ученія въ *приложеніи метафизическихъ принциповъ къ жизни*. Но слѣдуетъ-ли отсюда, что метафизика христіанства не важна? Если важно примѣненіе извѣстныхъ метафизическихъ принциповъ, то какъ-же не важны самыя принципы? Если необходимо копать ровъ, то какъ-же не важна та лопата, которою прійдется копать. Христось требуетъ примѣненія къ жизни *извѣстныхъ философскихъ принциповъ*, именно *извѣстныхъ, опредѣленныхъ*. Примѣненіе этихъ принциповъ даетъ систему, называемую христіанствомъ, тогда какъ примѣненіе другихъ даетъ буддизмъ, конфуціанство, или іудаизмъ, ибо, въ противность мнѣнію Толстого, приходится сказать, что

каждая религія имѣть свои метафизическіе принципы. Нельзя возвысить христіанскую этику надъ христіанскою метафизикою. Обѣ существуютъ вмѣстѣ, образуя одно нераздѣльное, живое цѣлое. Практическіе идеалы христіанства вытекаютъ изъ его теоретическихъ идей...

Несмотря на весь свой великій талантъ, Толстой не овладѣлъ самымъ интимнымъ источникомъ христіанской философіи. Въ толстовской критикѣ Евангелія сказалась русская натура съ ея ярко очерченной реалистической тенденціей. Въ странѣ, гдѣ горизонты безпредѣльны, гдѣ небо безконечно высоко, гдѣ просторъ великъ до чрезвычайности, въ такой странѣ мудрено и помыслить о предѣлахъ міра. Русская природа такъ всемогуща, что въ сравненіи съ нею нельзя не почувствовать своего ничтожества. Вышелъ русскій человѣкъ въ поле и изъ человѣка превратился въ точку. Земля отъ края до края и на ней маленькое черное пятнышко. Человѣкъ — пятнышко. Мечта о вѣчности — преступная гордыня. Русскій человѣкъ чувствуетъ свое значеніе только тогда, когда онъ пристаеетъ къ міру. Личность только струйка впереди корабля. Станетъ корабль, уничтожится струйка. Русская сила—сила соборная. Русская философія—философія громады, реальная, практическая философія. Толстой русскій мыслитель. Изъ всего христіанскаго міросозерцанія онъ беретъ только то, что сейчасъ-же прекратитъ, по его мнѣнію, всякое бѣдствіе и дастъ счастье міру... Однажды великій русскій писатель вознадылся на перепись московскихъ жителей. Толстому думалось, что можно уничтожить московскую нищету. Приди *одинъ* человѣкъ, говорилъ Толстой, къ ляпинскому ночлежному дому, когда *тысяча* человѣкъ раздѣтыхъ и голодныхъ ждуть на морозѣ впуска въ домъ, и онъ съ отчаяніемъ и злобой убѣжитъ назадъ. Но приди на эту тысячу человѣкъ *тысяча* другихъ и дѣло окажется легкимъ и радостнымъ. «Пускай механики придумываютъ машину, какъ приподнять тяжесть, давящую насъ,—это хорошее дѣло; но пока они не выдумали, давайте мы по-дурачки, по-мужицки, по-крестьянски, по-христіански, налягнемъ *народомъ*, не поднимемъ-ли. Дружнѣе, братцы, разомъ»... Вотъ какъ говорить и мыслить истинно русскій, великорусскій человѣкъ...

А. Вольтснѣй.

(Окончаніе слѣдуетъ).

II. Обзоръ журналовъ.

А. ИНОСТРАННЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ ЖУРНАЛЫ.

1. *Philosophische Monatshefte*, redigirt und herausgegeben von Prof. Dr. Paul Natorp.

Этотъ философскій органъ основанъ въ 1868 г. Юлиемъ Бергманомъ, затѣмъ нѣкоторое время издавался подъ руководствомъ Братушени, съ 1877 г. его редактировалъ Шаршмидъ, — съ 1887 г. вмѣстѣ съ Наторпомъ, который съ слѣдующаго года редактируетъ его самъ. Существенную особенность этого изданія составляетъ его полная безпартійность: онъ не служитъ никакому опредѣленному направленію, что, однако, не вызываетъ никакого удивленія въ нѣмецкой критикѣ и изданіе это самой строгой частью ея признается серіознымъ философскимъ журналомъ, а не простымъ сборникомъ статей. При теперешнемъ редакторѣ, Наторпѣ, журналъ сдѣлался особенно интересенъ подборомъ самостоятельныхъ, критическихъ статей и рецензій. Наиболѣе богаты два послѣдніе отдѣла: о всякомъ выдающемся произведеніи нѣмецкой и иностранной литературы дается или обстоятельный отзывъ, или рефератъ, или содержательная рецензія. Библиографическій отдѣлъ ведетъ Ашерсонъ, хранитель Берлинской университетской библіотеки, притомъ съ такою обстоятельностью, что это единствен-

ная по полнотѣ философская библиографія въ нѣмецкой литературѣ. Изъ сотрудниковъ по количеству и качеству работы выдаются прежде всего самъ Наторпъ, глубокой знатокъ античной философіи и остроумный писатель,—Кенигъ, превосходный кантистъ, неокантианцы Фолькельтъ и Шуппе, гербатіанецъ Зибекъ, гегелианецъ Лассонъ.

Въ 1889 г. въ журналѣ преобладаютъ работы по теоріи познания. Мы начнемъ въ своемъ обзорѣ именно съ нихъ.

1. Статья Гейманса: «Теорія познания и психологія».—Авторъ желаетъ доказать, что строгое раздѣленіе областей психологіи и теоріи познания не имѣетъ серьезнаго основанія, что онѣ представляютъ не двѣ науки, а два метода одной и той-же науки, не исключаютъ, а дополняютъ другъ друга. Главнѣйшимъ аргументомъ въ пользу разнородности обѣихъ областей считаютъ различіе между естественнымъ и нормативнымъ знаніемъ; а между тѣмъ можно доказать, что это различіе далеко не принципиальнаго характера. Собственно теорія познания должна начинаться съ предварительнаго изслѣдованія психологическихъ основаній познания, и вообще можно принять, что въ ученіи о мышленіи отношеніе между предварительнымъ психологическимъ изслѣдованіемъ и теоретико-познавательнымъ тождественно съ тѣмъ, какое существуетъ въ естествознаніи между установленіемъ эмирическихъ законовъ и объяснительныхъ теорій. Главная проблема теоріи познания—изслѣдованіе познавательнаго значенія аксіомъ. Это вопросъ не генетическій, не объ апіорности ихъ во времени, а о внутренней апіорности въ понятіи, и все-таки эта проблема—чисто-психологическая, ибо объяснить психологическое значеніе аксіомы значитъ сдѣлать яснымъ уму, почему дѣйствительность всегда ей отвѣчаетъ. Такъ, для математическихъ аксіомъ самое удовлетворительное рѣшеніе вопроса достигнуто въ Кантовскомъ ученіи о субъективности пространства, ибо въ немъ всеобщность, необходимость и точность знанія перенесены въ самый субъектъ. Авторъ полагаетъ, что видоизмѣнивъ Кантову гипотезу въ томъ смыслѣ, что пространство есть форма иннервационнаго чувства, мы изъ очень простыхъ положеній о природѣ этого чувства можемъ аналитически вывести и содержаніе математическихъ аксіомъ, и повсюдную ихъ приложимость. Такое изслѣдованіе будетъ и психологическимъ и теоретико-познавательнымъ, и, сведя проблему къ самой конституціи духа, должно дать

увѣренность, что дѣйствительность не можетъ ей противорѣчить. Объясненіе здѣсь совпадаетъ съ доказательствомъ. Субъектъ играетъ двойную роль—субъекта и объекта изслѣдованія: онъ созерцаетъ свои отправления и приводитъ ихъ къ своимъ законамъ; онъ объясняетъ и оправдываетъ ихъ одновременно. Такимъ образомъ, теорія познанія есть та часть психологической науки, которая имѣетъ задачей показать фактическое значеніе аксіомъ въ мышленіи и объяснить ихъ изъ данныхъ фактовъ и логическихъ законовъ. Затѣмъ авторъ обращается къ критикѣ главныхъ методовъ теоріи познанія. Ихъ можно свести къ тремъ: 1) телеологически-критическій, 2) эмпирически-генетическій и 3) эмпирически-аналитическій.

Первый, виднымъ защитникомъ котораго является *Виндельбандъ*, стремится обосновать теорію познанія на логическомъ анализѣ *цѣли* мышленія. Онъ придаетъ второстепенное значеніе эмпирическому изслѣдованію («ибо напрасно пытаться обосновать на эмпирической теоріи то, что есть основаніе всякой теоріи») и идетъ противъ возможности приложенія къ ней индуктивно-психологическихъ приѣмовъ: индукція констатируетъ аксіомы, но не оправдываетъ ихъ; индуктивная психологія въ объясненіи аксіомъ дѣлаетъ въ сущности *circulus vitiosus*. На это Геймансъ возражаетъ, что аксіомы не могутъ быть объяснены изъ одной *цѣли* мышленія. Вообще можно принять, что только при данной организациі извѣстнаго чувства мы дѣлаемся способными къ аксіоматическимъ сужденіямъ о явленіяхъ, имъ воспринимаемыхъ. Далѣе, индукція не только констатируетъ фактическое значеніе аксіомъ, но можетъ дать и объяснительную гипотезу и вообще принести съ собой доказательный матеріалъ. Несправедливо, что индукція разсматриваетъ аксіому только какъ продуктъ развитія: эмпирическое изслѣдованіе не необходимо приводитъ къ эмпиризму: оно можетъ эмпирически найденный законъ вывести изъ постоянной конституціи духа. *Circulus vitiosus* долженъ быть во всякомъ теоретико-познавательномъ изслѣдованіи, ибо мы всегда должны принять напередъ по крайней мѣрѣ значеніе логическихъ законовъ, при помощи которыхъ мы мыслимъ, а эти послѣдніе въ свою очередь должны быть доказаны изъ теоріи познанія.

Защитникъ *эмпирически-генетическаго* метода въ изслѣдованіи познавательной дѣятельности человѣка, *Герингъ*, старается показать преимущества его передъ аналитическимъ: чрезъ простое разложе-

ніе понятія знанія, какъ сложнаго продукта, получается-де только вѣроятность, что составные факторы его суть дѣйствительные факторы продукта. Эти послѣдніе могутъ быть найдены достовѣрно только при помощи наблюденія происхожденія и развитія самого понятія. Но, по справедливому мнѣнію Гейманса, это все-же не методъ доказательства, — его роль сводится только къ подтвержденію другимъ путемъ добытыхъ результатовъ. — *Эмпирически-аналитическій* методъ классически примѣненъ *Кантомъ* въ его первой части «Критики чистаго разума» (трансцендентальной эстетикѣ). Онъ выходитъ изъ фактовъ, чтобы на нихъ строить законы и теоріи, но при этомъ не изъ элементарныхъ, не поддающихся наблюденію, а изъ фактовъ сложныхъ даннаго рода, чтобы по нимъ реконструировать лежащіе въ основаніи элементарные факты. Несправедливо отнимать у этого метода его психологическій характеръ. Риль полагаетъ, что психологическое изслѣдованіе должно дать не элементарныя формы, а элементарные процессы и ихъ законы. Безспорно такъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и объяснительныя теоріи. Кантовское изслѣдованіе предполагаетъ первую часть задачи исполненною и направляется исключительно ко второй. Уже извѣстно, что всякое математическое мышленіе совершается подъ господствомъ аксіомъ, что невозможно ни малѣйшаго уклоненія отъ нихъ считать за истину, что мы можемъ представить себѣ пространство и безъ предметовъ. Изъ этихъ психологическихъ законовъ Кантъ заключаетъ къ субъективности пространства и доказываетъ изъ нея достовѣрность математическихъ аксіомъ на основаніи логическихъ законовъ (а логическіе законы въ то-же время и психологическіе). Геймансъ стремится во что-бы то ни стало ввести и этого рода изслѣдованія въ область эмпирической психологіи. Вообще-же сколько-нибудь замѣтный успѣхъ теоретико-познавательныхъ изысканій возможенъ только при взаимодействіи и взаимоконтролѣ всѣхъ методовъ.

2. Статья Лассона. «Предварительныя замѣчанія о теоріи познанія». Авторъ дѣлаетъ попытку опредѣленія задачъ теоріи познанія и выдѣленія ея изъ другихъ философскихъ дисциплинъ. Философія есть прежде всего наука, обнимающая всѣ науки въ ихъ единствѣ. Наука специальная, рефлектируя надъ явленіемъ, не изслѣдуетъ и не можетъ изслѣдовать самой этой рефлексіи (и потому какъ-бы искусственно суживаетъ свои задачи). Дополнить этотъ недочетъ отдѣльныхъ наукъ и составляетъ другую зада-

чу философіи, и въ этомъ смыслѣ она есть наука о наукѣ, «первая философія». Какъ таковая, она должна прежде всего: 1) изслѣдовать обыкновенное донаучное сознание и показать на немъ и его предметѣ, какъ они достигли научнаго значенія; 2) она должна изслѣдовать духъ, какъ онъ обнаруживается на стадіи строгаго мышленія, и формы, въ которыхъ онъ является дѣятельнымъ; 3) она должна имѣть въ виду въ различеніи между сознаниемъ и мышлениемъ также предметъ, какъ онъ представляется предметомъ научнаго познанія. Соотвѣтственно этому возникаютъ три дисциплины: теорія познанія, логика и метафизика. Теорія познанія, по распространенному мнѣнію, имѣетъ дѣло только съ формой, а не съ содержаніемъ познанія. Но форма и содержаніе неотдѣлимы. Теоретико-познавательное изслѣдованіе должно начинаться съ радикальнаго сомнѣнія. Но такое состояніе не исключаетъ увѣренности: вѣрно то, что я, сомнѣвающийся и приступающій съ этимъ сомнѣніемъ къ изслѣдованію, существую и мыслю и черезъ это стремлюсь къ обоснованному и обосновывающему познанію. Этого мало, — необходима еще увѣренность въ возможности и дѣйствительности познанія. Теорія познанія не можетъ оперировать безъ предварительныхъ положеній: она употребляетъ понятія и формы мышленія, какъ и всякая другая наука; ея особенность, что она принимаетъ ихъ не просто, но съ постояннымъ сознаниемъ, рефлексіей, самоконтролемъ и критикой. Поэтому она есть высшая критически образованная стадія познанія, которая дѣлаетъ предметомъ рефлексіи низшую свою стадію. Вне мышленія нельзя найти точки опоры для познанія. Мышленіе есть процессъ, развивающійся по направленію къ извѣстной цѣли: въ своей непосредственности оно не есть то, чѣмъ должно въ послѣдствіи сдѣлаться, но и познаваемый предметъ на этой стадіи еще не готовъ. Измѣненіе мышленія есть въ то-же время измѣненіе и самаго предмета. Когда мышленіе дѣлается познаніемъ, то и предметъ дѣлается истиннымъ. Не предметъ показываетъ намъ, что такое мышленіе, а это послѣднее—что такое предметъ въ его истинности. Предметъ—только исходная точка, побужденіе къ процессу. Теорія познанія обращается прежде всего къ субъекту мышленія; вовторыхъ, она изслѣдуетъ предметъ въ непосредственномъ воспріятіи, въ третьихъ изыскиваетъ понятіе истины, какъ цѣли, при достиженіи которой мышленіе дѣлается познаніемъ.

емъ, а предметъ теряетъ свой чуждый субъекту характеръ, такъ что субъектъ и объектъ совпадаютъ въ единствѣ. Въ дальнѣйшемъ авторъ подробнѣе развиваетъ свои мысли о томъ, какимъ образомъ критеріемъ для мышленія можетъ быть одно мышленіе, а также о цѣнѣ находимаго мышленіемъ матеріала.

3. Ст. Ш таудингера: «Противорѣчіе въ своемъ теоретическомъ и практическомъ значеніи».—Логическая формула противорѣчія «А не есть non А» имѣетъ чисто отрицательный характеръ. Къ понятію противорѣчія можно прийти и путемъ психологическаго анализа. Основаніе его есть тождество, но и логическая формула тождества $A=A$ не удовлетворительна, ибо быть тѣмъ-же самымъ значить быть тѣмъ-же самымъ съ чѣмъ-нибудь другимъ. Тождество есть единство въ отношеніи различныхъ актовъ сознанія и получается черезъ равенство или неразличимую одинаковость содержанія этихъ актовъ сознанія. Въ этомъ видѣ это первоначальный, господствующій въ нашемъ сознаніи законъ (который можетъ быть названъ закономъ тождества въ отличіе отъ логическаго положенія о тождествѣ).—Противорѣчіе является всюду, гдѣ мы должны принять, какъ тождественныя, неравныя содержанія (или сознаемъ, что уже это сдѣлали), и можетъ быть выражено, какъ отождествленіе расходящихся предметныхъ отношеній. Въ логической формулировкѣ своей (Аристотель, Кантъ) оно заключаетъ въ себѣ элементъ отрицанія, но само по себѣ оно не имѣетъ ничего общаго съ отрицаніемъ и получается изъ допущенія отношенія тождества между двумя положительными; но по содержанію своему различными значеніями. Отрицаніе—слѣдствіе противорѣчія и является когда противорѣчіе уже сознано. Такимъ образомъ, по своему первоначальному значенію, тождество и противорѣчіе—не объективныя понятія, а психологическіе законы познанія, и выражаютъ противоположность между субъективно-фактическимъ и объективно-истиннымъ; они побуждаютъ изъ перваго перейти ко второму. Я чувствуетъ безпокойство, пока не найдетъ для своего содержанія объективно-причинныхъ связей. Внутреннее основаніе для этого заключается *въ единствѣ сознанія*. Противорѣчіемъ нарушается это единство сознанія и оно стремится къ возстановленію. Требованіе привести свои представленія въ объективную зависимость и составляетъ законъ законности или нормативный законъ. У насъ нѣтъ никакихъ положительныхъ данныхъ, что субъективныя отношенія вполнѣ

отвѣчаютъ нормативному закону, но какъ только законъ нарушается, мы имѣемъ опредѣленный признакъ—въ сознаниі противорѣчія. Въ этомъ—основное значеніе закона противорѣчія для нашего познаниа. Противорѣчіе можетъ нарушать *субъективное* или *объективное* единство. Слѣдовательно оно можетъ быть *практическимъ* или *теоретическимъ*. Въ чемъ норма для нашей практической, *нравственной дѣятельности*? Она можетъ заключаться только въ какой-нибудь сложной взаимосвязности дѣйствій.

Специфическая связь дѣйствій въ единствѣ есть цѣль; нужно отыскать принципъ единства или норму отдѣльныхъ цѣлей. Разлагая понятіе цѣли, мы найдемъ слѣдующіе факторы: чувство, производящее побужденіе, рядъ представлений, показывающихъ цѣль и путь, которымъ она можетъ быть достигнута, и волю, которая содѣйствуетъ цѣли, освобождая необходимыя для ея достиженія дѣятельности. Нормы нельзя искать ни въ чувствѣ, ни въ волѣ, какъ таковой, ибо только единство сознания связываетъ чувства, волю и представленія въ единую цѣлевую связь. Норма для этого единства заключается не въ чемъ иномъ, какъ въ представленіи ряда средствъ, ведущихъ къ цѣли; объективно она должна представиться въ видѣ причиннаго ряда. Такимъ образомъ получается, что объективное единство, господствующее надъ теоретическимъ сознаниемъ, даетъ норму и для практической дѣятельности, чѣмъ перебрасывается мостъ между теоретическимъ и практическимъ сознаниемъ; первое имѣетъ задачей познать причинный рядъ, которымъ можно достигнуть желаемаго слѣдствія, второе—опредѣлить волю такъ, чтобы ея дѣятельность была достаточно сильнымъ членомъ въ причинномъ рядѣ дѣйствій. На томъ-же единствѣ сознания имманентно основано требованіе, чтобы всякое цѣлесознающее существо привело и всѣ свои цѣли къ единству и волю направило сообразно съ нимъ; это и есть высшій практическій или нравственный законъ; уклоненіе отъ него есть ненормальность и чувствуется какъ противорѣчіе. Характерно для нравственнаго сознания, что противорѣчіе, прежде чѣмъ обнаружиться, является какъ предостерегающій голосъ и достаточно вліяетъ на волеопредѣленіе. Авторъ заключаетъ статью вопросомъ о роли *чувства* въ установленіи нравственной нормы. Эвдемонизмъ (ученіе о счастіи, какъ цѣли нравственной дѣятельности) приписываетъ ему въ этомъ отношеніи доминирующую роль, но чувства—не основанія, а слѣдствія единства сознания; да-

же органическія чувства—не установители, а только показатели состояній органическаго единства и далеко не всегда безошибочные выразители его истинныхъ требованій; поэтому нравственное сознаніе можетъ отказаться отъ ихъ удовлетворенія. Хотя духовныя чувства болѣе тѣсно связаны съ теоретическимъ единствомъ сознанія, но и они должны быть подчинены *идеѣ*, и никогда не должно упускать изъ вида, состоятъ-ли они въ соотвѣтствіи съ теоретическимъ и практическимъ нормальнымъ закономъ. Авторъ полагаетъ, что ему удалось такимъ образомъ перенести нравственную норму въ интеллектуальную область.

4. Статья Кенига: «Мэнъ де-Биранъ, французскій Кантъ».—Въ своей содержательной статьѣ авторъ возстановляетъ этого почти забытаго мыслителя въ его истинномъ значеніи и убѣдительно доказываетъ, что не безъ основанія ставить его имя рядомъ съ великимъ именемъ Канта. Хотя Биранъ и Кантъ вышли изъ различныхъ школъ,—первый изъ юмовскаго скепсиса, второй—изъ англофранцузской психологіи, но между ними возможно сравненіе. *Tertium comparationis* между ними — понятіе самодѣятельности субъекта. Кантъ пришелъ къ нему трансцендентальнымъ, Биранъ психологическимъ путемъ. Передъ ними лежало два направленія въ изслѣдованіи вопросовъ познанія, оба идущія отъ Локка: одно — разившееся въ психологическій сенсуализмъ,—другое, по преимуществу философское, разившееся въ теоретико-познавательный эмпиризмъ. Прослѣдивъ историческое развитіе Локкова ученія объ отображеніи и показавъ, что вся Локковская психологія стоитъ еще на точкѣ зрѣнія слабой активности субъекта въ познаніи и абсолютной разнородности субъекта и объекта, авторъ въ мѣткихъ чертахъ излагаетъ Кантово ученіе о трансцендентальной дѣятельности разума.

Биранъ вводитъ въ сенсуалистическую психологію это-же понятіе творческой самодѣятельности субъекта, но не какъ трансцендентальную функцію разума, а какъ эмпирическую активность психологическаго субъекта, и сообразно съ этимъ направляетъ свою критику противъ сенсуализма. Онъ отрицаетъ законность фізіологическаго метода изслѣдованія психическихъ явленій: ощущеніе и внѣшнее движеніе разнородны, а явленія внутренняго опыта могутъ быть выяснены только изъ него самого. Несостоятельно также и объективное ихъ обсужденіе, ибо субъектъ, какъ созерцатель міра, не можетъ быть познанъ, какъ *часть міра*, ко-

торый всегда будет только созерцаемымъ. Познавательная дѣятельность должна изучаться *изнутри*, ибо всякій актъ внутренній и внѣшній заключаетъ въ себѣ сознание, какъ свой необходимый коррелятъ. Интересна у Мэнъ де-Бирана критика спекулятивной психологіи Декарта; онъ показываетъ здѣсь ложность заключенія: «*cogito ergo sum*»; «когда я говорю я, то этимъ уже даю показаніе моего существованія: я для себя уже не вещь или объектъ, котораго бытіе я утверждаю и которому я приписываю мышленіе, какъ атрибутъ, а субъектъ, который сознаетъ себя, какъ мыслящій, и эта аперцепція «я» исчерпываетъ собою всѣ реальности субъекта, который въ то-же время не можетъ быть атрибутомъ другого субъекта (ибо кромѣ этого «я» ничего другого нѣтъ въ сознаніи) и еще менѣе можетъ быть атрибутомъ какого-нибудь объекта». Это «я» самосознанія, по его ученію,—не реальный субъектъ и не формально-логическій, какъ у Канта, а феноменальный. Ополчается онъ и противъ тенденціи французскаго сенсуализма вывести генетически всѣ психическія явленія изъ примитивныхъ и абсолютно-простыхъ состояній (*affection*) ощущенія или возбужденія. Чувственное воспріятіе — не простое явленіе, а развитой психологическій процессъ, изъ котораго только научной индукціей можно извлечь чистое ощущеніе. Уже для его объясненія Биранъ вводитъ свою «идею самодѣятельности сознанія», которое является образующимъ факторомъ всякаго психическаго явленія. Невозможно смотрѣть на сознание какъ на результатъ преобразованій и осложненій простыхъ ощущеній. Чисточувственное существо могло-бы имѣть ощущенія, но не могло-бы ничего знать о нихъ; а гдѣ есть знаніе, тамъ нужно предполагать сознание нашего «я». Основнымъ внутреннимъ фактомъ является не ощущеніе, а оба члена ощущенія: чувство простаго единого и всегда себѣ тождественнаго «я» и воспріятіе измѣнчиваго, свободнаго, отличнаго отъ «я», содержанія. Чистое «я» однако не дается самостоятельно, независимо отъ аффекціи или чувственнаго впечатлѣнія. Мы познаемъ себя какъ отдѣльную личность, только чувствуя себя *причиною* извѣстныхъ дѣйствій, и вполне отождествляемъ себя съ дѣятельною силою воли. Въ развитіи психической жизни, по Бирану, можно отмѣтить постепенное болѣе яркое выступленіе самодѣятельности субъекта. *Аффективной* системой Биранъ называетъ низшую ступень психической жизни, на которой господствуютъ субъективныя чувства удовольствія и страданія (цар-

ство животной и пассивной жизни), при отсутствіи активнаго «я». На второй *сенситивной* ступени «я» принимаетъ участіе въ психической жизни, какъ заинтересованный созерцатель. Ощущеніе локализуется въ организмѣ, лишь на столько, насколько оно связано съ мускульными ощущеніями. Здѣсь-же начало пространственнаго созерцанія.

На третьей стадіи, *перцептивной* системѣ, самодѣятельность субъекта проявляется ясно — въ видѣ активнаго вниманія. Здѣсь субъектъ реагируетъ на каждое впечатлѣніе извѣстнымъ опредѣленнымъ образомъ, напримѣръ черезъ импульсы движенія, направленные къ мускулатурѣ чувственныхъ органовъ, и отличаетъ себя, какъ постоянного наблюдателя, отъ объекта, какъ содержанія наблюденія. Самодѣятельность субъекта обнаруживается здѣсь совершенно ясно «формами, которыя суть условія его собственнаго существованія: я опутываетъ все то, что образуетъ содержаніе его сознанія, — все, что ему дано, оно объясняетъ причинно, причѣмъ причиной внутренней является «я», если оно воспринято въ связи съ извѣстнымъ волевымъ усиліемъ, и не «я», если воспринято пассивно».

На четвертой, *рефлективной*, ступени достигается высшая форма психическаго развитія и получается интеллектуальное представленіе субстанціи и силы. Во внѣшнемъ воспріятіи не дано никакой необходимой причинной связи. Во внутреннемъ воспріятіи отношеніе силы воли къ дѣйствию чувствуется, а не объективно представляется. Чтобы понять дѣйствіе какого-нибудь другого существа или силы, мы мысленно возвращаемся отъ представленія дѣйствія или причины, какъ внѣшняго феномена, къ своему непосредственному ощущенію отношенія воли къ дѣйствию.

Во внутреннемъ воспріятіи «взаимодѣйствія напряженія и ощущаемаго противодѣйствія» данъ такимъ образомъ источникъ идеи причинной связи. Отсюда-же дедукція субстанціи. Соотвѣтственно двойному значенію субстанціи, какъ носительницы дѣйствій и какъ общаго основанія множественности обнаруженій, она выводится изъ двойнаго источника; идею субстанціи, какъ носительницы различныхъ дѣйствій, мы выводимъ изъ воспріятія сопротивленій, какъ постояннаго коррелата нашей активности и основнаго элемента всякаго объективнаго представленія, а единая связь многообразія дана первоначально въ самомъ «я». Для М. де-Бирана, какъ и для Канта, субстанція и силы не подлежатъ чув-

ственному воспріятію. Субстанція можетъ быть только мыслима по отношенію къ извѣстному единству значеній или качествъ, для которыхъ она составляетъ единственный возможный субъектъ. Ошибка эмпиризма въ томъ, что онъ признаетъ такія понятія образованными помощью обыкновенной абстракціи, а они имѣютъ специфическій характеръ. Въ свою очередь метафизики берутъ ихъ на стадіи обобщенія, на которую возводитъ ихъ словесное употребленіе, и теряютъ изъ виду первоначальное и конкретное ихъ значеніе.

Съ этой точки зрѣнія М. де-Биранъ критикуетъ Канта и въ особенности его ученіе о категоріяхъ, которыя по его мнѣнію, суть продукты высокой абстракціи, обращаемыя въ реальныя сущности и помѣщаемыя на мѣсто конкретныхъ реальностей. Въ критикѣ Канта особенно ясно выступаетъ различіе *трансцендентальной* и *психологической* точки зрѣнія. Но въ понятіи субъекта у М. де-Бирана есть противорѣчіе, изъ котораго онъ не сумѣлъ выйти. Съ одной стороны онъ отождествляетъ логическій субъектъ съ субъектомъ внутренняго чувства, съ другой стороны онъ называетъ его абсолютной надъорганической силой, которая по природѣ своей стоитъ въ соотношеніи съ организмомъ, но по существу своему независима отъ него, и такимъ образомъ обращается къ метафизическому его опредѣленію, близко подходя къ догматизму Лейбницевоу монадологіи, съ которой вообще стоитъ въ родствѣ его теорія познанія.

5. Ст. Липица: «Психологія комическаго». — Въ шести растянутыхъ и малосодержательныхъ статьяхъ, начатыхъ еще въ 1888 г., авторъ желаетъ объяснить комическое, какъ необходимое, при извѣстныхъ условіяхъ, слѣдствіе ассоціативнаго теченія представленій. Онъ начинаетъ съ критики непосредственныхъ предшественниковъ своихъ Гекера и Крепелина. Первый выводитъ чувство комическаго изъ быстрой смѣны удовольствія и страданія. Сущность его онъ старается объяснить по аналогіи съ явленіемъ блеска; но эта аналогія, по мнѣнію автора, не имѣетъ никакого внутренняго основанія. Крепелинъ даетъ свое опредѣленіе въ такой окончательной формѣ: комически дѣйствуетъ неожиданный интеллектуальный контрастъ, который вызываетъ въ насъ борьбу эстетическихъ, этическихъ и логическихъ чувствъ съ преобладаніемъ чувства удовольствія. Это — контрастъ изъ неудачной попытки соединенія двухъ диспарантныхъ представле-

ній. Авторъ поправляетъ это ученіе въ томъ смыслѣ, что *порядокъ слѣдованія представленій долженъ быть строго фиксированъ*; только контрастъ ожидаемаго высокаго и реализирующагося ничтожнаго можетъ быть комическимъ.

Самъ Липпсъ принимаетъ формулу Лотце. Комическое происходитъ, когда мы ожидаемъ высокаго, т.-е. способнаго произвести впечатлѣніе, и вдругъ ничтожное заступаетъ его мѣсто. Остроумное есть комическое, которое мы сами производимъ и къ которому мы относимся какъ стоящій надъ нимъ субъектъ. Это субъективно-комическое. Остроумнымъ мы называемъ выраженіе, которому мы приписываемъ извѣстное значеніе съ психологическою необходимостью и быстро въ то-же время отнимаемъ его. Между объективно и субъективно-комическимъ стоитъ наивное. Чувство комическаго нельзя, по мнѣнію автора, вывести изъ удовольствія и неудовольствія и ихъ борьбы. Авторъ думаетъ обосновать его на положеніи объ ограниченности психической силы. Всякое психическое явленіе поглощаетъ извѣстное количество психической силы, и чѣмъ оно значительнѣе, тѣмъ въ большей степени исключается возможность воспріятія другого. Въ природѣ высокаго лежитъ поглощеніе большой массы психической силы. Въ ожиданіи высокаго мы такъ-сказать запасаемся извѣстнымъ количествомъ душевной силы, соотвѣтствующимъ силѣ и массивности ожидаемаго впечатлѣнія. Если-же ожидается значительное впечатлѣніе и вмѣсто его появляется только незначительное, то въ распоряженіи этого послѣдняго оказывается такая масса психической силы, которая должна придтись только на долю значительнаго, и, слѣдовательно, оно не можетъ поглотить всей массы силы и большая доля ея остается свободной. Отсюда—комическій эффектъ. Поскольку осуществленіе соотвѣтствуетъ ожиданію, получается удовольствіе, поскольку не соотвѣтствуетъ,—неудовольствіе. Въ дальнѣйшемъ авторъ видоизмѣняетъ формулу въ томъ смыслѣ, что квалитативный контрастъ есть всегда источникъ неудовольствія въ комическомъ, квантитативный — удовольствія. Эстетическое значеніе комическаго выводится такимъ образомъ изъ связи его съ высокимъ.

Изъ критическихъ статей и рецензій, помѣщенныхъ въ *Philos. Monatshefte* за 1889 г., остановимся на слѣдующихъ:

а) Наторпа объ изслѣдованіи Таннери: «Къ философіи и наукѣ до-сократиковъ».—Таннери возстаетъ про-

тивъ односторонности воззрѣнія, по которому древнѣйшіе греческіе мыслители разсматривались до сихъ поръ исключительно съ философской точки зрѣнія. Метафизическая основная идея поглощала всецѣло вниманіе изслѣдователей; поэтому спеціальныя ученія ихъ не разрабатывались съ тщательностью, которой они съ полнымъ правомъ заслуживаютъ. Такая точка зрѣнія впервые пущена въ ходъ Аристотелемъ, и задача настоящаго времени возстановить ихъ научное значенія и дополнить исторію философіи исторіей науки. Особенно доплатоновскіе философы были собственно не метафизики, а научные изслѣдователи; передъ ними носилась не метафизическая идея, а идея эмпирически построеннаго міра. Отъ конкретныхъ воззрѣній они постепенно переходили къ абстракціямъ, между тѣмъ какъ эмпирическое изслѣдованіе все болѣе и болѣе обособлялось. Съ этой точки зрѣнія Таннери думаетъ выяснитъ многія противорѣчія, которыя не могутъ быть объяснены при господствующемъ воззрѣніи на античную философію. Авторитетный критикъ (Наторпъ) отстаиваетъ однако философское значеніе системъ досократическихъ мыслителей, признавая, что у іонійцевъ, на примѣръ, философія и наука были одно, и защищаетъ положеніе, что спеціальныя философскія проблемы ведутъ свое начало отъ попытокъ доплатоновскихъ мыслителей. Высота и энергія философской абстракціи уже даны у древнѣйшихъ мыслителей. Не вполне удовлетворяетъ нѣмецкаго критика и ученый аппаратъ автора, хотя среди соотечественниковъ онъ пользуется большою извѣстностью за свой филологическій методъ. Въ общемъ критикъ считаетъ работу замѣчательной по богатству новыхъ идей и, несмотря на слабость философской стороны, подготовляющей почву для реформы въ идеяхъ обь эпохѣ, которая особенно нуждается въ болѣе тщательномъ изученіи.

б) Тонниса обь «Основаніяхъ соціологіи» (по поводу нѣмецкаго перевода 2-го тома) Г. Спенсера. Рациональнымъ основаніемъ въ системѣ Спенсера является принципъ сохраненія силы, изъ котораго онъ думаетъ объяснить необходимость эволюціи и диссолюціи какъ неорганическаго, такъ и органическаго міра.

Для онтогенетическаго развитія можно принять эти начала вполне строго, но для филогенетическаго только какъ гипотезу. Оттого его соціологія встрѣчаетъ горячія возраженія со стороны исторической школы.

Вотъ главнѣйшія изъ тѣхъ, которыя приводятся нашимъ критикомъ. Въ типѣ своей общественной организаціи первобытный человѣкъ опредѣляется, по Спенсеру, средою и своею дѣятельностью; но въ то-же время извѣстно, что при въ высшей степени или вполнѣ тождественныхъ обстоятельствахъ могутъ получиться весьма различныя разновидности социальной организаціи, смотря по тому, какими путями онѣ развиваются,—собственнымъ-ли прогрессомъ или чрезъ заимствованія. Далѣе, великое превращеніе, которое испытываетъ человѣкъ при переходѣ отъ охотничьяго состоянія къ пастушеству, прирученію животныхъ и земледѣльству совершенно игнорируется англичаниномъ Спенсеромъ. Допустивъ милитаризмъ, какъ характерную черту первобытной организаціи, и поставленный въ необходимость признать таковой и у высококультурныхъ группъ, онъ попадаетъ въ затрудненіе, какъ связать его съ этимъ послѣднимъ типомъ. Стремленіе къ подведенію всего развитія подъ одинъ знаменатель заставляетъ его игнорировать даже такіе важные факторы, какъ раса. Если принимать единство человѣческаго рода, то должно дать первоначальную группу, которая такъ относилась-бы ко всѣмъ остальнымъ, какъ гипотетическое первоначальное позвоночное ко всѣмъ настоящимъ позвоночнымъ. Въ социологіи главнѣйшая задача свелась-бы къ тому, чтобы объяснить, у какого изъ пережившихъ родовъ эта собирательная природа выражена въ наиболѣе чистомъ видѣ; попытки въ этомъ смыслѣ у Спенсера нѣтъ, какъ нѣтъ и вообще этнологическаго изслѣдованія, несмотря на обиліе этнографическаго матеріала. То-же можно сказать о гипотетически построенномъ душевномъ складѣ первобытнаго человѣка. Нельзя, на примѣръ, допустить такъ категорически утверждаемаго Спенсеромъ недостатка фантазіи, такъ какъ уже одна формація языка при отсутствіи этого вспомогательнаго средства, а также и возникновеніе религій достаточно свидѣтельствуя о силѣ ея; допущеніе-же ея должно будетъ измѣнить и схему чувствъ первобытнаго человѣка, т.-е. и симпатическія чувства должны играть большую роль въ первоначальномъ обществѣ, чѣмъ это признается Спенсеромъ, а тогда едва-ли можно усмотрѣть единственный источникъ политическаго контроля въ страхѣ. Въ психологіи его признается-же постепенное восхожденіе симпатическихъ чувствъ отъ семьи къ роду; нѣтъ основанія игнорировать ихъ также и въ установленіи обществен-

наго порядка. Затѣмъ неудовлетворительно его ограниченіе человѣческихъ отношеній только социологическими группами. Весь человѣческій родъ представляетъ единство, котораго нельзя игнорировать. Въ картинѣ новой исторіи Спенсеръ въпадаетъ въ поразительныя заблужденія: такъ, напримѣръ, онъ проглядываетъ глубокую связь, въ которой стоитъ современный міръ съ античною культурой.

Изъ другихъ критическихъ отзывовъ и рецензій укажемъ на рецензію Кнауэра о работѣ Дорнера (человѣческое познаніе), Кенига о работѣ Краузе (посмертное сочиненіе Канта), Шуппе объ извѣстномъ произведеніи Рилля, Наторпа о новыхъ работахъ по Платоновскому вопросу, Зибекка о второмъ томѣ сочиненія Глогая: «Abriss der Philosophischen Grundwissenschaften» и друг.

О. Гади.

Revue philosophique за 1890, №№ 1—8 (январь—августъ).

Г. Жоли далъ статью «О сумашествіи Руссо». Какъ извѣстно, въ послѣднее время явилось подозрѣніе, что Руссо былъ сумашедшимъ. Таково, между прочимъ, мнѣніе д-ра Русселя (въ книгѣ *Rousseau jugé par les Français d'aujourd'hui*. 1890) и Брюнетьера (критика журнала *Revue des Deux Mondes*). Противъ этихъ крайнихъ взглядовъ и выступилъ Жоли. Выходя изъ общихъ признаковъ сумашествія, какъ его опредѣляютъ современные психіатры, онъ старается показать, что Руссо не обладалъ ни такимъ аффективнымъ состояніемъ, которое осуждало-бы его на радости и страданія совершенно непонятныя другимъ людямъ, и въ исторіи его характера нельзя найти какого-нибудь перелома или общаго болѣзненнаго состоянія, и наконецъ, что для всѣхъ его страховъ и опасеній всегда были реальныя основанія, хотя-бы и преувеличенныя. Разсматривая далѣе отдѣльныя болѣзненныя формы, которыя думали открыть у Руссо, какъ-то эксгибиционизмъ (на основаніи извѣстныхъ безстыдныхъ дѣйствій, рассказываемыхъ имъ о себѣ въ третьей книгѣ первой части *Исповѣди*), манію величія, ипохондрію или бредъ преслѣдованія, Ж. показываетъ, что этиологія этихъ формъ вовсе не соотвѣтствуетъ тому, что мы несомнѣнно знаемъ о Руссо. Впрочемъ и самъ Жоли признаетъ, что въ старости у Руссо являлись по време-

намъ такіе припадки маниакальнаго характера, которые очевидно указываютъ на поврежденіе мозга.

А. Бинэ въ статьѣ «Задержка въ явленіяхъ сознанія» изслѣдуетъ психологическую природу отрицанія. Отрицаніе, по его мнѣнію, состоитъ въ томъ, что являются два одинаково *положительныя* представленія, другъ другу противорѣчащія, вслѣдствіе чего одно изъ нихъ вытѣсняетъ другое изъ сознанія. Наприм., когда я говорю «на этомъ столѣ *нѣтъ* книги», послѣдовательность психическихъ явленій такова: я представляю себѣ сначала книгу на столѣ, и затѣмъ это представленіе вытѣсняется изъ сознанія реальнымъ представленіемъ пустого стола. Если природа отрицанія дѣйствительно такова, т.-е. состоитъ въ задержкѣ или вытѣсненіи изъ сознанія отрицаемаго представленія, то мы имѣемъ здѣсь тотъ-же, по сущности, процессъ, что при удаленіи какого-нибудь ощущенія подъ вліяніемъ гипнотическаго внушенія и при такъ наз. систематическихъ отрицательныхъ галлюцинаціяхъ (субъектъ, подвергшійся во время гипноза соотвѣтственному внушенію, по пробужденіи совсѣмъ не замѣчаетъ извѣстнаго лица, предмета или даже часто своего тѣла). Равнымъ образомъ отрицаніе можетъ быть приравнено къ извѣстному явленію борьбы полей зрѣнія, т.-е. къ тому, что происходитъ, наприм., когда одинъ глазъ видитъ только синій цвѣтъ, а другой—только красный, причемъ въ нашемъ сознаніи одинъ изъ этихъ цвѣтовъ вытѣсняетъ другой, такъ что намъ кажется, что мы видимъ, наприм., только одинъ синій цвѣтъ.

Адамъ (Adam) далъ статью «О роли воображенія въ научныхъ открытіяхъ, по Бэкону». Какъ извѣстно, нѣкоторые нѣмецкіе ученые (наприм. знаменитый Либихъ, отчасти Эрдманнъ) старались показать, что индуктивный методъ Бэкона и методъ научнаго естествознанія—двѣ вещи различныя; именно—вопервыхъ, естествознаніе идетъ всегда отъ нѣкоторыхъ заранѣе предполагаемыхъ гипотезъ, а Бэконъ яко-бы отрицалъ значеніе гипотезы, а вовторыхъ, естествознаніе пользуется, по преимуществу, нарочно для данной цѣли придуманными экспериментами, Бэконъ-же требовалъ-де простаго сбора естественно встрѣчающихся наблюденій. Въ излагаемой статьѣ (составляющей главу изъ книги *О философіи Бэкона*) Адамъ доказываетъ, что такое мнѣніе сказанныхъ ученыхъ ложно: Б. придаетъ гипотезѣ самое важное значеніе и трактуетъ о ней въ *Новомъ Органѣ*

(напрми. кн. III, афор. 20) подь фигуральнымъ именемъ *первой жатвы* (*vindemiatio prima*), а на важное значеніе спеціального и намѣреннаго эксперимента онъ указываетъ, разбирая т.-наз. имъ *примѣры креста* (*Instantiae crucis*), т.-е. тѣ случаи, когда ученый, приведенный предыдущими изслѣдованіями къ опредѣленной дилеммѣ (или то—или это), рѣшаетъ этотъ вопросъ помощью какого-нибудь одного *намѣреннаго* опыта, служащаго, такимъ образомъ, какъ-бы «указателемъ на *перекрестки* дорогъ»; на значеніе-же эксперимента указываютъ и извѣстныя слова Бэкона о томъ, что «природа выдаетъ себя, когда человѣкъ подвергаетъ ее пыткамъ». Но, вѣстѣ съ тѣмъ, говоритъ Адамъ, нельзя не согласиться, что Б. не придавалъ воображенію (создающему гипотезы) достаточной роли въ научныхъ открытіяхъ и полагалъ, что логика можетъ его возмѣстить. Въ этомъ онъ совпадаетъ съ Декартомъ, и оба они имѣли цѣлью искоренить тѣ научныя бредни, которыя породило неумѣренное воображеніе философовъ эпохи возрожденія.

Ж. Пайо (Pauot) разсматриваетъ «Ощущеніе, удовольствіе и боль» съ точки зрѣнія эволюціи. Опытъ показываетъ, что всякое чувственное раздраженіе отзывается на всемъ организмѣ: на органахъ питанія, кровообращенія (Моссо), на силѣ двигательнаго аппарата (Фере), на железахъ, и проч. Это общее воздѣйствіе организма на внѣшнее раздраженіе можетъ имѣть два исхода: увеличеніе силъ организма или ихъ уменьшеніе; въ первомъ случаѣ въ сознаніи является чувство удовольствія; во второмъ — чувство боли. Такимъ образомъ, какъ удовольствіе, такъ и боль принадлежатъ первоначально всему тѣлу въ его цѣлости; если-же мы ихъ локализуемъ въ какой-нибудь отдѣльной части тѣла, то это происходитъ лишь по позднѣйшимъ опытамъ, показывающимъ намъ, что удаленіе *извѣстнаго* внѣшняго раздраженія, приложеннаго къ *такой-то* части тѣла, влечетъ за собой удаленіе этого (общаго) удовольствія или (общей) боли.

А. Бинэ въ своихъ замѣткахъ «О движеніяхъ маленькихъ дѣтей» изслѣдуетъ четыре спеціальныя вопроса, а именно: 1) координацію движеній при ходьбѣ, 2) двусторонность движеній, 3) автоматизмъ и 4) продолжительность физиологической реакціи. Относительно ходьбы авторъ присоединяется къ мнѣнію Прейера, выдающаго въ этихъ движеніяхъ *наслѣдственный* инстинктъ, и въ подтвержденіе приводитъ случай одной *трехне-*

дальной дѣвочки, которая, когда ее держали вертикально и при томъ такъ, чтобы ея ступни касались чего-нибудь твердаго, попеременно исполняла ногами движенія ходьбы. Исслѣдуя продолжительность физиологической реакціи у дѣтей, Б. нашелъ ее значительно большей, чѣмъ у взрослыхъ.

А. Навилль въ своей замѣткѣ «Объ индукціи въ физическихъ наукахъ» ставитъ старый вопросъ: на чемъ основано наше право утверждать, что явленія и впредь будутъ происходить такъ-же, какъ мы ихъ наблюдали въ прошломъ? Указавъ на то, что всѣ индуктивные выводы, т.-е. такъ-называемые законы природы, имѣютъ условный характеръ (*если даны такія-то причины, то происходятъ такія-то дѣйствія*), онъ сводитъ поставленный вопросъ къ другому: откуда мы знаемъ, что тѣ-же причины и вновь произведутъ прежнія дѣйствія? Но это положеніе уже чисто аналитическое, самоочевидное. *Противорѣчіемъ* было-бы утверждать, что *та-же* причина можетъ производить разныя дѣйствія: еслибы она произвела иное, чѣмъ прежде, дѣйствіе, то она не была-бы уже *тою-же* причиной». Здѣсь однако возникаетъ новый вопросъ, а именно, можно-ли признать извѣстныя дѣйствія и причины за *тѣ-же*, когда они происходятъ въ другое время и въ другомъ мѣстѣ, иначе говоря—пространство и время не суть-ли сами по себѣ причины. Эти вопросы авторъ оставляетъ безъ рѣшенія.

Б. Бурдонъ въ статьѣ «О достовѣрности» старается показать, что въ основѣ этого психическаго явленія лежатъ три главныя условія: 1) присутствіе интенсивныхъ представленій, числомъ не менѣе двухъ; 2) отношеніе одного изъ нихъ, рассматриваемаго какъ предикатъ, къ другому, принятому за субъектъ (причемъ психически это второе представленіе отличается отъ перваго лишь тѣмъ, что появляется въ сознаніи съ большей быстротой и силой), и 3) крѣпкая ассоціація или чувство энергической связи между этими двумя представленіями.

Е. Де-Роберти въ большой статьѣ «Эволюція философіи», во первыхъ, доказываетъ, что новая философія (позитивизмъ) однородна, по существу, со старой, такъ какъ обѣимъ имъ обще одно и то же заблужденіе: вѣра въ реальность не познаваемаго. *Во вторыхъ*, авторъ рассматриваетъ классификацію философскихъ системъ, данную Ренувье (въ книгѣ «*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*», 2 vol.); Ренувье

видить въ исторіи философіи *нескончаемую* борьбу между двумя одинаково истинными и необходимыми точками зрѣнія—идеализмомъ и реализмомъ. Де-Роберти признаетъ вѣрность такой классификаціи, но отрицаетъ ея абсолютный характеръ: указанныя точки зрѣнія представляютъ, по его мнѣнію, лишь *психологическій* фактъ, получающій объясненіе съ высшей, соціологической точки зрѣнія: борьба между указанными противоположными ученіями есть результатъ философскаго, т.-е. неполнаго еще знанія; когда-же всѣ вопросы, разрѣшаемые нынѣ философіей, выдѣляются въ спеціальныя науки и будутъ такимъ образомъ основательно разрѣшены, указанныя противоположности потеряютъ всякій смыслъ. *Въ третьихъ*, г. Де-Роберти старается выяснитъ общую роль философіи въ духовномъ развитіи челоуѣчества. Философію, по его мнѣнію, составляютъ всеобъемлющія гипотезы о томъ, что неизвѣстно; въ этомъ смыслѣ метафизика есть, въ существѣ дѣла, то-же, что теологія, которая, по мнѣнію автора, тоже трактуется о неизвѣстномъ. Отъ нихъ отлична точная наука; эта наука никогда не была ни теологичной, ни метафизической, какъ то ложно утверждалъ Контъ.

А. Бинэ въ статьѣ «Воспріятіе длины и числа у маленькихъ дѣтей» продолжаетъ свои экспериментальныя изслѣдованія психики ребенка. Давая двумъ дѣтямъ (4-хъ и 2½ лѣтъ) сравнивать линіи и углы разной величины, Б. нашель (по методу вѣрныхъ и ложныхъ случаевъ), что они различали ихъ почти такъ-же точно, какъ взрослые. Что-же касается до числа предметовъ, то дѣти (умѣвшія считать только до 3) различали точно 16 предметовъ (наприм. бобовъ) отъ 18, но дѣлали это лишь по величинѣ площадей, занимаемыхъ однородными предметами; если-же предметы брались разной величины или вообще опредѣленіе по занимаемой ими поверхности какимъ-нибудь образомъ устранялось, то младшій ребенокъ уже плохо различалъ 4 отъ 5, а старшій—5 отъ 6. Отсюда слѣдуетъ, что способность счета развивается гораздо позднѣе, чѣмъ способность опредѣлять длины. Въ своей статьѣ Б., между прочимъ, справедливо замѣчаетъ, что усовершенствованіе методовъ экспериментальной психологіи поведетъ, вѣроятно, къ изобрѣтенію способовъ для точнаго опредѣленія ступеней въ развитіи ума, именно способностей сужденія, памяти и отвлеченія. Какъ велико будетъ значеніе такихъ приемовъ для педагогіи, не трудно видѣть уже и нынѣ.

Онъ-же въ ст.: «О взаимномъ вліяніи психическихъ состояній» изслѣдуетъ тѣявленія, которыя имѣютъ мѣсто, когда одно психическое состояніе вытѣсняетъ изъ сознанія другое. Онъ заставлялъ пациента производить какія-нибудь простыя ритмическія движенія рукою и въ то-же время читать вслухъ или рѣшать простѣйшія умственные задачи; движенія (состоявшія въ сжиманіи гуттаперчевой трубки) были регистрируемы на кимографѣ. Изученіе полученныхъ такимъ образомъ кривыхъ показываетъ, что при двухъ одновременныхъ волевыхъ дѣйствіяхъ (не связанныхъ единствомъ цѣли) одно изъ нихъ всегда старается поглотить другое или нормировать его по-своему, наприм. чтеніе вслухъ пріобрѣтаетъ тотъ-же ритмъ, что движеніе руки. При этомъ нерѣдко бываетъ, что движенія руки хотя и продолжаются, но уже не бываютъ сознаваемы (пациентъ не можетъ сказать, правильно-ли онъ ихъ производилъ или нѣтъ), то-есть движеніе, *оставаясь волевымъ*, производится однако безсознательно.

К. Секретанъ въ статьѣ «Экономика и философія» устанавливаетъ раздѣленіе практической философіи по цѣлямъ, какія ставитъ себѣ воля человѣка, на экономику (область личной выгоды), мораль (общихъ интересовъ) и право (область внѣшней свободы или справедливости). Во второй части статьи авторъ подвергаетъ критикѣ противоположныя ученія государственнаго социализма и «laissez faire, laissez passer», но при этомъ повторяетъ лишь старыя и всѣмъ извѣстныя вещи.

Ж. Лешалъ въ интересной статьѣ «La géométrie générale» возражаетъ, съ точки зрѣнія такъ-называемой Калинономъ и имъ «общей геометріи», противъ Кантовскаго ученія о синтетическихъ сужденіяхъ а ріогі въ геометріи. Онъ старается показать, что положенія общей геометріи не имѣютъ синтетическаго характера, но строго аналитичны, вытекаютъ изъ такихъ аксіомъ, которыя не имѣютъ отношенія къ чувственности, а принадлежатъ общей логикѣ, и изъ чисто-номинальныхъ опредѣленій. Такъ наприм. положеніе о томъ, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками,—положеніе, которое Кантъ считаетъ за специально геометрическое синтетическое сужденіе а ріогі,—можетъ быть доказано, именно принявъ въ основу совершенно номинальное опредѣленіе прямой, какъ такой линіи, которая можетъ, не измѣняя своего положенія, обращаться вокругъ своихъ концовъ. Такія-же доказательства даетъ Ле-

шалá и для другихъ положеній, считаемихъ за специально геометрическія аксіомы. Что касается до извѣстнаго Эвклидовскаго постулата, лежащаго въ основѣ теоріи параллельныхъ линій, то онъ, дѣйствительно, не можетъ быть доказанъ, но общая геометрія въ немъ и не нуждается: она одинаково должна разсматривать какъ тотъ родъ слѣдствій, который получается въ предположеніи этого постулата, такъ и тотъ, который имѣетъ мѣсто, когда этотъ постулатъ отвергается (для псевдо-эвклидовскаго пространства болѣе, чѣмъ трехъ измѣреній). То-же самое должно сказать о такъ-называемомъ постулатѣ *однородности пространства* («фигуры всегда могутъ быть уменьшаемы и увеличиваемы безъ измѣненія ихъ формъ»), ибо общая геометрія разсматриваетъ и тѣ случаи, когда этотъ постулатъ ложенъ (именно когда коэффициентъ кривизны пространства равенъ не безконечности, какъ въ нашемъ пространствѣ, но нѣкоторой конечной величинѣ). Такимъ образомъ общая геометрія есть чисто-раціональная, аналитическая наука. Другое дѣло—вопросъ о томъ, каковы свойства тѣлъ, нами наблюдаемыхъ (т.-е. принадлежатъ-ли они къ эвклидовскому пространству или нѣтъ, и т. п.): это вопросъ рѣшаемый только опытомъ, ибо, какъ говоритъ Лешалá, Кантовское ученіе о томъ, что формы *нашей* чувственности имѣютъ абсолютно *необходимый* характеръ, есть одно изъ самыхъ произвольныхъ философскихъ утвержденій.

А. Эспинасъ далъ изслѣдованіе «О происхожденіи технологий». Подъ техникой онъ разумѣетъ совокупность практическихъ правилъ и искусствъ, а подъ технологіей—свойственное данному народу систематическое знаніе объ этихъ правилахъ и искусствахъ, въ ихъ отношеніи къ общимъ вѣрованіямъ и взглядамъ. Въ этомъ смыслѣ технологія явилась только въ древней Греціи, народамъ-же Азіи была свойственна лишь техника. Въ напечатанной пока первой половинѣ своего изслѣдованія Эспинасъ намѣчаетъ начальныя стадіи этого развитія: сначала результатъ человѣческихъ дѣлъ представляется зависящимъ не отъ качества работы, а отъ воли божествъ, и притомъ эти божества производятъ тотъ или другой результатъ не на основаніи справедливости, а такъ-сказать по произволу; человѣкъ можетъ только умолять и приносить имъ жертвы, но и это помогаетъ лишь случайнымъ образомъ; таково въ сущности положеніе человѣка по Одиссеѣ и Иліадѣ. Затѣмъ (наприм. у Гезіода) божество, на-

прим. Зевсъ, представляется установителемъ справедливости, и исполненіе этого закона влечетъ за собой счастье и удачу. Еще позднѣе мы встрѣчаемъ уже представленіе о томъ, что инныя изъ искусствъ самостоятельно и даже помимо воли божествъ стали доступны людямъ, и что успѣхъ въ этомъ отношеніи зависитъ уже отъ самого человѣка.

Эрн. Навилль въ статьѣ «Наука и матеріализмъ» старается показать несомѣстимость второго съ первой. Его возраженія противъ матеріализма сводятся къ тремъ слѣдующимъ. Во первыхъ, психическія явленія, какъ не имѣющія протяженія, радикально отличны отъ явленій вещественныхъ, которыя всѣ, въ концѣ концовъ, сводятся на разнообразныя движенія въ пространствѣ: движеніе, каково-бы оно ни было—прямолинейнымъ, круговымъ, колебательнымъ или какимъ-либо другимъ—не имѣетъ никакого сходства съ ощущеніемъ горькаго, желтаго, холоднаго и вообще съ любымъ психическимъ состояніемъ. Во вторыхъ, законъ сохраненія энергии противорѣчитъ всякому матеріализму, ибо утверждаетъ, что общая сумма физической энергии въ мірѣ всегда сохраняется неизмѣнной, матеріалисты-же предполагаютъ, что часть этой энергии можетъ исчезать, переходя въ энергію психическую. Наконецъ, въ третьихъ, Навилль видитъ возраженіе противъ матеріализма въ тѣхъ гипнотическихъ явленіяхъ, которыя яко-бы доказываютъ возможность сознанія внѣ условій пространства и времени (такъ-называемое двойное зрѣніе, внушеніе на разстояніи и т. п.).

Г. Фонсегривъ, въ статьѣ «О нравственной однородности», занимается вопросомъ, какъ примирить разнообразіе человѣческихъ влеченій съ однородностью и неизмѣнностью нравственнаго долга. Это примиреніе должно совершаться чрезъ опредѣленіе основной цѣли человѣческой дѣятельности. Разъ эта цѣль извѣстнымъ образомъ опредѣлена, всѣ влеченія получаютъ свое мѣсто въ жизни, по степенямъ ихъ соотвѣтствія съ этою цѣлью. Такимъ образомъ возникаетъ разумная система соподчиненныхъ между собой влеченій. Дѣло воспитателя—возбудить и развить въ воспитываемомъ сообразныя съ этой системой привычки и навыки.

А. Фулье излагаетъ въ трехъ статьяхъ, подъ заглавіемъ «Эволюціонизмъ идей-силъ», принципы своей философской системы. Въ *первой статьѣ* указывается принципъ системы и раз-

ясняются психологическіе и метафизическіе изъ него выводы. Принципъ системы состоитъ въ томъ, что идеи (въ широкомъ, картезіанскомъ смыслѣ слова, т.-е. всякія состоянія сознанія, какъ познавательнаго, такъ и аффективнаго и волевого характера) должны быть признаны за дѣятельныя причины, а не за одни только отраженія или показатели внѣшнихъ и въ тѣлѣ чело- вѣка происходящихъ физическихъ измѣненій. Психологическія приложенія этого принципа сводятся къ слѣдующимъ: 1) Многіе фізіологи считаютъ исходною точкой психическаго развитія въ животномъ царствѣ простой рефлексъ; но рефлексъ есть явленіе физическое, и непонятно, какъ изъ него можетъ развиваться какое-нибудь психическое состояніе; философія-же автора кладетъ въ основаніе этой эволюціи психическое начало, именно стремленіе къ жизни, какъ одну изъ низшихъ идей-силъ, и такимъ образомъ избѣгаетъ указаннаго затрудненія. 2) Шопенгауэръ и Гартманъ кладутъ въ основу безсознательное начало и тѣмъ дѣлаютъ для себя труднымъ, если не невозможнымъ, объяснить сознаніе; философія идей-силъ, начиная съ сознательнаго начала, избѣгаетъ этого затрудненія. 3) Начало идей-силъ даетъ возможность просто объяснить происхожденіе основныхъ родовъ психическихъ явленій, т.-е. какъ познавательныхъ (идей въ тѣсномъ смыслѣ слова), такъ и волевыхъ (силъ). 4) Это ученіе даетъ ясныя основы не только для статики сознанія (отношенія между данными представленіями), но и для динамики (борьба силъ) и 5) оно дѣлаетъ излишними всѣ попытки дедуцировать волю, ибо признаетъ ее за основное начало (*идея-сила*). Таковы главныя психологическія слѣдствія этого ученія, изъ метафизическихъ-же Фулье указываетъ въ первой статьѣ лишь на одно: оно состоитъ въ томъ, что принципъ его системы дѣлаетъ понятнымъ возможность развитія вообще; если мы признаемъ механическія начала за основныя, то цѣлесообразность, этотъ основной признакъ эволюціи, станетъ чудомъ и случайностью; если-же въ основѣ міра лежатъ идеи-силы, то цѣлесообразность космическаго процесса понятна.

Во второй статьѣ Фулье разсматриваетъ вопросъ объ отношеніи духа и тѣла, и именно сначала даетъ критику соответственныхъ теорій Спенсера и Бэна, а затѣмъ предлагаетъ свое рѣшеніе. Спенсеръ полагаетъ, что въ основѣ физическихъ и психическихъ явленій лежитъ одно и то-же непознаваемое; но, во-

первыхъ, самъ Спенсеръ не выдерживаетъ своей теоріи, ибо признаетъ за физическими явленіями первенство: изъ нихъ должно объяснять явленія психическія, а не наоборотъ; затѣмъ, какъ слѣдствіе этого уклоненія, является взглядъ на психическія явленія, какъ на лишенныя всякой силы и всякой *между собою* связи: ни одно психическое явленіе не есть причина другого, но всѣ зависятъ отъ матеріальныхъ причинъ; наконецъ, это непознаваемое, если оно дѣйствительно таково, не даетъ никакого объясненія единству міра, и слѣдовательно, на немъ нельзя обосновать того «единства знанія», котораго въ немъ ищетъ Спенсеръ (ибо, можетъ-быть, это непознаваемое вовсе и не одиноко, а ихъ нѣсколько). Подобныя-же возраженія дѣлаетъ Фулье и противъ ученія Бэна. Что-же касается до его собственной теоріи, онъ называетъ ее «опытнымъ монизмомъ» и опредѣляетъ ее слѣдующимъ образомъ: это ученіе признаетъ, что всѣ безъ исключенія факты вселенной должны *взаимно* дѣйствовать другъ на друга, образуя такимъ образомъ нѣкоторое динамическое цѣлое. Слѣдовательно факты психическіе никоимъ образомъ не суть только отраженія состояній вещества и его движеній, но и сами вліяютъ на эти движенія: всякое активное состояніе сознанія стремится опредѣлить болѣе или менѣе обширный кругъ движеній вещества.

Это прямое воздѣйствіе психическихъ факторовъ на физическіе, и обратно, возможно, какъ то старается показать Фулье *въ третьей статьѣ*, потому что движенія тѣлъ суть то-же наши ощущенія; вообще различіе внѣшняго и внутренняго совершенно относительно; мы стремимся сводить всѣ физическія явленія къ движеніямъ въ пространствѣ, но причина этого лишь болѣе сравнительно тонкость нашихъ ощущеній движенія, осязанія и т. п.; но еслибъ мы обладали, на примѣръ, столь-же тонкимъ слухомъ, то могли-бы также выражать всѣ физическія измѣненія—не въ терминахъ внѣшняго движенія, а въ болѣе субъективныхъ терминахъ измѣненій гармоніи... и основной наукою была-бы тогда не механика, а музыка. Во всякомъ случаѣ видимое или осязаемое движеніе есть лишь внѣшній знакъ измѣненія нѣкоторыхъ силъ, какъ и любое другое ощущеніе. Основой всему, а слѣдовательно и движеніямъ, служить, по Фулье, воля. Воля и движеніе составляютъ одинъ и тотъ-же процессъ, разсматриваемый въ первомъ случаѣ со стороны непосредственнаго сознанія, а во

второмъ—объективирующаго познанія. Расширяя такой взглядъ въ космологическую гипотезу, Фулье предполагаетъ, что и въ основѣ всего міра, даже неорганическаго, лежатъ такія-же силы воли или идеи-силы, но не развитыя, лишенныя почти сознанія. Какъ мирятся эти догматическія утвержденія съ критической точкой зрѣнія, пробивающейся иногда у Фулье, остается не яснымъ.—Въ заключеніе своихъ статей авторъ разсматриваетъ моральныя слѣдствія теоріи идей-силъ: идеи, будучи *реальнымъ факторомъ* въ мірѣ, дѣлаютъ возможнымъ и понятнымъ его нравственный прогрессъ.

Ж. Гуръ, въ статьѣ «Старый аргументъ», показываетъ несостоятельность тѣхъ доказательствъ, которыми пользуются нѣкоторые изъ современныхъ французскихъ философовъ, наприм. Фулье, для обоснованія метафизики. Разсужденія Гура не могутъ быть изложены въ краткомъ рефератѣ.

Л. Проаль, рекомендующій себя «совѣтникомъ апелляціоннаго суда», приводитъ въ своей статьѣ «О нравственной отвѣтственности преступниковъ» множество рассказовъ объ ихъ раскаяніи, чѣмъ, по мнѣнію Проаля, несомнѣнно доказывается свобода воли.

Кромѣ этихъ статей въ реферируемыхъ №№ Revue Philosophique Лашелье излагаетъ метафизику Вундта, по его послѣднему сочиненію (System d. Philosophie, 1890), Реньо трактуетъ о происхожденіи падежей въ индо-европейскихъ языкахъ и, наконецъ, Сорель въ двухъ статьяхъ (Психофизика въ области эстетики) разсуждаетъ «обо всемъ познаваемомъ и еще кое о чемъ».

Въ №№ 3 и 8 помѣщены отчеты г. Де Роберти о первой и второй книжкахъ «Вопросовъ фил. и психол.», а въ № 8 отчетъ Ф. Ланна о книгѣ «О свободѣ воли», изданной Моск. Психологическимъ Обществомъ.

Н. Ланге.

3. *Mind*, a quarterly review of psychology and philosophy. July 1890. № 59.

Гербертъ Спенсеръ: Наше сознаніе пространства.

Эта статья Спенсера есть отвѣтъ извѣстному американскому ученому Watson'у, автору книги «Kant and his English Critics». Въ своемъ отвѣтѣ Спенсеръ, собственно говоря, не сообщаетъ

ничего новаго: по его собственному заявленію, онъ только повторяетъ (иногда въ измѣненномъ видѣ) тѣ доводы, которые онъ изложилъ въ своихъ «Основаніяхъ Психологіи», въ главахъ: «Воспріятіе тѣла, какъ представляющаго статическія свойства», и «Воспріятіе пространства».

Александръ Шэндъ: Антиномія мысли.

Произнося такое, напримѣръ, сужденіе: «А (предметъ) находится въ В (мѣстность)»,—мы собственно оперируемъ только надъ образами «А» и «В», но, вмѣстѣ съ тѣмъ, мы убѣждены, что утверждаемъ нѣчто о самихъ А и В. Но и послѣ того, какъ мы откроемъ, что сужденіе не содержитъ въ себѣ реальностей, о которыхъ оно судить, мы опять впадаемъ въ новыя антиноміи. Къ этому насъ приводитъ фатальное различеніе сужденія и предмета, «сужденія» (процесса) и того, «о чемъ произносится сужденіе». Мы избѣгаемъ ошибки, связанной съ этимъ различеніемъ, только тогда, когда отказываемся придавать чувственный смыслъ составнымъ элементамъ сужденія, когда перестаемъ расчленять его и признаемъ его единство.

Основная ошибка, служащая источникомъ всѣхъ остальныхъ, заключается въ смѣшеніи сужденія съ сознаниемъ, или интуиціей дѣйствительности.

Въ томъ-же № Mind'a помѣщены еще статьи Whittaker'a—Психологія Фолькмана, Mitchell'я—Логика эволюціонной этики и Cattel'я—Психологическіе опыты и измѣренія.

П. М.

4. Перечень статей въ послѣднихъ книжкахъ иностранныхъ философскихъ журналовъ.

1. *Revue philosophique*. Ред.: Th. Ribot: № 9. **Septembre** 1890. A. Lalande. Замѣчанія о принципѣ причинности.—I. M. Guardia: Испанскіе философы (Гуартъ).—A. Espinas: Происхождение технологии (конецъ).—V. Egger: Неизданный документъ относительно рукописей Декарта.—Критическіе отзывы о книгахъ и обзоръ иностранныхъ журналовъ.—№ 10. **Octobre**: G. Tard: Политическое преступленіе.—A. Velot: Новая теорія свободы.—Ch.—Féré: Замѣтка о физиологіи вниманія.—Замѣтки и полемика. Andrade: Экспериментальныя основы геометріи.—Gourd: О принципѣ причинности.—Критическіе анализы и отчеты о книгахъ.—Обзоръ журналовъ.

2. **Mind**. Ред. G. Cr. Robertson. № 60 **October** 1890. Herb. Spencer: Происхожденіе музыки.—James Sully: Умственная дѣятельность (Elaboration).—Th. Whittaker: Психологія Фольклорна.—Hugh W. Orange: Беркли какъ моралистъ.—Robertson: Мюнстербергъ о «мускульномъ чувствѣ» и «чувствѣ времени».—Замѣтки: Watson: Происхожденіе пространства по Спенсеру.—Stout: Д-ръ Пиклеръ о познаніи физической реальности.—Критическіе отзывы о книгахъ.—Обзоры книгъ и журналовъ.

3. **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie**. Ред. Avenarius. Leipzig, 1890. № 3. Chr. Ehrenfels: О воспріятіи качествъ цѣльныхъ образовъ.—H. Höffding: Объ узнаваніи, ассоціаціи и психической самодѣятельности (4 статья).—В. Кергу: О созерцательномъ воспріятіи и его психической переработкѣ (7 ст.).—I. Petzoldt. Максимы, минимы и экономія.—Рецензіи о книгахъ.—Журналы.—Библиографія.

4. **Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik**. Ред. R. Falkenberg Halle-Saale 1890. B. 98. Heft. 1. W. Schurpe: О воспріятіи и ощущеніи (по поводу книги Uphues'a).—Dr. Haud: Наука знанія В. Розенкранца.—Винно Weiss: Объ основахъ философіи религіи Бернгарда Пинжера.—Рецензіи.

5. **Monist** (Изд. въ Чикаго, при журналѣ Open Court.) Vol. 1. № 1. **October**. 1890. George Romanes: Уоллэсъ о физиологическомъ подборѣ.—Alfr. Binet: Безсмертіе инфузоріи.—Соре: О матеріальномъ отношеніи половъ въ человѣческомъ обществѣ.—Ernst Mach: Анализъ ощущеній (антиметафизическій).—Paul Cagus: Происхожденіе души.—Мах Dessoir: Магическое зеркало.—Salter: Теорія Höffding'a объ отношеніи души и тѣла.—Сообщеніе изъ Франціи Lucien'a Arréat.—Обзоръ книгъ.—Философія въ Американскихъ коллегіяхъ и университетахъ.—Обзоръ журналовъ.

6. **The American Journal of Psychology**. Vol. III. № 2. (Ред. Stanley Hall). С. F. Hodge: Очеркъ исторіи рефлекторныхъ актовъ.—E. A. Kirkpatrick: Психологическія наблюденія надъ студентами коллегіи.—Sanford: Простой и недорогой хроноскопъ.—Психологическая литература.—Психологія въ Американскихъ коллегіяхъ и университетахъ.

7. **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane**. (Ред. Эббингаусъ и Кёнигъ). Лейпцигъ и Гамбургъ. Vol. 1. № 2. Schaefer: О воспріятіи и локализации колебаній и диф-

ференціальныхъ тоновъ (Differenztönen).—H. Münsterberg: Ассоціація послѣдовательныхъ представлений.—Письма G. Fechner'a Объ отрицательной оцѣнкѣ ощущеній, изд. Прейеромъ. Обзоръ литературы. Vol. 1. № 3.—Uthoff: О малѣйшихъ воспринимаемыхъ углахъ зрѣнія въ различныхъ частяхъ спектра.—Döring: Эстетическія чувства.—Критическія замѣтки по поводу сочин.: 1) Mosso и Maggiora «О законахъ утомленія» и 2) Мюнстерберга: «Матеріалы экспериментальной психологіи».

8. *Rivista di filosofia Scientifica*. Дир. E. Morselli, ред. Eug. Tanzi. Milano. Vol. IX. Кн. LXXXI. **Сентябрь** 1890. Morselli Enrico: Критико-экспериментальныя данныя къ физиопсихологіи внушенія. Явленія вѣры при негипнотическомъ внушеніи у здоровыхъ людей.—Cesca Giovanni: Мораль и метемпиризмъ. Критическій обзоръ послѣднихъ теорій A. Fouillée.—Enr. Morselli: Позитивная психологія въ Италіи.—Trezza Gaetano: Пессимизмъ и эволюція. Библиографія. Журналы.—**Октябрь** 1890. Кн. LXXXII.—Regalia Ettore: Объ ошибкѣ въ пониманіи эмоцій.—Gius. D'Aguianno: Общественное назначеніе женщины согласно даннымъ антропологіи и социологіи. Ч. II. Соціальное назначеніе женщины и законодательная функція. Критич. замѣтки.—Paolo Mantegazza: О феноменахъ вѣры у лицъ незагипнотизированныхъ.—Отчеты о конгрессахъ и ученыхъ обществахъ.—Библиографія и журналы.

9. *Rivista Italiana di filosofia*. Дир. Luigi Ferri. Римъ 1890. Тог. V, т. II. **Сентябрь** и **октябрь** 1890. Pietrobono: О воспріятіи человѣческаго тѣла.—Педагогическія идеи Pietro Ceretti.—Benini: О вниманіи.—Ferrari: Философская школа пифагорейцевъ.—Библиографія.—Бюллетень педагогическій и философскій.—Замѣтки и новѣйшія философскія изданія.

Б. ФИЛОСОФСКІЯ СТАТЬИ ВЪ РУС. ДУХОВНЫХЪ ЖУРНАЛАХЪ.

1. Православное Обзорѣніе.

«Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія» А. И. Введенскаго. Главы II—IV: теорія анимизма; данныя сравнительной миеологіи и исторіи; воззрѣнія Дж. С. Милля. № 5—6, стр. 179—235; № 9, стр. 47—78.

По теоріи анимизма основаніемъ религіи полагается «присущее людямъ вѣрованіе въ духовныя существа, которое теоретически

выражается въ формѣ вѣры, а на практикѣ въ формѣ почитаній». При этомъ формы вѣры не считаются постоянными и неизмѣнными: подобно развитію человѣчества въ цѣломъ (Контъ) онѣ проходятъ три стадіи и являются то собственно анимизмомъ (первичные элементы религіознаго сознанія), то политеизмомъ (первая логическая операція), то монотеизмомъ (заключительный выводъ). Такимъ образомъ, фантазія и отчасти мысль—вотъ факторы религіи.

Относительно состоятельности этой теоріи, обстоятельно изложенной у автора по лучшимъ сочиненіямъ анимистовъ, г. Введенскій прежде всего замѣчаетъ, что въ основу ея положены «факты вторичные», т.-е. требующіе объясненій и доказательствъ. Свободно или невольно первобытный человѣкъ одухотворяетъ явленія природы, и можно-ли довѣрять аналогіи между дикаремъ и ребенкомъ, на которую съ такою силой опираются анимисты, утверждая, «что первобытность (какъ и дѣтство) не различаетъ одушевленнаго и неодушевленнаго»? Трудami М. Мюллера, Спенсера и др. въ настоящее время на эти вопросы уже данъ отвѣтъ, клонящійся не въ пользу анимистовъ, и поэтому признавать инстинктивную наклонность олицетворенія въ качествѣ единственнаго фактора вѣры нѣтъ безспорныхъ основаній. Съ другой стороны несостоятельно и предлагаемое анимистами объясненіе перехода политеизма въ монотеизмъ чрезъ посредство формально-логическаго сліянія представленій, потому что никакіе *формальные* процессы не въ состояніи создать *новаго содержанія* для нашей мысли. Законность-же перенесенія позитивной формулы развитія съ культуры на вѣру не только не доказана, но и не можетъ быть доказана анимистами въ виду всеобщности устанавливаемаго наукой и распространеннаго у всѣхъ народовъ убѣжденія, что первоначальныя вѣрованія были совершеннѣе.

По всѣмъ этимъ соображеніямъ авторъ не признаетъ теорію анимизма состоятельною ни съ фактической, ни съ логической стороны. Но, не желая отказаться отъ болѣе точнаго изслѣдованія религіознаго состоянія первобытнаго человѣчества, онъ обращается къ сравнительно-историческому и сравнительно-миеологическому анализу его. Выводы ученыхъ, въ этой области, разнообразны,—однако не настолько, чтобы нельзя было сдѣлать общаго заключенія. Такъ *Бюрнуфъ* (въ соч. «La science des religions», 1872) путемъ изслѣдованій религіозныхъ терминовъ

нашелъ, что, эти термины въ основѣ своей предполагають первоначальную идею огня, какъ объясненіе трехъ поразительныхъ явленій: движенія, жизни и мысли,—и что только въ послѣдствіи эта единая идея арійцевъ раздробилась у разныхъ народовъ въ политеизмъ, дуализмъ и пр.—*М. Мюллеръ*, болѣе глубоко прозирающій въ область исторіи, съ ббольшимъ правомъ, въ виду общедоступности религіозной первоосновы, ищетъ ее не въ явленіяхъ видимости, а въ общечеловѣческомъ субъективномъ «воспріятіи безконечнаго», въ «ощущеніи зависимости отъ него», присущей «всѣмъ религіямъ міра» *). По *Шмидту* («Die Philosophie der Mythologie und M. Müller») въ основѣ религіозныхъ воззрѣній содержится мысль о силѣ, едино - управляющей міромъ, о единомъ всеоключающемъ явленіи опыта и умозрѣнія, хотя эта идея и скрывается за образами отдѣльныхъ божествъ. Къ той-же мысли о первичномъ содержаніи религій пришелъ и извѣстный египтологъ *Ле-Пажъ Ренуфъ*, съ тѣмъ различіемъ, что «воспріятіе безконечнаго» онъ считаетъ не продуктомъ мысли (какъ *М. Мюллеръ*), но особливимъ, непреодолимымъ актомъ познанія, а *Гагенмахеръ* прибавляетъ, что сочетаніе элементовъ религіозной идеи въ человѣческомъ сознаніи составляетъ тайну. Наконецъ, *Ревиль* процессъ происхожденія въ душѣ человѣка религіозной идеи полагаетъ начинающимся съ противоположности идей постоянного всеобщаго разрушенія и существующей тѣмъ не менѣе гармоніи. Отсюда первый предикатъ божества—всемогущество (чему въ субъективномъ мірѣ человѣка соотвѣтствуетъ зависимость отъ единой силы), далѣе представленіе его въ формѣ человѣкоподобной личности, постулируемое потребностью единенія человѣка съ Богомъ, и наконецъ сознаніе ничтожества человѣка въ познаніи безконечнаго, откуда необходимость откровенія.

Такимъ образомъ, расходясь въ частностяхъ, всѣ изслѣдователи доисторическаго быта человѣка признають послѣднимъ основаніемъ религіи опытное опознаніе безконечной силы, проявляющейся вездѣ во вселенной. Отдавая дань уваженія трудамъ названныхъ изслѣдователей, научно показавшихъ необходимость

*) Подробное изложеніе теоріи *М. Мюллера* — въ статьѣ того-же автора: «Къ вопросу о происхожденіи религій и разборъ теоріи *М. Мюллера*». «Вѣра и Разумъ» 1886, кн. 20 и слѣд.

«самооткровения Бога», авторъ пользуется этимъ выводомъ съ совершенной осторожностью. Онъ не придаетъ ему обще-философскаго значенія и намѣчаетъ пути скепсиса въ двухъ направленіяхъ. Именно, если *субъективная* основа вѣры—въ стремленіи къ единенію съ міровою силою, то не иллюзія-ли оно? Исчезнетъ-ли это стремленіе съ развитіемъ знаній, или останется вѣчнымъ достояніемъ нашего духа? Съ другой стороны, если *объективнымъ* основаніемъ вѣры признать міровую силу, то есть-ли она само божество или его проявленіе, и если послѣднее, то какъ относится оно къ его сущности? Продолжая изслѣдованіе историческимъ методомъ, авторъ, поэтому, переходитъ къ оцѣнкѣ возрѣній Милля (и Спенсера).

Достоинство стремленія вѣрить, по Миллю, опредѣляется принципомъ пользы. Поэтому корнемъ религіи Милль считаетъ желаніе человѣка разрѣшить окружающую его тайну (моментъ гносеологическій) и упразднить окружающее зло (моментъ моральный). Отсюда ясно, что для Милля важно лишь практическое значеніе вѣры и безразлично ея содержаніе. Однако въ дѣйствительности онъ склоняется на сторону утопій Конта и идею человѣчества въ качествѣ объекта «лучшей изъ всѣхъ религій»; а такъ какъ послѣдней еще нѣтъ, то (изъ того-же принципа пользы) онъ позволяетъ «религіи супранатурализма» замѣщать пока несуществующую религію будущаго.

Таково весьма гармонически развитое въ соч. «Three essays on religion» возрѣніе Милля на основы вѣры. Но авторъ разсматриваемаго изслѣдованія подвергаетъ сомнѣнію обѣ половины Миллевой системы. Утвержденіе завѣдомой призрачности идеальнаго міра есть шаткое условіе реального счастья, что въполнѣ правильно указано Эд. Гартманомъ (въ соч. «Religion des Geistes»). По мнѣнію нашего автора, сущность дѣла лежитъ въ *бытіи* идеальнаго міра, а не въ *его* поэтическомъ *представленіи*, на что единогласно указываютъ философы и художники, начиная съ Платона и оканчивая А. Толстымъ. И самъ Милль, признавая вѣру въ Бога «постоянной канвою», по которой личныя способности людей вышиваютъ соотвѣтствующіе узоры, тѣмъ самымъ эту канву ставитъ внѣ личнаго творчества, т.-е. вещью въ себѣ, съ чѣмъ согласно его-же возрѣніе на явленіе міру Христа, какъ на *даръ отъ Бога*.—Съ другой стороны, не менѣе шатко и бесплодно признаніе человѣчества объектомъ религіи. Человѣ-

чество нельзя свести въ личность, чтобы къ нему были мыслимы личныя отношенія; а безъ послѣдняго условія эта идея не можетъ выполнить ни теорическихъ, ни нравственныхъ функцій религіи. Поэтому самъ Милль требовалъ для своей религіи будущаго «сверхъестественной санкціи», и въ этомъ требованіи—лучшая критика его теоріи.

Характеризуя, въ заключеніи, теоріи Милля выраженіемъ Тэна: «онъ обрѣзалъ себѣ крылья, чтобы укрѣпить ноги»,—авторъ разсматриваемаго изслѣдованія тѣмъ не менѣе усвоитъ ему заслугу основательной «положительной обосновки естественности и необходимости вѣры изъ объективныхъ для человѣка началъ».

«Человѣкъ и животное» М. К—на. Іюль—августъ, стр. 453—501.

Въ популярномъ очеркѣ г. К. пытается прибавить нѣсколько словъ къ безконечному спору о происхожденіи человѣка и о свойствахъ его организациі. Съ этою цѣлью на основаніи данныхъ, приобрѣтенныхъ въ области геологіи, палеонтологіи и физиологіи, при помощи трудовъ Виганда, Катрфажа, Негели, Данилевскаго и др. онъ старается отстоять законъ Кювье о сохраненіи вида; во второй главѣ рѣзко подчеркивая нѣкоторые факты, свидѣтельствующіе объ обособленности человѣка отъ остальнаго органическаго міра, онъ пытается понизить кредитъ ученій, строящихъ перспективы человѣчества по системѣ «естественныхъ интересовъ», и перенести взоры нашего міровоззрѣнія въ область идеаловъ: телеологіи, религіи и нравственности, т.-е. формъ жизни, строяемыхъ при условіи разумности человѣческой природы. Очеркъ набросанъ весьма живо и, въ виду запоздалаго увлеченія общества механическими теоріями Запада, представляется, можетъ быть, умѣстнымъ; но побѣда, какую хотѣлъ-бы торжествовать авторъ надъ послѣдователями матеріализма, повидимому, преждевременна. Въ началѣ очерка авторъ самъ отмѣчаетъ поразительную тщательность въ изученіи матеріалистами благопріятныхъ для ихъ системы инстанцій и тонкое, хотя не всегда безпристрастное, остроуміе въ построеніи самой системы. Поэтому думается, что пока людьми противнаго матеріализму лагеря не будетъ представлено, вмѣсто случайныхъ опытовъ, точной, систематической, на основаніи научной психологіи построенной феноменологіи духа,—до тѣхъ поръ безконечный споръ по этому предмету нельзя считать оконченнымъ.

Х. Поповъ.

2. Вѣра и разумъ за 1890 г. (№№ 7—15).

«Идеи и діалектика по Платону». Проф. Харьк. универс. Зеленогорскаго. (№№ 7—8).

Отвѣчая на вопросъ: «какимъ образомъ возникло и образовалось ученіе Платона объ идеяхъ»? авторъ не даетъ ничего существенно новаго, указывая на Анаксагора съ его ученіемъ о божественномъ умѣ, какъ на предшественника Платона въ его ученіи о деміургѣ. Излагая доказательства Платона, которыми послѣдній старался утвердить существованіе идей, авторъ дѣлитъ эти доказательства на двѣ группы: а) психологическихъ и б) космологическихъ.

Каково происхожденіе идей? Происходятъ-ли онѣ отъ творческой силы деміурга, какъ говорится въ «Республикѣ», или существуютъ отъ вѣчности, въ качествѣ «образцовъ», по которымъ происходило твореніе, какъ это видятъ изъ одного мѣста въ «Тимеѣ»? Это противорѣчіе двухъ сочиненій Платона въ ученіи о происхожденіи идей авторъ разрѣшаетъ тѣмъ, что предполагаетъ у Платона признаніе двухъ родовъ идей: а) идей, существовавшихъ отъ вѣчности: это—огонь, воздухъ, вода, и б) идей, какъ мыслей божественнаго ума, по которымъ какъ первообразамъ, созданъ видимый міръ. «Такимъ образомъ,—говоритъ онъ,—противорѣчіе въ ученіи Платона о происхожденіи идей устраняется само собою».

Діалектику Платона авторъ излагаетъ довольно подробно, въ заключеніе дѣлаетъ нѣкоторые выводы относительно діалектическихъ приемовъ мышленія Платона, несогласные въ выводами нѣмецкихъ ученыхъ (Целлеръ, Брандисъ) объ этомъ-же предметѣ: а) Методъ гипотезъ у Платона никакъ нельзя назвать высшимъ діалектическимъ приемомъ, какъ это дѣлаетъ Брандисъ. Его можно назвать методомъ, подготовляющимъ къ діалектикѣ, нѣкотораго рода очищеніемъ (*κἀθαρσις*) души отъ заблужденій или ложныхъ мнѣній. б) Нѣмецкіе ученые при объясненіи ученія Платона и его діалектическаго метода пользуются терминологіей чуждой Платону, а вслѣдствіе этого вносятъ путаницу и смѣшеніе понятій въ изложеніе и изясненіе этой философіи. По ихъ толкованію Платонъ занимается образованіемъ отвлеченныхъ *понятій*. Терминъ «понятіе» (*Begriff*) взятъ изъ формальной логики *концептуалистической* школы, по ученію которой внѣ ума понятій не существуетъ, а существуютъ только единичные предметы. Все-

го менѣе приложима такая терминологія къ философіи Платона. *Идеямъ*, по Платону, принадлежитъ объективное существованіе помимо индивидуальнаго ума человѣка. Понятія составляютъ разсудкомъ: отъ единичныхъ однородныхъ предметовъ отвлекаются общіе признаки и соединяются вмѣстѣ, а различные признаки отбрасываются. Идея-же воспринимается умомъ безъ этого процесса, такъ что иногда достаточно бываетъ одного предмета, чтобы подъ его вліяніемъ явилась въ умѣ идея всецѣло и вполнѣ. Въ понятіи заключается только то, что даютъ предметы, отъ которыхъ отвлекаются общіе признаки. Идея поднимаетъ нашу мысль выше дѣйствительнаго міра: ей принадлежитъ совершенство.

«Греческіе трагики и софисты» (Литературно-философское движеніе въ Аѣинахъ послѣ персидскихъ войнъ). Ег о же (№№ 10—11).

Исторія литературно-философскаго движенія, возбужденнаго въ Аѣинахъ такимъ великимъ историческимъ событіемъ, какъ битва при Саламинѣ, интересуеъ автора главнымъ образомъ потому, что ознакомленіе съ этой исторіей необходимо для пониманія философской дѣятельности Сократа и Платона. Такъ какъ трагедія служила выраженіемъ пробудившагося движенія мысли, то авторъ и рассматриваетъ произведенія Эсхила, Софокла и Эврипида, какъ вѣрное зеркало философской работы мысли того времени. Ученіе Анаксагора о разумѣ имѣло громадное вліяніе на трагедію, особенно Софокла.

Трагедія выразила собою тотъ подъемъ греческаго духа, который былъ замѣтенъ во всемъ Аѣинскомъ обществѣ того времени, то *критическое* отношеніе къ традиціи, которое двигало и философскую мысль. Но этотъ критицизмъ трагиковъ имѣлъ не только разрушительное стремленіе, онъ приводилъ и къ положительному результату, чѣмъ трагедія и отличается отъ софистики. «Эсхиль прославляетъ спасеніе отъ внѣшняго врага и, проповѣдуя вѣру во всеправосудную Судьбу, которая господствуетъ надъ богами и людьми, и во всеильнаго, премудраго и справедливаго Зевса—олицетвореніе Судьбы, полагаетъ начало освобожденія отъ Гомеровскихъ боговъ: высшая, разумная, царствующая въ мірѣ справедливость есть гарантія свободы для справедливаго и честно живущаго человѣка. Это освобожденіе отъ Гомеровскихъ боговъ продолжаютъ проповѣдывать Софокль и Эврипидъ». Софокль принимаетъ дуалистическое представленіе Анаксагора о

человѣкъ и признавая, что человѣкъ съ одной стороны есть безстрастный разумъ, а съ другой—страстная душа, дѣлаетъ въ поэзіи то-же, что Сократъ въ философіи. Какъ Сократъ со своимъ принципомъ «познай самого себя», свелъ философію съ неба на землю, такъ и Софокль, проповѣдуя свободу и независимость отъ самой Судьбы, переноситъ эту судьбу *въ самую человѣка* и разумѣетъ подъ нею страсти человѣка. «Источникъ и гарантія свободы заключается *въ умѣ*, который есть «царь самого себя». Тотъ— рабъ, кто даетъ волю своимъ страстямъ. Здѣсь, въ *страстной природѣ* человѣка заключается источникъ крайняго эгоизма, непомернаго самолюбія, которые порождаютъ произволъ и тираннію, пагубные для людей». Что касается Эврипида, то его значеніе авторъ усматриваетъ въ томъ, что онъ перенесъ проповѣдь объ освободительныхъ началахъ непосредственно *въ социальную область*. Эврипидъ является защитникомъ женскихъ правъ, вступаетъ за слабыхъ и во всей проповѣди о свободѣ посягаетъ даже на институтъ рабства, освященный всею древнею жизнью: «онъ дерзнулъ указать въ рабѣ благородныя качества души, которыя не всегда имѣетъ свободный (наприм. въ «Электрѣ»)».

Что касается *софистовъ*, то имъ обычно приписывается относящееся къ этому времени развитіе въ аѳинскомъ обществѣ анти-религіозныхъ, анти-моральныхъ и анти-соціальныхъ идей. Авторъ указываетъ на мнѣніе Гегеля, который взялъ софистовъ подъ свою защиту, на Льюиса и наконецъ Георга Грота, которые также снимаютъ съ нихъ непосредственную вину въ развращеніи аѳинскаго народа. Авторъ думаетъ, однако, что крайнія отрицательныя идеи развивались тѣми, «кому это было выгодно и чьей природѣ и стремленіямъ онѣ соответствовали». Софисты, какъ учителя за плату, конечно, давали только то, что отъ нихъ требовалось, т.-е. логику, виновниками-же содержанія защищаемыхъ ими идей были прежде всего люди политики, самолюбивые искатели славы и удовлетвореній эгоизма.

«Нравственныя понятія и нравственная философія образованнаго общества въ древнемъ Римѣ». Э. Садова (№ 13).

«Задача предлагаемаго очерка,—говоритъ его авторъ,—состоитъ въ томъ, чтобы показать, какими нравственными понятіями опредѣлялась жизнь и дѣятельность язычниковъ. Ибо язычники руководились въ жизни и дѣятельности понятіемъ о добродѣтели,

то-есть нравственнымъ принципомъ, составляющимъ проявленіе и обнаруженіе нравственнаго закона, заключеннаго въ разумно-нравственной природѣ человѣка; при всей неполнотѣ и несовершенствѣ этого понятія, и даже порою искаженіи его, оно постоянно присутствовало или, по крайней мѣрѣ, какъ-бы преподносилось уму». Сообразно съ своею задачею, авторъ излагаетъ въ систематическомъ порядкѣ и связи изреченія о нравственности главнѣйшихъ римскихъ философовъ-моралистовъ (Цицеронъ и Сенека) и поэтовъ (Луциній, Гораций и нѣкоторые другіе). Систематическій порядокъ, въ которомъ ведется изложеніе, взятъ изъ обычной систематики христіанскихъ этикъ, причемъ изъ писателей римскихъ намѣренно выбраны тѣ именно сентенціи, которыя болѣе или менѣе приближаютъ ихъ къ христіанскому міровоззрѣнію.

«О духѣ, какъ необходимомъ принципѣ философіи». Проф. Кіев. Дух. акад. П. Линицкаго (№ 13).

«Несомнѣнно, что наука есть одно изъ необходимыхъ проявленій духа человѣческаго, что она есть обнаруженіе и вмѣстѣ продуктъ умственной дѣятельности духа»; поэтому «въ основаніе понятія о наукѣ должно быть положено понятіе о духѣ», какъ организмѣ и вмѣстѣ силѣ организующей,—какъ о полнѣйшемъ единствѣ, несмотря на многообразіе направленій духовной дѣятельности или-же отношеній духа.

Обыкновенно различаютъ три направленія духовной дѣятельности,—именно, духъ проявляетъ себя, какъ умъ, чувство и волю. Сообразно съ этимъ различаютъ и три предмета или цѣли духовной дѣятельности,—таковы: истина, красота и благо. Отсюда три дѣятельности организующей силы духа: научно-познавательная, художественная и практическая. «Каждая изъ этихъ различныхъ сферъ явленій духа имѣетъ свои особыя черты, свой отличный характеръ, не дозволяющій смѣшивать ихъ одну съ другою. Но вмѣстѣ съ тѣмъ по причинѣ совершеннаго единства, не допускающаго раздѣленія на части, духъ всѣмъ своимъ существомъ, а не одною какою-либо частію открывается въ каждой отдѣльной области своихъ проявленій. Поэтому въ каждой изъ указанныхъ сферъ духовныхъ явленій, кромѣ специальной, собственно ей принадлежащей формы, должна быть еще форма, универсальная, именно такая форма, въ которой духъ открывается всѣми сторонами своего существа,—но иначе въ одной формѣ,

и иначе въ другой». Наприм. въ области практической дѣятельности спеціальною формою является ремесло, промыселъ, для удовлетворенія насущныхъ потребностей. Универсальною-же формою ея служить государство, которое имѣетъ отправление, свидѣтельствующія объ его отношеніи и къ наукѣ и къ искусству. Въ искусствѣ, существеннымъ признакомъ котораго служить самое субъективное направленіе дѣятельности духа, то-есть чувство, спеціальною его формою можетъ считаться музыка, а универсальною—поэзія.

Что-же касается до науки, то и здѣсь указывается «такая форма научнаго знанія, въ которой съ особенною ясностью и отчетливостью открываются отличительныя свойства науки, служащія мѣрою чисто-научнаго достоинства всякихъ знаній». Качества, которыхъ требуютъ обыкновенно отъ всякой науки, каковы: точность, опредѣленность и очевидность или достовѣрность, — всѣ эти качества особенно присущи *математикѣ* и заставляютъ автора признать эту науку за *спеціальную* форму науки.

Всякое знаніе настолько совершенно, насколько оно можетъ быть представлено въ формѣ математическаго знанія.

Что-же касается универсальной формы умственной дѣятельности, то она должна восполнять то, чего недостаетъ въ спеціальныхъ формахъ. Недостающее въ точныхъ наукахъ, продуктъ раздробляющей рефлексіи, есть то, что свойственно произведеніямъ искусства, именно: единство, полнота, законченность. Поэтому наука, удовлетворяющая этой коренной потребности духа, должна быть родственна съ искусствомъ. Но такъ какъ единство недостижимо вполнѣ для науки, то очевидно, что наука, выражающая въ высшей степени потребность единства, можетъ лишь *стремиться* къ единству и такое стремленіе есть необходимая ея принадлежность. «А такъ какъ *стремленіе* есть свойство пракческаго духа, ибо стремленіе есть жизненный нервъ всякаго пракческаго дѣйствія, то наука, выражающая означенное стремленіе, должна состоять въ близкой связи съ дѣятельностью пракческою, а не только съ искусствомъ; очевидно, это должна быть наука универсальная». Таковою и является *философія*.

«Объ отношеніи конечнаго духа къ безконечному». Его-же (№ 15).

Значеніе универсальныхъ формъ духовной дѣятельности состоитъ въ томъ, что онѣ выражаютъ собою единство; но это

единство относительно. Ни одна изъ универсальныхъ формъ не выражаетъ собою *абсолютнаго* единства, каждая изъ нихъ имѣетъ свою область и, хотя имѣетъ отношеніе ко всѣмъ другимъ формамъ, остается отдѣльною отъ другихъ, неполною.

Ясно, что абсолютное и совершенное единство *духа* должно быть выраженіемъ взаимной связи всѣхъ этихъ универсальныхъ его формъ. Какъ имѣющее значеніе абсолютное, оно, очевидно, недостижимо чрезъ какое-либо частное отношеніе духа, а возможно только чрезъ отношеніе, которое столь-же абсолютно. Таково отношеніе конечнаго духа къ безконечному.

Это отношеніе должно разумѣть не только какъ внутреннее *свободное* отношеніе, *самого безконечнаго духа* къ конечному, но и конечнаго къ безконечному. Только въ послѣднемъ случаѣ оно можетъ имѣть значеніе непоколебимаго основанія всѣхъ дѣятельностей духа, въ ихъ связи и единствѣ.

Это единство есть богочеловѣчество Христа. Высказанныя мысли служатъ автору исходнымъ пунктомъ для обоснованія истинъ, составляющихъ содержаніе религіозной вѣры и для утвержденія и развитія того положенія, что христіанство есть религія универсальная, что всѣ стороны душевной жизни удобно вмѣщаются въ христіанскія добродѣтели: вѣру, надежду и любовь.

И. Слободскій.

III. Обзоръ книгъ.

1. ПСИХОЛОГІЯ.

Каптеревъ, П. Изъ исторіи души. Очерки по исторіи ума. С.-П.Б. 1890 (255 стр.).

«Задача настоящихъ очерковъ,—говоритъ авторъ во введеніи,— чисто психологическая—попытаться прослѣдить развитіе ума въ человѣчествѣ, при чемъ имѣется въ виду не развитіе культуры, не возникновеніе и ростъ учреждений, не литературная или философская эволюція, а развитіе именно самыхъ мыслительныхъ процессовъ. Основные психическіе процессы, свойственные человѣку, измѣнились сколько-нибудь за время существованія человѣчества или они испоконъ вѣка, отъ начала и до-нынѣ, остаются въ своемъ первоначальномъ видѣ неизмѣнными и таковыми пребудутъ вѣчно? Съ вѣками набирается-ли человѣчество большихъ и большихъ знаній, или-же возрастаетъ и совершенствуется *и самая его мыслительная способность...*» Болѣе древняго, достойнаго и цѣннаго свидѣтеля развитія человѣческаго ума, чѣмъ языкъ, мы найти не можемъ и потому при изслѣдованіи развитія ума должны обратиться къ даннымъ, представляемымъ *языкомъ*. Кромѣ этихъ послѣднихъ данныхъ, авторъ пользуется наблюденіями надъ общимъ психическимъ развитіемъ дѣтей, дикарей съ ихъ религіозными воззрѣніями, обрядами и т. д. Основныхъ способностей умственной дѣятельности авторъ признаетъ

двѣ, именно—*различеніе* и *связываніе*; къ этой послѣдней относятся ассоціаціи въ широкомъ смыслѣ этого слова, память, воображеніе и т. д.

Древнѣйшее первоначальное состояніе ума со стороны его *различающей дѣятельности* было состояніе невыдѣленности, необособленности мысли, неразличенія представленій, и чѣмъ ближе мы подходимъ къ началу, къ зарожденію умственной дѣятельности человѣка, тѣмъ слитность и безформенность мыслительности, ея расплывчатость становятся больше. На это указываетъ фактъ *бѣдности языка* на первоначальныхъ ступеняхъ развитія человѣческаго ума. Корни первобытнаго языка отличаются *многозначимостью*. Это объясняется слабостью различенія у творцовъ корней. Они называли совершенно различные предметы однимъ корнемъ или словомъ потому, что еще не замѣчали различія называемыхъ явленій. Корни первоначальнаго языка приводятся М. Мюллеромъ къ 121 понятію. По значенію они могутъ быть распредѣлены на три группы: 1) *физиологическія* понятія, обозначающія дѣятельности, совершаемыя естественными органами тѣла (царапать, трясти и т. п.); такихъ понятій большинство, приблизительно около 70; 2) *общественныя* понятія, обозначающія дѣятельности, совершеніе которыхъ предполагаетъ общественную жизнь (красть, украшать); такихъ понятій около 10; 3) *психологическія* отвлеченныя понятія (думать, знать, желать); такихъ понятій около 20. Эти факты показываютъ, что сфера различеній первобытнаго человѣчества оказывается весьма небольшой. Относительно развитія различенія въ сферѣ *зрительныхъ ощущеній*, вопросъ стоитъ такъ: способность ощущать цвѣта развивалась въ человѣчествѣ мало-помалу, постепенно достигла своего нынѣшняго состоянія, или-же она такую существовала искони, отъ самаго начала бытія человѣка. Въ сочиненіяхъ одной группы изслѣдователей проводится мысль о первоначальной слѣпотѣ человѣка къ цвѣтамъ и о постепенномъ возникновеніи и развитіи зрительной цвѣтовой способности; въ сочиненіяхъ другой группы изслѣдователей проводится мысль прямо противоположная, именно, что человѣку всегда была присуща способность ощущать цвѣта, что его зрительный органъ по строенію и отправленіямъ не измѣнялся. Въ этомъ вопросѣ нужно различать двѣ стороны: анатомо-физиологическое развитіе сѣтчатки, обусловливавшее возможность новыхъ, не испытывавшихся прежде цвѣтовыхъ ощущеній и

психическое различеніе цвѣтовъ, всегда ощущавшихся, но, по разнымъ обстоятельствамъ, остававшихся незамѣченными и неразличеными. Авторъ приходитъ къ тому выводу, что гипотеза анатомо-физиологическаго развитія способности зрительныхъ ощущений несостоятельна, гипотеза-же психическаго развитія способности различенія въ сферѣ зрительныхъ ощущений совершенно справедлива. Развитіе зрительныхъ ощущений нужно понимать какъ развитіе психическое, субъективное—способности различенія, а не объективное—сѣтчатки. *Противуположности мыслимы сначала не раздѣльно, а совместно*, вызываютъ другъ друга и обозначаются однимъ словомъ. Только съ теченіемъ времени и развитіемъ мышленія онѣ раздѣляются и получаютъ возможность особаго самостоятельнаго существованія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и особаго наименованія. Напр. древ. инд. слово акту означало между прочимъ свѣтлый цвѣтъ и темный цвѣтъ. Таково психологическое объясненіе словъ съ противуположными значеніями, которыя во множествѣ сохранились и въ современныхъ языкахъ. Разсвѣтъ умственной жизни характеризуется полнымъ сляніемъ человѣка съ внѣшней, матеріальной природой. Субъективная сторона совсѣмъ еще исчезала и какъ-бы не существовала для сознанія человѣка. Въ сознаніи первобытнаго человѣчества *субъективный и объективный міры были еще слиты*, опредѣленно не различались и не раздѣлялись,—представленіе и ощущеніе, дѣйствительный фактъ и припоминаемый, достаточно не разграничивались, образуя одно сплошное цѣлое. (Сновидѣнія смѣшиваются съ дѣйствительностью.) *Отвлеченіе* есть высшее различеніе; первобытному мышленію оно совершенно чуждо. Приводятся для доказательства этого данныя изъ области первобытнаго счисленія. Этимъ заканчивается отдѣлъ о *различеніи*, наиболѣе удачный и по замыслу и по исполненію.

Вторая часть посвящена вопросу о *связываніи*. Сначала говорится о развитіи элементарнаго связыванія по смежности, затѣмъ слѣдуетъ глава о развитіи элементарнаго связыванія по сходству; здѣсь приводится много примѣровъ уподобленія ощущений разнородныхъ органовъ (напр. нѣм. *brehen*, значитъ 1) звучать, шумѣть, 2) блещать, свѣтить). Затѣмъ слѣдуетъ глава о развитіи связыванія по апперцепціи. Авторъ останавливается на анализѣ частнаго процесса ошибочной апперцепціи, именно на смѣшеніи одушевленнаго съ неодушевленнымъ. Онъ оспариваетъ мнѣніе Спенсера, который думаетъ, что животныя даже простѣйшія отличаютъ оду-

шевленное отъ неодушевленнаго. Но, «увлекшись сходствомъ», авторъ находитъ, что на томъ-же принципѣ «примитивнаго смѣшенія» основано то, «что вся наука, философія, логика суть не что иное какъ утонченный, сдержанный и умѣренный различеніями, первоначальный антропоморфизмъ нашего ума». Послѣ главъ о развитіи памяти и воображеніи, снабженныхъ большимъ количествомъ интересныхъ и поучительныхъ фактовъ, авторъ приступаетъ, по нашему мнѣнію, къ безплодной задачѣ—доказать, «что нельзя смотрѣть на такъ-называемые логическіе законы какъ на дѣйствительные законы, а на логическіе процессы, какъ на вѣчно и неизбѣжно присущіе человѣческому уму». Онъ высказываетъ странное мнѣніе, что исторія культуры будто-бы несомнѣнно свидѣтельствуетъ, что законъ тождества далеко не имѣлъ въ мышленіи того значенія, какое ему приписываютъ логики (стр. 202). То-же самое и относительно закона противорѣчія (213). Факты показали г. Каптереву также и то, «что категория причинности на первыхъ порахъ бываетъ совершенно чужда человѣческому уму и достаточными основаніями человѣкъ сначала вовсе не интересуется».

Вообще книга, просто и удобопонятно написанная, выиграла-бы значительно, еслибы авторъ удержался отъ фантастическихъ разсужденій о возможности «допущенія четвертаго измѣренія», объ «отмѣнѣ логики» и т. п.

Е. Челпановъ.

Ланге, К. Аффекты (Душевныя движенія). Психологическій этюдъ. Переводъ подъ редакціей А. Виреніуса. С.-Петербург. 1890. (65 стр.).

Какъ въ разговорномъ языкѣ, такъ и въ научной психологіи разнородныя понятія болѣе или менѣе сливаются другъ съ другомъ вслѣдствіе извѣстнаго фамильнаго сходства. Печаль, радость, страхъ, гнѣвъ и т. п., съ одной стороны, и любовь, ненависть, презрѣніе, изумленіе и пр. съ другой—суть, очевидно, двѣ группы явленій, которыя должны быть разграничиваемы въ психологическомъ отношеніи. Только для первой изъ этихъ группъ, говоритъ авторъ, я намѣренъ удержать названіе *душевныя движенія*, тогда какъ явленія другой группы могутъ быть называемы страстями, чувствами или какимъ-либо инымъ именемъ.

На душевныя движенія смотрятъ какъ на нѣчто само по себѣ

извѣстное, не требующее никакого особеннаго разъясненія, такъ какъ каждый по собственному своему опыту можетъ имѣть объ этомъ достаточныя свѣдѣнія. Однако пока мы будемъ довольствоваться чисто-субъективнымъ пониманіемъ душевныхъ движеній, до тѣхъ поръ невозможно будетъ и научное изслѣдованіе ихъ отношеній. Ни одинъ предметъ не можетъ быть разрабатываемъ научно, если у него нѣтъ объективныхъ признаковъ, на счетъ которыхъ были-бы согласны различные изслѣдователи. Объективные признаки аффектовъ суть ихъ фізіологическія проявленія, которыя и представляютъ точку опоры и вѣроятно единственную для ихъ научнаго изслѣдованія; но ими, по словамъ автора, до сихъ поръ не пользовались. Научнымъ образомъ мы совершенно не знаемъ аффектовъ, у насъ нѣтъ пониманія сущности того, что такое аффектъ во всей его общности или что такое отдѣльные аффекты. Наприм. большинство считаетъ гнѣвъ въ болѣе близкомъ родствѣ съ заботой, нежели съ радостью, тогда какъ фізіологическое изслѣдованіе учитъ насъ, что имѣетъ мѣсто нѣчто противоположное. Такимъ образомъ опредѣленіе природы и взаимнаго отношенія аффектовъ ставится авторомъ въ зависимость отъ изученія ихъ фізіологическихъ проявленій. Онъ относится не благосклонно къ той «массѣ наивныхъ опытныхъ данныхъ, которыя собраны цѣлыми поколѣніями, сдѣлались достояніемъ общаго сознанія и сохранились во многихъ разговорныхъ выраженіяхъ и образныхъ оборотахъ рѣчи или поговоркахъ». При изученіи этихъ явленій изслѣдователи «охотно обращаются къ поэтамъ и въ трактатахъ о тѣлесномъ выраженіи аффектовъ обыкновенно встрѣчается множество цитатъ изъ древнихъ и новѣйшихъ поэтическихъ произведеній»; этому авторъ придаетъ мало значенія.

Съ указанной точки зрѣнія Ланге описываетъ такіе аффекты, какъ *печаль, тоска, радость, испугъ, гнѣвъ, неистовство* и затѣмъ еще нѣсколько такихъ аффектовъ, коихъ фізіологическіе признаки хотя менѣе, но все-таки замѣтны, таковы: *смущеніе, напряженіе, разочарованіе*. Онъ предлагаетъ слѣдующую схему аффектовъ въ связи съ фізіологическими выраженіями:

| | | |
|---|------------------|----------------------|
| Ослабленіе произвольной иннервации. | = | разочарованіе |
| " " " " " " " " " " " " | +с | суженіе со- |
| | судовъ | =печаль |
| " " " " " " " " " " " " | +с | суженіе со- |
| | судовъ + | спазмы мышцъ==испугъ |

Ослабленіе произвольной иннервациі + инкоординаціа . . . = смущеніе
 Усиленіе { + спазмы органич. мышцъ = напряженіе
 произвольн. { + расширеніе сосудовъ = радость
 иннервациі { + " " + инкоординаціа . . = гнѣвъ.

Отсюда онъ дѣлаетъ выводъ, «что было-бы несправедливо прямо выставить общимъ правиломъ, что аффекты сопровождаются повышенной мышечной дѣятельностью (Герб. Спенсеръ), а равно и съ физиологической и съ психологической точки зрѣнія не имѣетъ основанія дѣлать аффекты на активные и пассивные (стеническіе и астеническіе) или инымъ какимъ-либо образомъ. Большая часть душевныхъ движеній обладаетъ какъ активнымъ, такъ и пассивнымъ, стеническимъ и астеническимъ элементомъ».

Затѣмъ авторъ переходитъ къ вопросу о *сущности отношенія между душевными движеніями и сопровождающими ихъ тѣлесными движеніями*. Разрѣшеніе этого вопроса заключается въ опроверженіи того мнѣнія, будто признаваемаго современною психологіей, что непосредственное дѣйствіе процесса, за коимъ слѣдуетъ аффектъ, имѣетъ *чисто-психическій характеръ*.

Книжка Ланге можетъ принести пользу въ нашей литературѣ, небогатой произведеніями по вопросу объ изученіи аффектовъ. Переводъ сдѣланъ удовлетворительно.

Е. Челпановъ.

Will. James. The principles of psychology. New-York 1890. Henry Holt a. Comp. 2 vol. (XII+689, VI+704).

Психологическая литература запада обогатилась такимъ выдающимся и исключительно-важнымъ произведеніемъ, какого она давно не имѣла и который можетъ идти въ сравненіе лишь съ извѣстными всѣмъ классическими трудами по психологіи А. Бэна, Г. Спенсера и В. Вундта. Получивъ недавно этотъ трудъ изъ Америки, мы еще не имѣемъ возможности дать теперь его полную и всестороннюю оцѣнку; надѣемся сдѣлать это въ одной изъ слѣдующихъ книгъ журнала. Пока отмѣтимъ лишь слѣдующее.

В. Джемсъ, проф. въ Гарвардскомъ университетѣ въ Америкѣ, — одинъ изъ самыхъ крупныхъ и солидныхъ психологовъ нашего времени. Та роль, которую онъ игралъ на Психологическомъ конгрессѣ въ Парижѣ, доказала и глубину, и разносторонность его ученой эрудиціи, и оригинальность его мысли, и выдающійся авторитетъ его имени среди психологовъ всѣхъ странъ. Онъ руководилъ занятіями одной

изъ секцій конгресса (о муск. чувствѣ) и принималъ дѣятельное участіе въ обсужденіи всѣхъ капитальныхъ вопросовъ психологіи. По направленію В. Джемсъ заявляетъ себя послѣдователемъ естественно-научнаго метода, эмпирикомъ и позитивистомъ въ самомъ строгомъ смыслѣ. Но позитивный методъ обработки фактовъ, заставляющій его отбросить столько-же ассоціанистскую, сколько и спиритуалистическую теорію духа, не исключаетъ по его мнѣнію необходимости сознательно-метафизической критики основныхъ данныхъ позитивнаго анализа; онъ только выдѣляетъ эту задачу изъ области психологіи, какъ позитивной науки. Правильно-ли такое раздвоеніе и разобщеніе метафизики и психологіи и возможно-ли его выдержать—особый вопросъ; такое начинаніе едва-ли осуществимо даже на почвѣ «чистой психофизиологіи», которой придерживается авторъ; но во всякомъ случаѣ трудъ В. Джемса, какъ полный и систематическій сводъ всѣхъ ученій современной психофизиологіи, облегчаетъ самую борьбу съ односторонностью ученія о полномъ параллелизмѣ психическихъ и физическихъ явленій, какъ основномъ принципѣ психологическихъ изслѣдованій.

Главная заслуга В. Джемса, насколько можно судить по бѣглому просмотру его труда, заключается въ томъ, что въ анализѣ всѣхъ специальныхъ вопросовъ психофизиологіи онъ даетъ критическую оцѣнку послѣднихъ работъ по каждому изъ нихъ во всѣхъ западно-европейскихъ литературахъ и проявляетъ одинаково хорошее знакомство съ выдающимися трудами англійскихъ, французскихъ, нѣмецкихъ, американскихъ и итальянскихъ ученыхъ.

Весьма желательно было-бы увидѣть переводъ этой книги на русскомъ языкѣ (тѣмъ болѣе, что и большіе труды Бэна у насъ не переведены) и силъ на выполненіе такого крупнаго предпріятія у насъ-бы хватило, особенно въ Москвѣ; мы убѣждены, что и для прогресса нашей спиритуалистической психологіи и философіи переводъ труда Джемса былъ-бы крайне важенъ, какъ твердая почва для критики. Но для того, чтобы выполнить такой замыселъ нужна была-бы нѣкоторая матерьяльная жертва со стороны какого-нибудь капиталиста, такъ какъ ни Психологическое общество, ни члены его—психологи—не обладаютъ достаточными средствами для осуществленія перевода и для изданія такого большого сочиненія.

Г.

Congrès international de psychologie physiologique. Première session. Paris, 1890. (156 стр.).

Этотъ сборникъ трудовъ психологическаго конгресса въ Парижѣ, въ который вошли и два реферата русскихъ авторовъ, а именно проф. В. Я. Данилевскаго (*Hypnotisme des animaux*, стр. 79—93) и проф. Н. Я. Грота (*La causalité et la conservation d'énergie dans le domaine de l'activité psychique*, стр. 106—123),— можетъ служить подробнымъ комментариемъ къ отчету объ означенномъ конгрессѣ, помѣщенному въ I книгѣ нашего журнала (1889, Ноябрь).

Въ разсматриваемый сборникъ вошли: программа конгресса, списокъ членовъ его *) и предложенныхъ конгрессу вопросовъ, затѣмъ вступительныя рѣчи Рибо и Рише и рефераты 16 членовъ конгресса, вмѣстѣ съ краткими изложеніями происходившихъ по поводу нихъ преній и постановленіями международнаго организаціоннаго комитета.

Изъ рефератовъ, частію впрочемъ нечитанныхъ на конгрессѣ, упомянемъ о слѣдующихъ: Марилье «Вниманіе и состоянія волненій», Рише «Психическая слѣпота», Охоровичъ «Гипнотизмъ и внушеніе», Гальтонъ «Психическая наследственность», Груберъ «Окрашенные слуховыя ощущенія», Герценъ «Роль двигательныхъ извилинъ у новорожденныхъ», Ломброзо «Замѣтки о нѣкоторыхъ фактахъ гипнотизма».

Къ сожалѣнію отчеты о преніяхъ далеко не отличаются стенографическою точностью и полнотою, и въ нѣкоторыхъ случаяхъ возражателямъ приписаны утверженія, прямо противоположныя дѣйствительнымъ. Такъ во время преній въ «комитетѣ организаціи будущихъ съѣздовъ» проф. Гротъ стоялъ за обозначеніе съѣздовъ не психофизиологическими, и просто *психологическими* (а отнюдь не «създами по чистой психологіи», *psychologie pure*, см. стр. 142 отчета) и указывалъ, что хотя возможно расширеніе области психологической экспериментациі, напр. въ примѣненіи къ изслѣдованію ассоціаций представленій (о чемъ онъ читалъ въ свое время рефератъ и въ московскомъ психологическомъ обществѣ), но что

*) Списокъ членовъ составленъ впрочемъ довольно неряшливо и неточно: проф. М. М. Троицкій обозначенъ какъ предсѣдатель Моск. Психолог. Общества, а московскій психіатръ д-ръ Токарскій вошелъ въ алфавитъ дважды—какъ Fokarsky, méd. à la clinique psychiatr. de Moscou, и какъ Tokarsky, chef (?) de la clinique psych. à M.

нельзя допустить возможности разрѣшенія *всѣхъ* психологическихъ вопросовъ экспериментальнымъ путемъ, а тѣмъ болѣе психофизиологическимъ методомъ, хотя обсуждать и такіе вопросы на сѣзлахъ все-таки полезно. вмѣсто этого проф. Гроту приписано утвержденіе о «невозможности примѣненія экспериментальнаго метода къ изученію ассоціацій идей» (стр. 144). И такихъ оплошностей въ изложеніи дебатовъ можно было-бы указать довольно много. Тѣмъ не менѣе настоящее изданіе Парижскаго Психологическаго общества является важнымъ и интереснымъ документомъ для исторіи перваго международнаго психологическаго сѣзда.

4.

2. ФИЛОСОФІЯ И МЕТАФИЗИКА.

В. Кудрявцевъ. Начальныя основанія философіи (Примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ духовныхъ семинаріяхъ). Вып. II. Начальныя основанія космологіи, рациональной психологіи и нравственной философіи. Москва 1890 г. (186 стр.).

Указаннымъ выпускомъ оканчивается курсъ философіи проф. Кудрявцева (см. Вопросы филос. и психол. кн. 2, стр. 87, и кн. 3, стр. 92).

Въ отдѣлѣ космологіи авторъ разсматриваетъ вопросы о сущности бытія, его происхожденіи и цѣли. Субстанціальнымъ началомъ физическаго міра признается матерія. Представленіе о матеріи древне-греческихъ философовъ, какъ о качественно определенномъ бытіи, и понятіе о ней Декарта, какъ о сплошной протяженности, признаются несостоятельными. Затѣмъ, давъ понятіе объ атомахъ и молекулахъ, авторъ разбираетъ эмпирическія и философскія доказательства въ пользу атомизма. Онъ находитъ, что «эмпирическія доказательства въ пользу атомовъ ведутъ не къ признанію атомовъ въ точномъ смыслѣ, то-есть однородныхъ, равныхъ и абсолютно первыхъ единицъ матеріи, но только къ признанію фактическаго существованія ея въ видѣ раздѣльныхъ частицъ, имѣющихъ различный вѣсъ, величину, форму, различныя химическія свойства (стр. 12). И естествознаніе ничего не говоритъ о томъ, составляютъ-ли атомы самую сущность матеріи или дальнѣйшее видоизмѣненіе ея; скорѣе мы долж-

ны заключать, что атомистическое строение не есть первоначальное, потому что разнообразію должно предшествовать единство, что различіе атомовъ должно быть обусловлено какою-либо, неизвѣстною для опыта, силою или закономъ, сформировавшими матерію въ видѣ атомовъ (стр. 13). Противъ философскихъ доказательствъ въ пользу атомизма авторъ тоже дѣлаетъ сильныя замѣчанія; въ концѣ разбора ученія объ атомахъ, онъ заявляетъ, что неоспоримое требованіе нашего мышленія состоитъ въ томъ, что все пространственное и матеріальное можетъ быть до безконечности дѣлимо. И на опытѣ мы нигдѣ не доходимъ до послѣднихъ недѣлимыхъ частицъ матеріи—атомовъ (стр. 16). Но, заключаетъ онъ, философская несостоятельность атомизма, какъ ученія о сущности матеріи, нисколько не препятствуетъ этой теоріи имѣть подобающее значеніе въ области естествознанія, какъ гипотезѣ, полезной для объясненія извѣстнаго класса явленій (стр. 19). Далѣе рассматриваются—динамизмъ Канта, математическій атомизмъ, монадизмъ Лейбница и всѣ эти ученія признаются несостоятельными какъ съ эмпирической, такъ и съ философской точекъ зрѣнія. Общій выводъ изъ рассмотрѣнія разныхъ теорій относительно матеріи авторъ формулируетъ такъ: «матерія одна и сама по себѣ (какъ-бы мы ее ни представляли, въ видѣ ли *continuum*, атомовъ, силъ, математическихъ точекъ или монадъ) не можетъ служить самостоятельнымъ началомъ физическаго міра и для объясненія его необходимо допустить въ ней дѣйствіе невыводимыхъ изъ нея, нематеріальныхъ силъ, подчиненныхъ извѣстнымъ законамъ взаимодѣйствія (стр. 32). Необходимость объяснить происхожденіе силъ и законовъ природы и гармоническое ихъ взаимодѣйствіе приводитъ насъ къ рассмотрѣнію вопроса о происхожденіи міра. Ученіе матеріалистовъ о возникновеніи міра изъ матеріи, дѣйствіемъ-ли случая, какъ учили Левкиппъ, Демокритъ и Эпикуръ, дѣйствіемъ-ли силы отъ вѣка присущей матеріи, какъ учатъ новые матеріалисты, не можетъ объяснить ни первоначальнаго движенія атомовъ, ни возникновенія различныхъ неорганическихъ тѣлъ, ни возникновенія силъ и законовъ природы. Еще менѣе состоятеленъ матеріализмъ въ объясненіи происхожденія природы органической. Гипотезы произвольнаго зарожденія (*generatio spontanea*) и трансформации или эволюціонизма (Дарвинизмъ) несостоятельны. Поэтому единственно удовлетворительнымъ объясненіемъ происхожденія какъ міра

вообще, такъ и природы неорганической и органической нужно признать твореніе міра высочайшею, находящеюся внѣ міра причиною—Богомъ. Мысль о твореніи міра всемогущею волею Бога не противорѣчитъ ни понятію о Богѣ, ни понятію о мірѣ; возраженія противъ этого ученія не могутъ поколебать его. Что міръ есть произведеніе всесовершеннаго Творца, это видно и изъ того, что въ немъ отразились нѣкоторыя свойства и совершенства его Виновника. О томъ, что міръ есть произведеніе высочайшаго Разума, въ природѣ физической съ особенною ясностію свидѣтельствуемъ цѣлесообразное строеніе органическихъ существъ и ихъ приспособленность къ внѣшнимъ условіямъ жизни. Разсмотрѣніемъ цѣли существованія природы и міра вообще и оцѣнкой оптимизма и пессимизма авторъ заканчиваетъ отдѣлъ космологіи.

Въ отдѣлѣ рациональной психологіи доказывается духовность души, ея безсмертіе и свобода воли. Хотя доводы въ пользу этихъ истинъ не представляютъ чего-либо новаго, но изложены они отчетливо, сильно и убѣдительно и показана полная несостоятельность теорій, отвергающихъ эти истины.

Въ отдѣлѣ о началѣ и цѣли нравственной дѣятельности изложены сначала понятія о высочайшемъ благѣ эвдемонистовъ и утилитаристовъ. Эвдемонизмъ и утилитаризмъ, по мнѣнію автора, въ сущности ставятъ одну цѣль жизни—удовольствіе; но такое ученіе возвышаетъ чувственную природу надъ духовною и ведетъ къ полному разрушенію какъ личной, такъ и общественной нравственности. Въ частности противъ утилитаризма авторъ замѣчаетъ, что польза сама по себѣ не можетъ быть благомъ. «Что мы называемъ полезнымъ? — То, что служитъ вѣрнымъ средствомъ для достиженія какой-либо цѣли; такъ здоровая пища полезна для сохраненія здоровья, лѣкарство для исцѣленія болѣзни.... Полезное поэтому есть средство, а не цѣль, которою должно быть какое-либо благо.... Само-же по себѣ полезное можетъ быть столько-же полезнымъ для добра, какъ и для зла; ножъ наприм. можетъ быть полезнымъ орудіемъ и для злодѣянія, ядовитое вещество—и для врачеванія и для отравы. Итакъ, польза сама по себѣ не можетъ быть ни принципомъ, ни цѣлью нравственной дѣятельности» (стр. 172—173). При неудовлетворительности эгоистическихъ принциповъ удовольствія и пользы,—нравственное совершенство, какъ наивысшій принципъ и наиболѣе достойный человѣка предметъ его стремленій, по мнѣнію ав-

тора, имѣеть всѣ качества основного принципа нравственной дѣятельности, которыхъ недостаетъ эвдемонизму и утилитаризму, именно — ясность, всеобщность и безусловную обязательность (стр. 177). Проф. Кудрявцевъ заканчиваетъ свое сочиненіе указаніемъ на связь нравственности съ религіей.

Обстоятельный разборъ философскихъ вопросовъ, причемъ указано ихъ историческое происхожденіе, тщательно оцѣнены вѣрныя стороны въ ихъ рѣшеніи и ясно отмѣчены ихъ слабыя стороны, дѣлають книгу проф. Кудрявцева прекраснымъ руководствомъ для всѣхъ начинающихъ заниматься философією. Все сочиненіе проф. Кудрявцева обработано и въ литературномъ и въ логическомъ отношеніи до художественности.

Я. Елл.

Г. В. Лейбницъ. Избранныя философскія сочиненія. Съ портретомъ. Переводъ членовъ психологическаго общества подъ ред. В. П. Преображенскаго. Москва. 1890. (XVI+363 стран.).

Рекомендовать вниманію русской публики первый русскій переводъ избранныхъ философскихъ сочиненій такого мыслителя, какъ Лейбницъ, было-бы и излишне, ибо по имени всѣ его знаютъ, и нескромно, такъ какъ переводъ этотъ сдѣланъ членами общества и сотрудниками журнала. Напомнимъ только читателямъ, что въ 3-й книгѣ «Вопросовъ фолософіи и психологіи» былъ помѣщенъ нами обстоятельный очеркъ жизни и философіи Лейбница проф. А. А. Козлова, могущій служить нѣкоторою подготовкой для изученія предлагаемаго русской публикѣ труда.

Въ подробномъ предисловіи къ переводу редакторъ его обстоятельно мотивируетъ выборъ сочиненій и статей Лейбница для изданнаго сборника и объясняетъ ихъ генетическую и философскую связь между собою. Можно пожалѣть, что настоящее изданіе произведеній Лейбница не удалось снабдить подробными историческими и философскими комментаріями, но эту задачу редакторъ перевода отсрочилъ лишь на время. Не легкоъ былъ его трудъ при редактированіи точнаго и яснаго перевода трудныхъ, иногда испорченныхъ и крайне неудобныхъ (по своей отвлеченности) для передачи на нашъ мало выработанный философскій языкъ многочисленныхъ мѣстъ философскихъ сочиненій Лейбница и специальныхъ терминовъ его системы. Нельзя не пожелать,

чтобы настоящій трудъ г. Преображенскаго и его сотрудниковъ былъ сочувственно принятъ любителями философіи въ нашемъ отечествѣ и чтобы поскорѣе понадобилось второе его изданіе съ подобающими дополненіями и усовершенствованіями.

Г.

G. Stuart Fullerton.—On Sameness and Identity. Philadelphia, 1890 г. (156 стр.).

Это сочиненіе составляетъ первый выпускъ серіи философскихъ публикацій Пенсильванскаго университета, подъ руководствомъ проф. философіи Фуллертонна и проф. психологіи Каттеля (James Mc. Keen Cattell).

Авторъ изслѣдуетъ понятіе тождества, при чемъ преимущественно обращаетъ вниманіе на разныя употребленія слова «the same» (то-же самое) въ англійскомъ языкѣ. Онъ находитъ, что это слово употребляется въ семи различныхъ значеніяхъ, а именно:

1. Въ смыслѣ тождества каждаго элемента нашего сознанія съ самимъ собой.

2. Въ смыслѣ тождества мысли или чувствованія съ предыдущими воспроизведеніями той-же мысли или того-же чувствованія въ нашемъ сознаніи.

3. Какъ тождество предметовъ внѣшнихъ ощущеній, несмотря на разнообразіе ощущеній, произведенныхъ однимъ предметомъ. Если я смотрю на одно и то-же самое дерево при разныхъ разстояніяхъ, то я знаю, что это одно и то-же дерево, хотя оно производитъ при разныхъ обстоятельствахъ разныя впечатлѣнія.

4. (Мнимое) тождество предметовъ только похожихъ другъ на друга.

5. Тождество воспоминанія съ тѣмъ, что вспоминается.

6. Тождество предмета, наблюдаемаго разными личностями.

7. Тождество дѣйствительныхъ предметовъ съ представленіями объ нихъ.

Послѣ истолкованія словъ sameness и identity, Фуллертонъ даетъ историческій очеркъ, въ которомъ у разныхъ философовъ, отъ Гераклита до McCosh'a подыскиваетъ способы употребленія понятія тождества въ одномъ изъ семи вышеуказанныхъ значеній. Мнѣнія древнихъ философовъ онъ изучаетъ по англійскому переводу исторіи философіи Ибервега.

Авторъ кончаетъ свое сочиненіе справедливымъ требованіемъ,

чтобы въ метафизическихъ разсужденіяхъ обращалось болѣе вниманія на точность выраженій, чѣмъ это бываетъ обыкновенно.

В. Л—скій.

4. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ.

Ибервегъ - Гейнце. Исторія новой философіи въ сжатомъ очеркѣ. Перев. съ 7-го нѣм. изд. Я. Колубовскій. Въ приложеніи Очеркъ философіи у славянъ и два указателя. С.-Пб. 1890. Изд. Л. Ф. Пантелѣва (631 стр.). Цѣна 5 руб.

Появленіе въ нашей литературѣ хорошаго перевода «Исторіи новой философіи» Ибервега, да еще съ указаніемъ во всѣхъ перечняхъ литературы выдающихся русскихъ сочиненій и статей по исторіи новой философіи и съ присоединеніемъ основательнаго очерка по *исторіи русской философіи* въ нын. стол.,—такое крупное событіе въ исторіи нашей философской литературы, отъ котораго можно будетъ со временемъ вести начало новой эпохи въ исторіи философскаго образованія въ нашемъ отечествѣ.

Какъ извѣстно, труды Ибервега по исторіи древней, средне-вѣковой и новой философіи, постоянно дополняемые и исправляемые въ новыхъ изданіяхъ проф. Гейнце, являются и на Западѣ настольною книгой для всякаго серіозно-интересующагося философіей. По точности и сжатости изложенія философскихъ системъ, по мастерской группировкѣ отдѣльныхъ направленій и школъ въ логическомъ и хронологическомъ порядкѣ ихъ развитія, наконецъ по полнотѣ и аккуратности библиографическихъ перечней литературы, трудъ Ибервега—классическій, и подобныхъ ему не имѣется ни въ одной изъ западныхъ литературъ по исторіи философіи. Возможность для русскаго человѣка пользоваться энциклопедическимъ трудомъ Ибервега на отечественномъ языкѣ,—даже и при хорошемъ знакомствѣ съ новыми языками, которое, какъ извѣстно, встрѣчается нынѣ рѣдко,—представляетъ неогцѣнимыя удобства, особенно когда дѣло идетъ объ исторіи новой философіи, по которой у насъ кромѣ Куно-Фишера (первые томы перевода этой книги появились въ 60-хъ годахъ и давно вышли изъ продажи), да краткаго очерка Исторіи европейской

философіи Вебера (Кіевъ, 1882), ничего и не имѣется *). И притомъ переводъ исторіи новой философіи Ибервега не только имѣетъ огромное значеніе для специалистовъ и для лицъ, изучающихъ философію въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, но благодаря превосходно проведенной системѣ двоякаго шрифта можетъ содѣйствовать распространенію основательныхъ свѣдѣній о выдающихся явленіяхъ въ философіи послѣднихъ трехъ столѣтій и среди публики, интересующейся вопросами философіи. Специалисты знаютъ, до какого крайняго невѣжества доходятъ представленія о прошлыхъ судьбахъ философіи среди массы нашего образованнаго общества, философская мысль котораго питалась до сихъ поръ по преимуществу лишь поверхностными философскими фельетонами материалистовъ, позитивистовъ, Спенсеріанцевъ и Шопенгауэрианцевъ послѣднихъ десятилѣтій **). Все это теперь можетъ и должно измѣниться, ибо русскій образованный человѣкъ имѣетъ отнынѣ возможность обозрѣть всѣ сокровища новой европейской философіи въ систематическомъ, безпристрастномъ и весьма отчетливомъ изложеніи, а главное — найдетъ въ трудѣ Ибервега всѣ нужныя ему свѣдѣнія по литературѣ любой интересующей его философской системы или отрасли философскихъ наукъ.

Переводъ сдѣланъ г. Колубовскимъ весьма тщательно, правильно и литературно, а издана книга съ тою-же добросовѣстностью, нѣмецкою аккуратностью и необыкновенною любовью къ дѣлу, какія поражаютъ читателя въ изданіяхъ подлинника.

Очеркъ «философіи у русскихъ» (§ 52, стр. 529—591) представляетъ у насъ явленіе совершенно новое и по исполненію замѣчательно добросовѣстное, являющееся доказательствомъ необыкновеннаго трудолюбія и выдающихся философскихъ дарованій автора. Очерки ученій русскихъ философовъ сдѣланы большею частью весьма точно, ясно и связно. Авторъ очевидно обладаетъ способностью схватывать самую суть содержанія книги и воззрѣній того или другого мыслителя, отбрасывая второстепен-

*) Мы не считаемъ поверхностнаго и извращающаго смыслъ всѣхъ крупныхъ явленій въ исторіи философіи сочиненія Ж. Льюиса и устарѣвшихъ переводовъ Исторій философіи Бауэра и Швеглера.

**) Болѣе серіозные философскіе труды даже въ этой области мало разошлись среди публики (см. ниже письмо Влад. Соловьева о Лесевичѣ).

ное и несущественное. Перечни литературы сдѣланы для перваго раза весьма полно и отчетливо.

Можно однако упрекнуть г. Колубовскаго въ томъ, что по новизнѣ дѣла онъ не совсѣмъ справился съ двумя существенными задачами подобнаго труда. Во 1-хъ, логическая группировка учений должна совмѣщаться какъ можно полнѣе съ генетической, хронологической; во 2-хъ, въ изложеніи отдѣльныхъ учений должна быть строго соблюдаема перспектива важности и оригинальности возрѣній автора, выражающаяся—въ трудѣ, подобномъ Ибервеговскому,—и въ количествѣ строкъ или страницъ, удѣляемыхъ на изложеніе учений различныхъ писателей. Оба эти требованія отчасти нарушены авторомъ.

Давая преимущественно логическую группировку учений, онъ недостаточно выдерживаетъ ихъ генетическую связь и хронологическую послѣдовательность. Такъ, наприм., странно видѣть изложеніе учений духовныхъ философовъ, отчасти уже давно умершихъ, въ родѣ Сидонскаго, Голубинскаго и Юркевича, писавшихъ и дѣйствовавшихъ въ 30-хъ, 40-хъ, 50-хъ и отчасти 60-хъ годахъ *послѣ* изложенія самыхъ современныхъ философскихъ движеній, выражающихся въ трудахъ гг. Троицкаго, Струве, Соловьева, Козлова, Каринскаго, Грота, Лопатина, Астафьева и друг. Точно также не выдержанъ хронологическій порядокъ и въ изложеніи учений отдѣльныхъ философовъ каждой главной и второстепенной группы. Такъ наприм. метафизическія ученія Вл. С. Соловьева и А. А. Козлова, дѣятельность которыхъ началась съ начала 70-хъ годовъ, когда Н. Гротъ былъ еще студентомъ, излагаются послѣ философскихъ возрѣній послѣдняго. Да и переходъ Грота отъ позитивизма къ метафизикѣ совершился не безъ вліянія со стороны философской критики Козлова. Конечно, сразу разобраться въ генетической послѣдовательности и взаимной связи учений, большею частью еще современныхъ намъ, весьма трудно, но въ будущемъ автору очерка предстоитъ все-таки задача усовершенствовать свою систему изложенія, усложнивъ ее моментомъ генетическимъ.

Затѣмъ не выдержана вполне и перспектива важности въ изложеніи учений. Такимъ крупнымъ и оригинальнымъ философамъ-спеціалистамъ, какъ Н. Н. Страховъ и А. А. Козловъ, отведено лишь по полъ-страницѣ на cadaго и обозначены лишь самыя общія черты ихъ міросозерцаній, да и то далеко не всѣ, а такимъ

второстепеннымъ въ судьбахъ отечественной *философiи* мыслителямъ-неспециалистамъ, какъ гг. Карѣевъ, Данилевскій, Оболенскій и др. (мы этимъ нисколько не желаемъ умалить ихъ заслугъ на другихъ поприщахъ науки и общественной дѣятельности) отводится каждому почти по страницѣ (изъ 52, занимаемыхъ всѣмъ очеркомъ). Перспектива очевидно не выдержана. Непонятно также, почему авторъ, отводя надлежащее мѣсто публицистамъ-философамъ, въ родѣ гг. Михайловскаго и Оболенскаго, ни слова не говоритъ о М. Н. Катковѣ, напечатавшемъ ученую диссертацию по исторiи философи (Очерки древнѣйшаго періода греческой философи, Москва, 1853) и занимавшемъ одно время кафедру философи въ Московскомъ университетѣ.

Повторяемъ, что отмѣченные недостатки являются неизбѣжнымъ слѣдствіемъ новизны дѣла и легко могутъ быть исправлены въ слѣдующемъ изданiи труда, которое, мы не сомнѣваемся, понадобится черезъ нѣсколько лѣтъ, ибо книга *должна* найти себѣ широкое распространеніе среди русскаго общества. Не можетъ быть, чтобы средняго состоянія образованные русскіе люди, тратящіе въ мѣсяцъ десятки рублей на театры, концерты и др. благородныя, а иногда и неблагородныя увеселенія, не нашли въ своемъ бюджетѣ 5 руб. на приобрѣтеніе классическаго и капитальнаго настольнаго труда по исторiи всего европейскаго просвѣщенія послѣднихъ трехъ столѣтій. Широкое пониманіе собственныхъ ближайшихъ культурныхъ задачъ русскаго народа невозможно для тѣхъ образованныхъ людей, которые незнакомы съ руководящими идеями западно-европейскаго просвѣщенія прошлыхъ столѣтій, а именно исторію этихъ руководящихъ идей они и найдутъ въ правдивой *исторiи новой философи*.

Пожелаемъ г. Колубовскому, оказавшему переводомъ Ибервега такую капитальную услугу русской философи, чтобы онъ и впредь успѣшно трудился на избранномъ имъ поприщѣ и далъ намъ переводы и переработки другихъ частей труда Ибервега и др. подобныхъ классическихъ трудовъ. Желательно было-бы также видѣть переводъ очерка «Философи у русскихъ» въ новомъ готовящемся нѣмецкомъ изданiи исторiи новой философи Ибервега. Иностранцы пока не имѣютъ никакого понятія о нашихъ хотя-бы еще и не крупныхъ, но все-же болѣе или менѣе оригинальныхъ мыслителяхъ.

Б.

M. Massonius. Ueber Kant's transscendentale Aesthetik. Eine kritische Untersuchung zur Erlang. der philosoph. Doctorwürde d. Univers. Leipzig. Leipzig, 1890. XI+176 стр.

Задача автора—разсмотрѣть логическую состоятельность трансцендентальной эстетики Канта, независимо отъ вопроса, какъ она сложилась исторически. Съ этою цѣлью разбирается прежде всего кантовское дѣленіе сужденій на аналитическія и синтетическія. Это дѣленіе не выдерживаетъ критики, хотя идея его сама по себѣ очень удачна. Изъ опредѣленія аналитическаго сужденія аналитически должно вытекать, что оно опирается на законъ тождества, что оно всегда априорно; тѣмъ не менѣе, вопреки Канту, оно можетъ быть и опытнымъ сужденіемъ, и, наконецъ, оно не только разъясняетъ, но и значительно расширяетъ наше знаніе, по крайней мѣрѣ — съ практической точки зрѣнія. Подобнымъ-же образомъ изъ опредѣленія синтетическаго сужденія аналитически вытекаетъ, что синтетическое сужденіе можетъ быть достовѣрнымъ внѣ всякаго сомнѣнія только тогда, когда субъектомъ бываю я самъ, а предметомъ мое состояніе; такое сужденіе тоже можетъ быть и а-приорнымъ и а-постериорнымъ, но, въ противоположность аналитическому, за априорнымъ синтетическимъ сужденіемъ никогда нельзя признать аподиктического значенія; наконецъ, синтетическія сужденія не всегда расширяютъ наше познаніе. Кромѣ того, не слѣдуетъ забывать, что кантовское дѣленіе не исчерпываетъ всѣхъ сужденій: внѣ его остаются всѣ тождественныя сужденія и всѣ опредѣленія.

Математическія сужденія, утверждаетъ Кантъ, относятся къ числу синтетическихъ. Чтобы образовать сужденіе: «прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками», надо выйти за предѣлы понятія прямой линіи и прибавить къ нему воззрѣніе. Но что-же останется отъ понятія прямой линіи, если изъ него удалить воззрѣніе?—ничего, кромѣ пустого звука. Это потому, что понятіе прямой линіи уже содержитъ въ себѣ воззрѣніе. Значитъ, привносить воззрѣніе къ понятію прямой линіи не имѣетъ смысла. Итакъ, понятіе известной прямой, заключенной между двумя точками, содержитъ въ себѣ воззрѣніе величины, опредѣляемой этими точками, а потому для образованія сужденія нѣтъ надобности выходить за предѣлы понятія. Такимъ образомъ разбираемое сужденіе оказывается аналитическимъ. То-

же приходится сказать и обо всѣхъ математическихъ сужденіяхъ.

Центръ тяжести трансцендентальной эстетики Канта — въ доказательствѣ трансцендентальной идеальности пространства и времени. Не говоря уже о другихъ недочетахъ, тутъ у Канта является скрытый паралогизмъ (§ 9 «Пролегомень»): чтобы доказать трансцендентальную идеальность пространства и времени, надо втихомолку предположить трансцендентальную реальность закона причинности, а между тѣмъ трансцендентальная идеальность пространства и времени необходимо приводитъ къ идеальности закона причинности! Кантъ доказалъ только апіорность пространства и времени, но это, какъ совершенно справедливо подчеркнул Гренделенбургъ, ничуть не доказываетъ ихъ идеальности. Разсматривая понятіе пространства, Кантъ не различаетъ пространства, въ которомъ находятся всѣ внѣшнія вещи, отъ пространственности, являющейся только *признакомъ* внѣшнихъ вещей. Если у насъ есть чистое воззрѣніе пространства, и мы логически въ состояніи представлять очертанія его, независимо отъ всякаго опыта, то это еще не значитъ, что пространственные образы предметовъ опыта находятся въ душѣ въ качествѣ уже готовыхъ формъ для предстоящихъ безсвязныхъ ощущений: эти образы мы получаемъ, какъ и всѣ другія чувственные впечатлѣнія, извнѣ, такъ что пространственность внѣшнихъ вещей — опытный фактъ, независимый отъ чистаго воззрѣнія пространства. Болѣе того, еслибы пространственность внѣшнихъ вещей была не опытнымъ фактомъ, а чистымъ воззрѣніемъ, то отсюда еще не слѣдовало бы, что вещи въ себѣ не пространственны. Допустивъ даже, что и это доказано, все-таки изъ этого никакъ нельзя заключать къ трансцендентальной идеальности пространства, а только къ пустотѣ трансцендентнаго пространства. Такое-же разсужденіе приложимо и къ времени.

Косвеннымъ доказательствомъ трансцендентальной идеальности пространства и времени являются, по словамъ Канта, *антиноміи*, точнѣе говоря — первыя двѣ. Отсюда, повидимому, можно заключить, что предыдущія доказательства Кантъ считаетъ прямыми. На самомъ-же дѣлѣ и доказательства въ трансцендентальной эстетикѣ не что иное, какъ *reductio ad absurdum*, т.-е. это доказательства косвенныя. Знаменитыя антиноміи оказываются призракомъ, такъ какъ Кантъ не доказалъ ни тезиса, ни антитезиса

ихъ. Это надо сказать о первыхъ двухъ антиноміяхъ, ибо послѣднія не имѣютъ отношенія къ разсматриваемому вопросу. Но допустимъ, что и тезисъ, и антитезисъ состоятельны. Въ такомъ случаѣ косвенно вытекала-бы только безпространственность и безвременность міра, а вовсе не то, что трансцендентальная *реальность* пространства и времени невозможна.

Отношеніе Канта къ вещамъ въ себѣ крайне шатко. Нѣкоторые новоkantіанцы говорятъ: есть-ли вещь въ себѣ, или нѣтъ,— безразлично; для насъ все равно, какъ если-бы ея совсѣмъ не было. Такой послѣдовательности у Канта нѣтъ. Если сопоставить его взгляды, оставивъ въ сторонѣ нѣсколько мѣстъ, гдѣ онъ, повидимому, совершенно отрицаетъ существованіе вещей въ себѣ, то окажется, что Кантъ, вопреки своимъ предшественникамъ, съ *аподиктической* достовѣрностью утверждаетъ существованіе вещей въ себѣ, ихъ воздѣйствіе на нашу чувственность и ихъ безпространственность, а слѣдовательно и нематеріальность, ихъ безвременность, а слѣдовательно и неизмѣняемость. Если Кантъ не доказалъ трансцендентальной идеальности пространства и времени, т.-е. безпространственности и безвременности вещей въ себѣ, то не доказалъ-ли онъ существованія вещей въ себѣ и ихъ воздѣйствія на насъ? Какъ это ни странно, но Кантъ и не попытался доказать это. Скажутъ, что онъ опровергаетъ идеализмъ и этимъ доказываетъ, что вещи въ себѣ существуютъ. Да, Кантъ опровергаетъ «эмпирической» идеализмъ, т.-е., по его собственному опредѣленію, такой, который оспариваетъ дѣйствительность представленій. Ничего подобнаго не учили ни Декартъ, ни Беркли, да и ни одинъ человѣкъ въ здоровомъ умѣ. Такимъ образомъ Кантъ опровергаетъ совсѣмъ не то, что ему слѣдовало опровергнуть для доказательства существованія вещей въ себѣ.

Что-же такое пространство и время? Такой вопросъ не имѣетъ смысла. Чтобы отвѣтить на него, пришлось-бы указать родовое понятіе, подъ которое пространство и время подходятъ, какъ его виды. Такого понятія нѣтъ и быть не можетъ, такъ какъ пространство и время не только а-приорные, но и *приорные* элементы познанія, т.-е. такіе элементы, которые не поддаются дальнѣйшему объясненію. Всякое непосредственное познаніе опирается на нихъ. Не удивительно, если Кантъ приходитъ ко многимъ несообразностямъ, пытаясь отвѣтить на несообразный вопросъ, и нѣтъ никакого основанія выводить изъ этихъ несообразностей

трансцендентальную идеальность пространства и времени. Напротивъ, можно съ *аподиктическою* достовѣрностью, т. е. разъ навсегда доказать, что ни трансцендентальная реальность, ни трансцендентальная идеальность пространства и времени не доступны доказательству. Необходимо утверждать трансцендентальную реальность пространства и времени, другими словами—допустить, что возможны пространственныя вещи и измѣненіе ихъ независимо отъ нашей способности представленія. Можно сказать даже больше: трансцендентальная реальность пространства и времени очевидна, тогда какъ трансцендентальная идеальность ихъ не мыслима. Доказать то, что очевидно, невозможно, а потому слѣдуетъ только выяснить это совершенно новое положеніе. Авторъ не придаетъ особеннаго значенія заключительной части своего труда, и, дѣйствительно, это у него наиболѣе слабая часть. Сослаться на очевидность слишкомъ мало, такъ какъ такимъ приемомъ можно доказать все, что угодно. Необходимо анализъ очевидности. Правда, г. Массоніусъ набрасываетъ нѣсколько мыслей для такого анализа, но это только набросокъ.

Извѣстно, что Кантъ сравниваетъ себя съ Коперникомъ. Тутъ можно видѣть болѣе, чѣмъ простое сравненіе: здѣсь проскальзываетъ самоуниженіе Канта. Въ самомъ дѣлѣ, кто отважился-бы сказать, какъ это сдѣлалъ Кантъ въ предисловіи къ «Критикѣ чистаго разума», что въ его изслѣдованіяхъ нельзя допускать ни малѣйшей гипотезы? Это значитъ, что изъ головы Канта истина можетъ выйти во всеоружіи всѣхъ своихъ атрибутовъ. Слова Канта покажутся еще болѣе рискованными, если припомнить, что «Критика чистаго разума» написана сравнительно въ короткое время, такъ что едва-ли была возможность тщательно пригнать другъ къ другу всѣ ея части.

Я. К.

4. ЭТИКА.

Stanton Coit. Die ethische Bewegung in der Religion, Ph. D. vom Verfasser durchgesehene Uebersetzung von Georg von Gizycki. Leipzig 1890. (227 стр.).

Книга Coit'a представляетъ собой сборникъ статей довольно разнообразнаго содержанія. Сборникъ этотъ не былъ пѣликомъ напечатанъ по-англійски, а вышелъ прямо въ нѣмецкомъ переводѣ

профессора Гижицкаго, который связанъ съ авторомъ личными симпатіями. Книга Соит'а не лишена философскаго интереса; но главнымъ образомъ она любопытна потому, что авторъ является къ ней представителемъ цѣлаго этическаго общества, существующаго въ Лондонѣ. Фактъ существованія цѣлаго общества, стремящагося къ осуществленію цѣлей нравственности, представляетъ собой во всякомъ случаѣ немаловажное явленіе въ области этики. Къ сожалѣнію, въ краткомъ отчетѣ о книгѣ неудобно входить въ подробную характеристику задачъ и воззрѣній общества, а тѣмъ болѣе—дѣлать разборъ ихъ. Поэтому мы ограничимся здѣсь передачей основной тенденціи общества, какъ она выразилась у Соит'а въ его книгѣ.

Нравственныя убѣжденія Соит'а вытекаютъ не изъ теоретическихъ основаній, не изъ логическихъ требованій философской мысли: нѣтъ, они скорѣе являются результатомъ горячаго, отзывчиваго сердца и воли, жаждущей немедленнаго осуществленія нравственныхъ идеаловъ. «Дѣло, а не вѣра»—вотъ девизъ Соит'а и всего этическаго общества. Изъ этого девиза вытекаетъ все нравственное міросозерцаніе Соит'а: прежде всего дѣло,—помощь нуждающимся, искорененіе пороковъ и злоупотребленій, насажденіе справедливости на землѣ посредствомъ политическихъ, социальныхъ, педагогическихъ и національныхъ экономическихъ силъ. Пока ученые и философы вырабатываютъ этическія системы, пока религіозные люди предаются созерцанію своихъ идеаловъ, этическое общество хочетъ дѣйствовать, не дожидаясь какой-нибудь законченной системы нравственности: эту систему оно выработаетъ постепенно въ связи съ нравственною дѣятельностью и по мѣрѣ развитія различныхъ отраслей знанія. Преданность добру, строгое исполненіе обязанности, какъ-бы она ни была ничтожна,—вотъ, что пропагандируетъ общество и что старается провести въ жизнь.

Изъ указаннаго выше девиза общества вытекаетъ и отношеніе членовъ общества къ религіи. Они не отрицаютъ религіи, не отрицаютъ значенія религіозныхъ идей, но лишь требуютъ рѣшительнаго устраненія религіознаго элемента изъ области этики. Религія, на ихъ взглядъ, не только не помогаетъ нравственной дѣятельности, но еще тормозитъ ее, отвлекая человѣка отъ интересовъ дѣйствительности, раздѣляя людей на враждебные лагеря вслѣдствіе различія религіозныхъ убѣжденій и идеаловъ, вмѣсто

побужденій къ дѣятельности мы встрѣчаетъ съ ея стороны побужденія къ квіетизму; вмѣсто вѣры въ свои личныя силы, въ возможность инициативы, прогресса, нравственнаго и физическаго улучшенія, мы находимъ въ ней тяготѣніе къ фатализму. Религія, въ глазахъ этическаго общества, оказывается сплошь и рядомъ силой *антисоціальной*; поэтому общество стремится замѣнить ее «этической культурой».

Возможна-ли этика внѣ всякаго отношенія къ религіознымъ идеямъ, правъ-ли Coit, утверждая, что земная жизнь даетъ полное вознагражденіе, какого только можетъ пожелать себѣ добродѣтельный человѣкъ, правъ-ли онъ, доказывая, что между моральными притязаніями общества и моральными правами отдѣльной личности существуетъ полная гармонія, исключающая всякія противорѣчія,—все это вопросы, требующіе особаго обсужденія.

Книга Coit'a, помимо основной тенденціи, заключаетъ въ себѣ любопытныя частности: здѣсь, наприм., характеризуются этическія воззрѣнія Шекспира, трактуется о соціальныхъ задачахъ молодого поколѣнія, о воспитаніи дѣтей и проч. Все это изложено живымъ языкомъ, который нерѣдко получаетъ у Coit'a торжественный характеръ проповѣди.

Н. Тимковскій.

•

IV. З а м ѣ т к а.

Свое Слово (философско-литературный сборникъ) проф. А. А. Козлова. Кіевъ, 1890 г., № 3 (154 стр.).

На дняхъ полученъ нами третій выпускъ изданія проф. А. А. Козлова, «Свое слово», представляющій дальнѣйшее развитіе той оригинальной философской системы, первыя основанія которой излагались въ шести «Бесѣдахъ съ Петербургскимъ Сократомъ», помѣщенныхъ въ первыхъ двухъ выпускахъ «Своего слова» (1888 и 1889 гг.). Если первыя шесть Бесѣдъ въ каждомъ интересующемся философіею читателѣ возбудили болѣе или менѣе сочувственное, но во всякомъ случаѣ очень серьезное вниманіе къ намѣчиваемому въ нихъ еще неясно, только общими чертами міровоззрѣнію,—то въ четырехъ бесѣдахъ послѣдняго выпуска очертанія этого міровоззрѣнія получаютъ уже почти полную опредѣленность, картина цѣлаго пріобрѣтаетъ живую полноту и законченность. Вмѣстѣ съ тѣмъ возрастаетъ, конечно, и интересъ къ этому оригинальному цѣлому, которое по своей глубинѣ, стройности, продуманности и силѣ выраженія напоминаетъ созданія философской мысли лучшей поры ея развитія. Въ виду этого-то интереса мы и спѣшимъ познакомить нашихъ читателей съ сущностью содержанія третьяго выпуска «Своего слова», несмотря на его слишкомъ еще недавнее, для достаточно-обстоятельной критики, появленіе на свѣтъ. Случай къ такой обстоятельной критикѣ несомнѣнно не заставитъ себя ждать,—слишкомъ жизнен-

ные вопросы и слишком живо и глубоко затронуты «Своимъ словомъ», для того, чтобы интересъ къ нему могъ скоро охладѣть,—теперь-же ограничимся лишь краткимъ сообщеніемъ. Для полной ясности его необходимо, однако, напомнить ходъ мысли автора «Бесѣдъ съ Сократомъ» въ шести «Бесѣдахъ» первыхъ двухъ выпусковъ (рецензіи на нихъ я помѣстилъ въ «Моск. Вѣд.» 7-го октября 1888 г. и въ январской книжкѣ «Русскаго Обозрѣнія» 1890 г.).

Въ первыхъ трехъ «Бесѣдахъ» А. А. Козловъ доказываетъ, въ противность скептицизму, феноменизму, позитивизму и сенсуализму, что мысль, дающая себѣ отчетъ въ томъ, что она дѣлаетъ, *не можетъ обойтись безъ метафизики*, безъ понятій истинно-сущаго, бытія, субстанціи, и—въ противность всякому явному и скрытому матеріализму,—что метафизическое начало *не можетъ быть матеріальнымъ*, но субстанція должна быть нечувственна, духовна. Съ этой точки зрѣнія и тѣло, и весь матеріальный міръ представляются только *значками*, подъ которыми скрывается дѣятельность духовныхъ субстанцій, а также связь и отношеніе ихъ другъ къ другу. Поэтому здѣсь «мертвой, безжизненной, безчувственной и бессмысленной природы совсѣмъ нѣтъ, но и ничтожнѣйшее, если только оно дѣйствительно причастно бытію, все-таки родственно съ самымъ высочайшимъ, хотя и безконечно разнится отъ него въ степени». Это—міровоззрѣніе *панпсихизма*. Въ слѣдующихъ трехъ «Бесѣдахъ» второго выпуска авторъ устанавливаетъ важнѣйшее въ философіи понятіе бытія, истинно-сущаго. Элементы понятія бытія даны въ *непосредственномъ сознаниі*. «Мы имѣемъ *непосредственное и первоначальное сознание* (ясная идея Декарта) о собственной субстанціи (я), о ея различныхъ дѣятельностяхъ и содержаніи этихъ дѣятельностей. Приводя посредствомъ дѣятельности мышленія это сознание въ отношеніе и единство, мы мыслимъ *необходимость этого отношенія въ понятіи бытія*, которое и выражаетъ сознание, что *я безъ дѣятельности и содержанія немислимо и есть ничто, дѣятельности безъ содержанія и безъ ихъ единства въ я немислимы и суть ничто, содержаніе безъ дѣятельностей, которыхъ оно есть объектъ немислимо и есть ничто*». Такимъ образомъ бытіе есть понятіе, содержаніе котораго состоитъ въ знаніи о нашей субстанціи, ея дѣятельностяхъ и содержаніи этихъ дѣятельностей въ ихъ единствѣ и отношеніи другъ къ другу» (вып. 2-й, стр. 90 и 53).

Въ настоящемъ, третьемъ выпускѣ, А. А. Козловъ особенно подчеркиваетъ необходимость этого *отношенія* между элементами бытія (я, дѣятельность и содержаніе) для ихъ собственной реальности и предохраняетъ отъ отождествленія бытія какъ съ одною субстанціей, я (72—73), такъ и съ одною дѣятельностью (74) *). Реальны эти три элемента только во взаимномъ отношеніи.

Какъ-же относится это истинно-сущее, бытіе, состоящее въ единствѣ и взаимоотношеніи трехъ непосредственно-сознаваемыхъ элементовъ (я, дѣятельность и содержаніе) къ тому міру *явленій во времени и пространствѣ*, который и для наивнаго реализма и для феноменализма и для матеріализма представляется единственною и несомнѣнною *дѣйствительностью*? Эта феноменальная дѣйствительность дана и понимается только во времени и пространствѣ. Должно-ли и метафизическое истинно-сущее мыслиться нами во времени и пространствѣ? Иначе: имѣютъ-ли время и пространство дѣйствительность въ мірѣ истинно-сушаго, имѣютъ-ли они реальность, метафизическое значеніе? Отвѣтъ на вопросъ о реальности времени и связанный съ нимъ вопросъ о значеніи причинности и дають четыре «Бесѣды съ Петербургскимъ Сократомъ», составляющія существенное содержаніе третьяго выпуска «Своего слова». Отвѣтъ этотъ отрицателенъ: время не реально; оно только—идея; *истинно-сущее*,—и субстанція, и дѣятельность и содержаніе,—*внѣ времени*.

Что такое, въ самомъ дѣлѣ, время и можно-ли ему приписывать реальность? Вѣдь «еслибы настоящее никогда не переходило изъ будущаго въ прошедшее, тогда оно было-бы не временемъ, а вѣчностью. Но, спрашивается, въ чемъ-же заключается и какъ мы можемъ приписывать дѣйствительную сущность настоя-

*) Въ этомъ пунктѣ *главное* мое разногласіе съ А. А. Козловымъ, которое я и высказалъ въ помянутыхъ выше рецензіяхъ. Признавая необходимость метафизическаго начала, я признаю, что оно дается только въ *непосредственномъ* знаніи. Таковымъ-же я могу считать только самое сознаніе, знаніе *о себѣ сознающей дѣятельности*, какъ именно о *дѣятельности*, а не субстратѣ ея (субстанція А. А. Козлова,) и результатѣ, т.-е. содержаніи (объектѣ). Поэтому и истинно-сущимъ для меня является знающая о себѣ дѣятельность (сознаніе), *единство* которой—именно въ ея отнесеніи къ себѣ, знаніи *о себѣ*—независимо отъ какого-либо внѣ этой непосредственно-сознаваемой дѣятельности субстрата или объекта ея. Этого рода единство, по нашему мнѣнію достаточно отвѣчаетъ на замѣчанія А. А. Козлова на стр. 74-й 3-го вып.

шему, если основаніе его, т.-е. прошедшее, есть небытіе, да и вообще оно стремится къ небытію?» (переходя въ прошедшее). Съ этихъ вопросовъ начинается А. А. Козловъ, примыкая къ Бл. Августину, одному изъ величайшихъ отцовъ церкви и глубочайшихъ мыслителей. Бл. Августинъ выходитъ изъ затрудненія, признавъ, что прошедшее и будущее существуютъ *какъ настоящее въ нашей душѣ*. «О прошедшемъ говоримъ мы на основаніи образовъ, оставшихся въ душѣ въ видѣ слѣдовъ чувственнаго воспріятія и представляемыхъ памятью, а будущее предсказывается на основаніи образовъ, представляющихся намъ, какъ возможность, также въ настоящемъ» (11). «Собственно не существуетъ трехъ временъ и съ точностью можно говорить объ одномъ настоящемъ... Не будущее время длинно, но длинно будущее въ его ожиданіи (въ настоящемъ); равнымъ образомъ не прошедшее время, котораго нѣтъ уже, длинно, но длинно прошедшее по воспоминаніямъ о немъ» (12) (въ настоящемъ-же). Такимъ образомъ и прошедшее и будущее—только *представленія души въ настоящемъ*,—только настоящее ея *есть*. Но можно-ли о немъ сказать, что оно есть, если оно—только *переходъ* изъ прошедшаго въ будущее, только *моментъ* въ безконечномъ, непрерывномъ и равномерномъ теченіи, если въ теченіи этомъ, въ *отрицаніи* настоящаго, и самое существо времени?

Бл. Августинъ останавливается на признаніи, что въ виду сказаннаго время не можетъ быть само по себѣ реальнымъ и что истинно-сущее, Богъ, *вне времени*, но, творить, полагаетъ, время какъ и всё сотворенное полагаетъ во времени. А. А. Козловъ идетъ *дальше*. Реальность, равная реальности всего сотвореннаго, представляется ему для времени чрезмѣрною по его свойствамъ. Для него время есть *только идея*, т.-е. нѣчто, о чемъ онъ заявляетъ: «я-же думаю, что идеи сами по себѣ вовсе не существуютъ, и что онѣ суть только акты мыслящей дѣятельности мыслящихъ существъ» (вып. III с. 148). Время для него есть *только—мысль* и притомъ—мысль необходимая для мыслящаго существа только въ извѣстномъ фазисѣ его развитія, для распорядка своихъ знаній, — мысль, безъ которой оно обходится и на *низшей* ступени этого развитія (животная, дѣти) и на *высшей* (божественное знаніе вне времени).

«Время», говоритъ онъ, «полагается актомъ представленія и мышленія человѣческой субстанции» (16). «Истинный міръ, или міръ

субстанцій не зависитъ отъ времени; онъ безвремененъ по своей сущности, потому что время помимо акта мысли или представленія субстанцій не имѣетъ смысла и полагается только ими (17). Признаки времени: *безконечность*, *безконечная длительность*, *непрерывность* и *равномѣрное теченіе*, таковы, что могутъ принадлежать не дѣйствительному *самому по себѣ* времени, и не времени отвлеченному отъ вещей вѣшняго опыта или отъ нашихъ внутреннихъ состояній, а лишь—отъ актовъ *нашей умственной дѣятельности*» (45). Ею свойства—суть ея свойства: такъ наприм. *безконечность* времени есть только выраженіе нашей готовности и способности подчинить *всякое* наше представленіе временному порядку (52—53). Первая ячейка идеи времени происходитъ отъ сравненія содержанія воспоминанія съ содержаніемъ наличнаго представленія при отнесеніи этихъ обоихъ содержаній къ одному и тому-же *я* и при признаніи ихъ одинаково реальными или данными въ нашей дѣйствительной дѣятельности (46). Такимъ образомъ время, въ его первой «субъективной стадіи развитія, есть форма, въ которой наше *я* понимаетъ, распредѣляетъ и соединяетъ въ своемъ субстанціалномъ единствѣ свои собственные акты воспоминанія, наличнаго ощущенія и ожиданія (49): Затѣмъ оно становится формою для распредѣленія во временной перспективѣ *объектовъ*, т.-е. содержанія нашихъ дѣятельностей созерцанія, мышленія и представленія въ ихъ абстрактномъ видѣ, или оторванности отъ дѣятельностей. Само по себѣ это *оторванное содержаніе представленій или понятій вполнѣ безременно*, подобно самому представляющему субъекту (49). Время, такимъ образомъ, есть *идея* и, подобно другимъ идеямъ, безременно, т.-е. не имѣетъ никакой продолжительности (51). Не имѣютъ продолжительности и моменты: прежде, теперь, потомъ; но ихъ *порядокъ* допускаетъ приложенія къ нему *количества*, образованіе идеи *промежутковъ*. Но все это—только мысль, а не реальность. «Какъ міръ со всѣми субстанціями, изъ которыхъ онъ состоитъ, такъ и ихъ реальныя дѣятельности сами по себѣ безвременны» (52).

Безвременность *содержанія* этихъ дѣятельностей (объектовъ ихъ и продуктовъ, мыслимаго и представляемаго) совершенно очевидна. «Возьмите», говоритъ нашъ авторъ, «какой-либо одинъ часъ изъ вашей жизни и вдумайтесь въ его содержаніе, и вы увидите, что временныя промежутки, отдѣляющіе другъ отъ друга элементы этого содержанія,—промежутки въ нѣсколько минутъ,

въ одну минуту или нѣсколько секундъ,—ничего въ сущности не привносятъ къ этому содержанію въ его реальномъ значеніи. Такимъ образомъ мы можемъ мысленно уменьшать эти пустые промежутки безъ всякаго ушерба для этого содержанія (99). Полнота содержанія ничего не утратитъ, если ее всю собрать въ одинъ нераздѣльный, внѣвременный моментъ. Отъ того между отдѣльными частями содержанія не утратится и ихъ отношеніе *какъ причинъ и слѣдствій*, логическая и реальная связь ихъ и подчиненность». «Для истинной философіи», говоритъ А. А. Козловъ, «которая не можетъ ни время, ни пространство, ни движеніе считать реальными, *связь и отношеніе причины и дѣйствія* должны быть понимаемы *безвременными*. Прежде всего должно замѣтить, что для истинной философіи причина и дѣйствіе всегда *соотносительны*. Всякая причина есть не просто причина, а *причина* того или другого *эфекта*. Значитъ причина и дѣйствіе всегда даны разомъ, и причина не можетъ быть ни долгое, ни короткое, вообще никакое время безъ своего дѣйствія и, такъ сказать *ожидать* его появленія, точно также какъ никто не можетъ назваться отцомъ, не имѣя дѣтей *). Готова причина, готово и дѣйствіе; гдѣ еще нѣтъ дѣйствія, тамъ значитъ чего-либо не достаетъ, чтобы причина была причиною дѣйствія. Если мы возьмемъ въ соображеніе цѣлый міръ и если отъ каждаго даннаго дѣйствія мысленно будемъ восходить, черезъ рядъ послѣдовательныхъ причинъ, къ самымъ первымъ причинамъ, то въ каждомъ причинномъ рядѣ всѣ событія, относительно другъ друга играющія роль причинъ и дѣйствій, должны быть понимаемы какъ связанныя безременно. Отсюда выходитъ: во первыхъ, что въ цѣломъ мірѣ нѣтъ *ни начала, ни конца*, подобно тому какъ въ кругѣ всякая точка можетъ быть взята за начало; во вторыхъ, что всѣ члены этой круговой линіи взаимно обуславливаютъ другъ друга, а потому члены, которые мы называемъ послѣдующими, точно также обуславливаютъ предыдущіе, какъ предыдущіе обуславливаютъ послѣдующіе, или, говоря въ терминахъ времени, *прошедшее и настоящее* точно такъ-же *обуславливаются будущимъ*, какъ будущее обу-

*) Напомнимъ совершенно подобное разсужденіе у Шиффа, выводящаго изъ него *матеріальность* всего совершающагося во времени, а слѣд. и психическихъ процессовъ. На этомъ выводѣ основана и вся общая психофизиологія А. А. Герцена.

словливается прошедшимъ и настоящимъ; въ третьихъ, что причинное разсмотрѣніе явленій и событій, господствующее въ частныхъ наукахъ, главнымъ образомъ въ естествоѣдѣніи, и въ философіи, самымъ разумнымъ и законнымъ образомъ обращается въ *телеологическое* разсмотрѣніе съ точки зрѣнія цѣли. Отсюда мы можемъ сдѣлать еще одно заключеніе, что для того безконечнаго сознанія, которое безвременно обнимаетъ всѣ времена: прошедшее, настоящее и будущее, точно также предстоятъ осуществленными и всѣ причины и всѣ цѣли всего сушаго. Но мы, при нашемъ *ограниченномъ* сознаніи, обусловленные нашимъ *мѣстомъ* во всеобщей міровой связи существъ, а потому необходимо подлежащіе перспективамъ времени, пространства, движенія и проч., должны постепенно съ тяжкимъ трудомъ и понемногу угадывать причины и цѣли всего міра, а также и составляющихъ его субстанцій, включая нашу собственную» (101—102).

Такимъ образомъ только *ограниченность* наша, обусловленная нашимъ *мѣстомъ* во всеобщей связи существъ, вынуждаетъ насъ къ образованію *понятія* времени и къ пониманію міра только во времени; для существа-же неограниченнаго—этой нашей *мысли*, о времени, не нужно. Для него нѣтъ ни теперь, ни позже, ни прежде, но весь міръ, со всѣми его событіями, данъ въ одномъ *внѣвременномъ* созерцаніи, какъ *вмѣстѣ* съ фигурою круга даны всѣ его свойства и всѣ изъ нихъ вытекающія теоремы. Самъ по себѣ, независимо отъ ограниченности нашей мысли, то-есть какъ онъ *дѣйствительно есть*, міръ и все въ немъ совершающееся — безвременны. Связь и отношеніе причины и дѣйствія безвременны, процессъ развитія также безвремененъ и одни и тѣ-же событія могутъ быть понимаемы и какъ временные моменты, и какъ фазисы развитія (87). Отъ безвременности развитіе ничего не теряетъ. Всѣ фазы и ступени его могутъ быть даны разомъ, но это нисколько не мѣшаетъ имъ отличаться другъ отъ друга какъ ступенямъ развитія (102). И Гегелевскій эволюціонизмъ, и Лейбницево ученіе о мірѣ, всѣ частицы котораго между собою развѣ навсегда гармонично связаны,—образцы такого пониманія безвременнаго развитія. Съ другой стороны, понятіе желѣзной, неизмѣнной *судьбы* есть не что иное какъ неясное сознаніе о томъ, что міръ, со всѣмъ его реальнымъ содержаніемъ, есть безвременно и неизмѣнно-готовое цѣлое» (93). Время, такимъ образомъ, есть только *мысль*, понятіе, къ истинно-сущему неприменимое и

его не опредѣляющее. И субстанціи, и дѣятельности, и содержаніе (объекты) ихъ безвременны: истинный міръ, во всѣхъ подробностяхъ его, есть «безременно и неизмѣнно готовое цѣлое».

Въ оцѣнкѣ изложеннаго хода мысли, выраженной чрезвычайно талантливо, живо, глубокомысленно и съ огромнымъ знаніемъ дѣла, не будемъ останавливаться на *послѣдствіяхъ* принятія этой мысли, на ея *низбѣжныхъ выводахъ*. Укажемъ только на два такіа послѣдствія: во первыхъ, признаніе, вмѣстѣ съ перенесеніемъ нашего міра съ его исторіей, во *всѣхъ подробностяхъ*, въ сферу *безвременнаго, истинно-сущаго*, всякой дѣйствительности этого нашего міра за *разумность*, какъ у Гегеля; вовторыхъ,—неизбѣжный въ «мірѣ, какъ безременно и неизмѣнно-готовомъ цѣломъ», детерминизмъ» какъ у Лейбница. Гораздо важнѣе, съ точки зрѣнія критики, представляются намъ двѣ погрѣшности въ самомъ *обоснованіи* этой мысли, побуждающія насъ остановиться въ вопросѣ о времени на томъ пунктѣ, на которомъ остановился Бл. Августинъ, отвергая дальнѣйшіе шаги, сдѣланные А. А. Козловымъ.

Время не есть *само по себѣ*, независимо о дѣятельности *мыслящей* субстанціи, отъ ея акта. Безконечность, дѣлимость, непрерывность теченія времени—всѣ эти его признаки взяты именно отъ свойствъ акта полагающей время мысли, мыслящей субстанціи. Все это намъ представляется несомнѣннымъ. Но значитъ ли это, что *полагаемое* реальнымъ актомъ реальной мыслящей субстанціи время есть только *идея*, *мысль* этой мыслящей субстанціи, не имѣющая, разъ она положена, реальности для самаго реального акта? Пусть время только «*полагается* актомъ представленія и мышленія человѣческой субстанціи» (16). Но *какъ* оно полагается: какъ *мысль* только, или какъ реальная *раздѣльность* моментовъ этого акта, какъ его *до* и *по*, реальное значеніе раздѣльности которыхъ нисколько не измѣнится отъ *тѣрки*, которою мы измѣряемъ величину промежутковъ, разстояній между ними,—столѣтіями или секундами,—какъ прекрасно показалъ нашъ знаменитый акад. Бэръ?

Г. Козловъ утверждаетъ, что *реальный актъ* реальной мыслящей субстанціи полагаетъ время только какъ *мысль*, идею, за которой онъ не признаетъ существованія внѣ знанія, мышленія; яже думаю, что полагая время, реальный актъ реальной мыслящей дѣятельности имъ *самъ опредѣляется*, полагаетъ его *реально*, а

не только въ мысли, *идеально*. Что мышленіе есть дѣйствительность, реальная дѣятельность—это конечно признаеть г. Козловъ (наприм. стр. 130). Но возможна-ли дѣятельность, которая, полагая время, полагала-бы его только какъ свою мысль, а не опредѣляла себя имъ, т. е. реально? Нѣтъ, невозможно, ибо *нѣтъ дѣятельности* тамъ, гдѣ ничего не *полагается*, но все уже «безвременно и всецѣло готово». Всякая-же нѣчто полагающая дѣятельность *даеть* дѣйствительность тому, что ея еще не имѣло, что еще *не было* положено. Этимъ необходимо полагается распадение моментовъ *до* и *по*, какъ столь-же реальныхъ въ своей раздѣльности и послѣдовательности (*величина* промежутка несущественна), какъ и сама полагающая нѣчто дѣятельность. Въ этомъ порядкѣ *до* и *по*, внѣ котораго нѣтъ и полагающаго что-либо акта, и котораго измѣнить нельзя, не измѣнивъ и самого реального акта, и состоитъ существо времени, а не въ зависящей отъ единицы измѣненія, величинѣ промежутка между моментами. Если *нѣтъ* реального акта внѣ этого полагаемаго имъ-же реального *порядка* своего, то порядокъ этотъ—время—есть не мысль только, но реальность; хотя конечно *мысль объ этомъ порядкѣ*, мысль о *времени* (наприм. измѣреніе его тѣмъ или другимъ масштабомъ), какъ и всякое содержаніе мысли, и идеальна, и безвременна. Этотъ вопросъ о реальности (хотя-бы и *положенной*, а не изначальной, какъ у Бл. Августина) или идеальности времени, — чрезвычайно важный вообще, пріобрѣтаетъ специальную важность въ томъ спорѣ, который открытъ между А. А. Козловымъ и мною, спорѣ о томъ, есть-ли «истинно-сущее» чистое сознание, *въдомаъ себѣ дѣятельность* (какъ утверждаю я), «или неизмѣнная субстанція, дѣятельность ея и объектъ (акциденція)», какъ утверждаетъ А. А. Козловъ. Съ особеннымъ удовольствіемъ, поэтому, воспользуюсь случаемъ возобновить настоящій вопросъ по новому поводу.

Другое затрудненіе для признанія ученія А. А. Козлова о времени, какъ только *понятіи*, необходимомъ для мыслящей дѣятельности на извѣстной ступени ея развитія, по *ограниченности* нашей субстанціи и ея *мѣсту* во всеобщей связи субстанцій,—состоитъ въ томъ, что не видно еще, какъ въ его міровоззрѣніи объясняются и эта «ограниченность» субстанцій и это ихъ «мѣсто» во всеобщей связи,—иными словами, какъ у него понимается и оправдывается самая *множественность* субстанцій? Какъ возможна у него множественность внѣ времени и пространства? Въ чемъ

онъ видитъ principium individuationis?—Отвѣта на эти вопросы должно ожидать въ слѣдующемъ выпускѣ «Своего Слова», гдѣ будетъ рѣчь о пространствѣ, движеніи, взаимодействіи субстанцій и т. п.

Въ заключеніе не могу не выразить сожалѣнія, что ограниченность мѣста и особенно времени, которымъ я располагаю, спѣша сообщить философскимъ читателямъ о новомъ выпускѣ «Своего Слова» къ сроку выхода книжки «Вопросовъ философіи и психологіи», лишаетъ меня возможности здѣсь-же остановиться на нѣкоторыхъ частяхъ разбираемаго сочиненія, заслуживающихъ особеннаго вниманія или по своимъ достоинствамъ (понятіе причинности, взглядъ на религію вообще и римскій католицизмъ), или по серіознымъ поводамъ къ серіозной критикѣ (понятіе автора объ этикѣ). Надѣюсь, что поводы поговорить о томъ и другомъ представятся мнѣ очень скоро, тѣмъ болѣе что я самъ буду выискивать ихъ, такъ какъ и читать произведенія такого мыслителя, какъ А. А. Козловъ, и обсуждать ихъ—для всякаго любящаго, подобно мнѣ, философію—составляетъ несомнѣнно истинное наслажденіе.

П. Астафьевъ.

V. Письмо къ редактору.

О заслугѣ В. В. Лесевича для философскаго образованія въ Россіи.

Любезный другъ Николай Яковлевичъ!

Широкая программа, принятая вами для журнала «Вопросы философіи и психологіи»,—программа, не исключаящая никакихъ взглядовъ и направленій мысли, безъ сомнѣнія, есть единственно возможная при существующихъ условіяхъ. Я не знаю, желательно, или нѣтъ разводитъ финиковыя пальмы на берегахъ рѣки Печоры, но знаю, что это невозможно. Столь-же невозможно коллективное философское изданіе въ строго-опредѣленномъ и исключительномъ направленіи тамъ, гдѣ философское образованіе находится еще на стадіи «туманныхъ пятенъ» и гдѣ каждый мыслитель есть единственный послѣдователь своего направленія и единственный представитель своей школы. Со свойственнымъ Вамъ альтруизмомъ Вы не пожелали быть единственнымъ сотрудникомъ вашего журнала и, не имѣя возможности сдѣлать изъ него органъ несуществующей школы, Вы должны были сообщить ему характеръ періодическаго «изборника» философскихъ статей безъ различія взглядовъ и направленій. Принимая такимъ образомъ на себя обязанности широкаго гостепріимства, Вы не могли, конечно, избѣжать и нѣкоторыхъ неудобствъ. Пришлось, между прочимъ, давать мѣсто преувеличеннымъ оцѣнкамъ нѣкоторыхъ заслугъ и

трактатамъ о такихъ явленіяхъ умственной жизни, внутреннее значеніе которыхъ незначительно. Если такого недостатка нельзя избѣжать, то слѣдуетъ его уравнивать, не оставляя безъ вниманія заслугъ дѣйствительныхъ, хотя и скромныхъ, особенно если онѣ не были оцѣнены по достоинству. Въ слѣдующій разъ я намѣренъ воздать должное замѣчательнымъ философскимъ трудамъ высокопреосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго. А теперь позвольте напомнить вамъ о несомнѣнной услугѣ, которую оказалъ философскому образованію въ Россіи нашъ общій съ Вами литературный противникъ В. В. Лесевичъ.

Чтобы оцѣнить эту услугу, намъ нужно вернуться довольно далеко назадъ, къ тому времени, которое непосредственно знакомо намъ лишь по смутнымъ гимназическимъ воспоминаніямъ. Я называю это время эпохою смѣны двухъ катехизисовъ. Обязательный авторитетъ митрополита Филарета былъ внезапно замѣненъ стрѣль-же обязательнымъ авторитетомъ Людвигъ Бюхнера. Какъ уже давно было замѣчено умными людьми*), эта смѣна произошла безо всякой внутренней борьбы. Но я не знаю, почему видятъ здѣсь что-то прискорбное. Если авторитетъ пространнаго катехизиса принимался на вѣру, безъ разсужденія, то въ чемъ-же могла состоять внутренняя борьба изъ-за него? Первый шагъ на пути разсужденія уже заключалъ въ себѣ отрицаніе прежняго безусловнаго авторитета, именно потому, что онъ выдавался за безусловный, не взирая на его весьма условную, ultra-условную форму. Я помню, что впервые поколебался въ вѣрѣ, когда увидалъ популярную книжку по геологіи или палеонтологіи, въ которой были между прочимъ раскрашенные рисунки разныхъ допотопныхъ чудовищъ. Сначала я думалъ, что это сказка, но когда удостоверялся изъ текста книжки и изъ объясненій старшихъ, что всѣ эти мегатеріи и плезиозавры дѣйствительно существовали нѣкогда и потомъ исчезли, то моему ребяческому уму пришлось сдѣлать роковой выборъ между допотопнымъ катехизисомъ и допотопными звѣрями. Очевидно выборъ былъ уже ранѣе рѣшенъ тѣмъ простымъ обстоятельствомъ, что катехизисъ, хотя-бы и допотопный, есть дѣло рукъ человѣческихъ, тогда какъ

*) Наприм. Ю. Э. Самаринымъ въ его предисловіи къ соч. Хомякова и въ письмахъ о матеріализмѣ.

мегатеріи и плезіозавры и безъ человѣка существовали. Думаю, что этого простого разсужденія для большинства тогдашнихъ передовыхъ людей было вполне достаточно, чтобы разомъ перейти отъ одного міросозерцанія къ другому, которое уже и принималось затѣмъ en bloc, благо какъ разъ въ время явилась и книжка съ готовыми на все отвѣтами—«Kraft und Stoff» Бюхнера. А чтобы понять, что бытіе плезіозавровъ нисколько не противорѣчитъ истинному богопочитанію,—для этого нуженъ былъ сравнительно сложный и тонкій процессъ мысли; но откуда-же ему было взяться? Вѣдь даже скудныя философскія каѳедры нашихъ университетовъ были передъ тѣмъ упразднены.

Итакъ, умственное движеніе не могло сразу пойти правильнымъ ходомъ, и первый опытъ независимаго мышленія какъ малолѣтнихъ гимназистовъ, такъ и взрослыхъ людей того-же умственнаго уровня долженъ былъ разрѣшиться замѣной православнаго катехизиса матеріалистическимъ. Нынѣ не мало людей, разсуждающихъ такимъ образомъ: поколику старый катехизисъ содержалъ въ себѣ истинное вѣроученіе, а новый, напротивъ того, состоитъ изъ заблужденій, то и замѣна перваго послѣднимъ была великимъ злодѣяніемъ и бѣдствіемъ, какъ-бы нѣкимъ грѣхопаденіемъ русской интеллигенціи. Разсужденіе это поражаетъ своею простотою, именно тою простотою, которая по пословицѣ хуже воровства. Какъ-же не стыдно забывать, что исповѣданіе стараго катехизиса очень часто облекалось въ формы ни съ чѣмъ несообразныя и даже безчеловѣчныя, тогда какъ «новая вѣра» при всѣхъ своихъ заблужденіяхъ связывалась (по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ) съ порывами челоуѣколюбія! Отвлеченно говоря, тутъ не было, конечно, никакой логики. Изъ того, что «Богъ, есть духъ вѣчный, вездѣсушій, всевѣдушій, всеблагій» никакъ не слѣдуетъ, что челюсти нашихъ ближнихъ должны быть сокрушаемы. Подобнымъ образомъ, когда приверженецъ новаго катехизиса выступалъ съ такого рода заявленіемъ: «нѣтъ ничего кромѣ матеріи и силы; борьба за существованіе произвела сначала птеродактилей, а потомъ плѣшивую обезьяну, изъ которой выродились и люди: итакъ, всякій да полагаетъ душу свою за други своя», то насчетъ строгой правильности этого послѣдняго вывода также могли возникать справедливыя сомнѣнія. Конечно не нужно ничего преувеличивать: съ одной стороны осатанѣлость, уживавшаяся съ высшими истинами, далеко не всегда доходила до

безконечности, а съ другой стороны стремленіе полагать душу свою во имя птеродактиля весьма часто ограничивалось однимъ пустословіемъ. Тѣмъ не менѣе въ общемъ намъ казалось, что преданность старымъ началамъ выражается по преимуществу въ дѣйствіяхъ сокрушительныхъ, тогда какъ напротивъ новый культъ плѣшивой обезьяны смягчаетъ сердца и утробы.

Перехожу къ собственному предмету настоящаго письма. Если новый ложный катехизисъ имѣлъ передъ старымъ истиннымъ указанное нравственное преимущество, то въ теоретическомъ отношеніи никакого успѣха не было сдѣлано, все оставалось по-прежнему. Сердца пламенѣли новою вѣрою, но умы не работали, ибо на всѣ вопросы были уже готовые и безусловные отвѣты: *s'était à prendre ou à laisser*. Пока оставалась въ силѣ эта безусловность материалистической догмы, ни о какомъ умственномъ прогрессѣ не могло быть рѣчи. Новая вѣра начинала уже превращаться въ обязательное правовѣріе, теряя свои прежнія гуманныя черты. Явилась нетерпимость, преслѣдованія. Покойный Юркевичъ, мыслитель съ большими достоинствами, былъ подвергнутъ анаемѣ и лишенъ добраго имени единственно за свое философское отрицаніе материализма. Изъ такого плачевнаго состоянія передовая часть русскаго общества могла выйти только тогда, когда авторитетъ Бюхнера былъ замѣненъ авторитетомъ Огюста Конта. Сначала это былъ только третій катехизисъ на мѣсто второго, но въ самой сущности этого новѣйшаго катехизиса было нѣчто такое, что совершенно измѣняло положеніе дѣла и открывало возможность дальнѣйшаго правильнаго развитія. Я разумѣю великій принципъ относительности, — отрицаніе всякихъ безусловныхъ рѣшеній и безотчетныхъ, самодовлѣющихъ утвержденій, особенно нестерпимыхъ подъ личиною схоластическихъ аргументовъ. Ученикъ древняго благочестія на вопросъ: чѣмъ доказывается боговдохновенность Священнаго Писанія, — долженъ былъ не задумываясь отвѣчать: сія боговдохновенность непреложно удостовѣряется многими свидѣтельствами самого Священнаго Писанія, которое, будучи боговдохновеннымъ, объявляетъ намъ сущую истину. На подобныхъ-же оборотахъ мысли основана и материалистическая догматика въ самыхъ существенныхъ своихъ пунктахъ. Позитивизмъ принципиально устраняетъ всю эту игру ума; онъ заботится не объ окончательности,

а объ основательности философскихъ рѣшеній; поэтому онъ старается никогда не терять мысленной нити, связывающей относителныя обобщенія ума съ конкретными фактами опыта, и никогда не замѣнять этихъ послѣднихъ произвольно гипостазированными абстракціями въ родѣ матеріи, силы и т. п. Позитивная философія явилась послѣ увлеченія идеалистическими и матеріалистическими догмами, какъ возобновленіе того разумнаго скептицизма, котораго общее правило состоитъ въ томъ, чтобы ничего не предрѣшать и все изслѣдовать. Это есть несомнѣнно первое элементарное условіе истинной философіи, и если въ Россіи разовьется правильное философское образованіе, то первая заслуга въ этомъ дѣлѣ принадлежитъ тѣмъ писателямъ, которые, не удовлетворившись господствующею догматикою «Kraft und Stoff», перенесли на нашу почву и широко распространили идеи французскаго и англійскаго позитивизма. Среди этихъ писателей г. Лесевичъ занимаетъ видное мѣсто рядомъ съ гг. Михайловскимъ и Де-Роберти. Но у г. Лесевича есть еще и дальнѣйшая, спеціально ему принадлежащая заслуга.

Позитивная философія Огюста Конта и Герберта Спенсера есть, конечно, лишь первый шагъ на пути къ отчетливому критическому міросозерцанію. Относительность знанія утверждается здѣсь на томъ основаніи, что мы познаемъ только явленіе, а бытіе вещей самихъ въ себѣ остается недоступнымъ нашему уму. Но самое понятіе явленія, которымъ опредѣляется все это воззрѣніе, не подвергается въ немъ достаточному анализу и критикѣ. У позитивистовъ нѣтъ сколько-нибудь порядочной теоріи познанія или гнозеологии и такимъ образомъ основная мысль этого ученія оказывается непровѣренною. Основатель школы, совсѣмъ ничего не понимавшій въ спеціально-философскихъ вопросахъ, повидимому обусловливалъ познаваемыя явленія исключительно фізіологическою дѣятельностью нервовъ и мозга; но такъ какъ нервы и мозгъ сами суть не болѣе какъ явленія лишь относительно нами познаваемыя, то никакого толка съ этой стороны выйти не можетъ. Этотъ основной недостатокъ позитивизма Милль хотѣлъ восполнить на почвѣ англійской эмпирической психологіи, но запутался тутъ въ еще худшихъ противорѣчійхъ и долженъ былъ въ концѣ концовъ прійти къ образцово-нелѣпой теоріи абсолютнаго феноменизма, утверждающей, что ничего не существуетъ кромѣ состояній сознанія самихъ по себѣ, безъ со-

знающаго и сознаваемаго. Между тѣмъ задолго до появленія контовскаго курса позитивной философіи и Миллевской системы логики истинно-философская критика познанія было уже произведена Эммануиломъ Кантомъ во всякомъ случаѣ съ большимъ толкомъ и успѣхомъ, чѣмъ какіе оказались у его французскаго и англійскаго преемниковъ. Позитивисты, которые не желали превращать своего ученія въ новый видъ безотчетной догматики и не могли успокоиться на такомъ бредѣ, какъ абсолютный феноменизмъ, неизбѣжно должны были обратиться отъ смутнаго эмпирическаго скепсиса къ строгимъ и глубокимъ анализамъ критической философіи. Изъ русскихъ позитивистовъ г. Лесевичъ первый, если не ошибаюсь, понялъ эту необходимость и весьма настойчиво утверждалъ ее въ своихъ двухъ книжкахъ: «Опытъ критическаго изслѣдованія основначаль позитивной философіи» (СПБ. 1877) и «Письма о научной философіи» (СПБ. 1878).

Отъ Конта къ Канту—этотъ хронологическій регрессъ есть конечно огромный прогрессъ философскаго разумѣнія. Но «Критика чистаго разума» не такая вещь, на которой можно окончательно остановиться; это не пристань философскаго мышленія, а скорѣе лишь обозначеніе его фарватера. Самъ Кантъ видѣлъ въ критицизмѣ лишь подготовительную работу для будущей научной (не догматической) метафизики. Конечно Кантъ не призналъ-бы таковой ни въ одномъ изъ умозрительныхъ ученій, исторически вышедшихъ изъ его критики,—ни въ акробатическихъ фокусахъ Гегелевской діалектики, ни въ насильственномъ и безплодномъ сочетаніи идеализма и матерьялизма у Шопенгауера. Но этимъ еще не предрѣшается вопросъ объ иной болѣе твердой и критически обоснованной метафизикѣ.

Г. Лесевичъ недавно (въ одной изъ статей «О научной философіи» въ журналѣ «Русская Мысль») сдѣлалъ мнѣ ироническій комплиментъ, признавши меня родоначальникомъ нѣкотораго ряда метафизическихъ попытокъ въ нашей новѣйшей философской литературѣ. Я долженъ возвратить ему этотъ комплиментъ съ процентами. Это правда, что я первый предварилъ обращеніе русскихъ умовъ къ метафизическимъ вопросамъ (въ моей юношеской диссертаци «Кризисъ западной философіи», возбудившей такой гнѣвъ въ гг. Де-Роберти и Лесевичѣ). Быть можетъ послѣдующими своими писаніями я оказалъ на кого-нибудь и прямое вліяніе въ этомъ направленіи. Но это ограничивалось

очень тѣсными предѣлами. У меня была та невыгода, что всѣ стадіи отрицанія и скептицизма были пережиты мной въ первой юности, а на публичную дѣятельность я выступилъ уже прямо съ метафизическими взглядами и даже мистическими убѣжденіями, и потому для огромнаго большинства публики являлся человекомъ отпѣтымъ. Другое дѣло г. Лесевичъ: когда такой рьяный защитникъ позитивизма начинаетъ настойчиво призывать къ Канту, т. е. къ источнику всякой метафизики, то это должно импонировать самымъ рѣшительнымъ послѣдователямъ «новой вѣры».

Признавши полную мѣрою за г. Лесевичемъ эту важную заслугу въ дѣлѣ обращенія русскаго общества къ метафизикѣ, я тѣмъ свободнѣе могу сдѣлать ему одинъ упрекъ. Его отношеніе къ прежнимъ единомышленникамъ—гг. Вырубову и Де-Роберти—совершенно не справедливо. Онъ можетъ не соглашаться съ ихъ мнѣніями и порицать ихъ труды, но это порицаніе могло-бы по справедливости переходить въ глумленіе лишь въ томъ случаѣ, еслибы онъ имѣлъ дѣло съ противниками недобросовѣстными, чего никакъ нельзя сказать про этихъ двухъ почтенныхъ писателей, которые къ тому-же не менѣе г. Лесевича содѣйствовали исцѣленію русскихъ умовъ отъ матерьялистической эпидеміи посредствомъ контовскаго позитивизма; правда, онъ пошелъ дальше ихъ. Но вотъ вѣдь Вы, Николай Яковлевичъ, начавъ также съ позитивизма, пошли еще гораздо дальше его,—не подвергаете-же Вы его однако всячѣскимъ поношеніямъ за «отсталость». Упоминаю объ этомъ не для осужденія почтеннаго В. В. Лесевича, а лишь для того, чтобы меня не заподозрили въ излишнемъ къ нему пристрастіи.

Владиміръ Соловьевъ.

С.-Петербургъ,
29 октября 1890 г.

VI. Полемика.

Замѣчанія на статью г. Иванцова: «Отношеніе между философійей и наукой *)».

Позволяю себѣ думать, что моя настоящая замѣтка не только не противорѣчитъ, но вполне соотвѣтствуетъ *духу и задачамъ* нашего журнала. *Сопоставленіе* различныхъ и даже противоположныхъ взглядовъ на постановку и рѣшеніе вопросовъ, поднятыхъ на страницахъ его, и *даже споръ* по поводу ихъ не только не помѣшаютъ, но будутъ способствовать выработкѣ одного общаго міросозерцанія, составляющаго *идеальную цѣль* всѣхъ лицъ, работающихъ въ области философскаго знанія. Выходя изъ этого предположенія, я и позволяю себѣ заявить свое разногласіе съ мнѣніями, высказанными въ вышеозначенной статьѣ почтеннымъ авторомъ ея, подкрѣпляя это разногласіе основаніями, которыя мнѣ кажутся достаточными. Я тѣмъ болѣе считаю для себя возможнымъ такое заявленіе, что статья г. Иванцова вызываетъ мое искреннее сочувствіе, какъ за инициативу въ возбужденіи такого важнаго въ философіи вопроса, такъ особенно за его отношеніе къ ней. Авторъ, очевидно, по своей специальности естествовѣдъ (зоологъ), но относится къ философіи не съ пренебреженіемъ, какъ это нерѣдко бываетъ у естествовѣдovъ, а прилично и, по видимому, не отрицая у нея права на существованіе. Но, тѣмъ не менѣе, къ крайнему моему сожалѣнію, я не могу согласиться

*) См. Вопр. филос. и психол., Кн. 2, I отд., стр. 23—61.

ни съ постановкой и ходомъ изслѣдованія г. Иванцова, ни съ его общими выводами, ни, наконецъ, съ отдѣльными положеніями.

Предполагая, что читателямъ журнала статья г. Иванцова, помѣщенная во второй книжкѣ, извѣстна, я воздержусь отъ ея изложенія и, какъ говорится, прямо перейду къ дѣлу. Я вообще ничего не имѣю противъ того, что почтенный авторъ сперва разбираетъ чужія «мнѣнія», по однимъ изъ которыхъ «философія противоположна наукѣ», по другимъ «философія тождественна съ наукой». Но я не могу не пожалѣть, что онъ, приводя чужія «мнѣнія и опредѣленія философіи», нигдѣ не указываетъ на источники, т.-е. авторовъ и сочиненія, изъ которыхъ онъ взялъ эти мнѣнія. Въ такомъ дѣлѣ, какъ изслѣдованіе объ «отношеніи между философіей и наукой», весьма важно было бы знать ближе тѣхъ ученыхъ, которые такъ радикально расходятся въ своихъ воззрѣніяхъ на это отношеніе. Мнѣ кажется, что уже одни имена ихъ въ значительной мѣрѣ объясняли-бы и причину этого радикальнаго различія. Но, какъ-бы то ни было, я нахожу, что изъ-за разбора этихъ различныхъ мнѣній авторомъ не формулированъ и такъ-сказать *обойденъ* самый главный и естественный вопросъ объ «отношеніи между философіей и наукой», а именно: *наука-ли философія, или не наука?* Конечно, можно сказать, что вопросъ этотъ скрывается у автора въ другой формѣ: «противоположна или тождественна философія съ наукой». Но по своей искусственности вопросъ этотъ совершенно похожъ на то, какъ еслибы, наприм., кто-либо вмѣсто вопроса: млекопитающее тигръ или нѣтъ, спрашивалъ: противоположенъ или-же тождественъ тигръ млекопитающему? Во всякомъ случаѣ, по-моему, у автора есть пробѣлъ въ изслѣдованіи того опредѣленія философіи, которое соотвѣтствовало-бы и требованію логики и дѣйствительнымъ фактамъ, которыми преисполнена наука, называемая исторіею философіи. Логика требуетъ, чтобы правильное опредѣленіе понятій состояло въ указаніи *ближайшаго рода* (*genus proximum*), къ которому принадлежитъ опредѣляемое понятіе, и *специфическаго отличія* (*differentia specifica*), которымъ различается опредѣляемое понятіе, какъ видъ, отъ другихъ видовъ, принадлежащихъ къ тому-же роду. Дѣйствительный-же фактъ исторіи философіи состоитъ въ томъ, что въ огромномъ большинствѣ случаевъ философы и древняго и новаго міра въ своихъ опредѣленіяхъ философіи единогласно считали и называли ее наукою

и даже *высшею наукою*, т. е. видѣли ближайшій родъ ея (*genus proximum*) въ понятіи науки и затѣмъ уже болѣе или менѣе расходились въ обозначеніи ея видового отличія. Мнѣ кажется, что еслибы г. Ивановъ началъ свое изслѣдованіе съ вопроса, есть-ли философія одна изъ наукъ, и еслибъ онъ рѣшилъ этотъ вопросъ утвердительно, то большая часть разсужденій, составляющихъ его статью, была-бы совершенно излишня. Во всякомъ случаѣ излишне было-бы изслѣдованіе какъ о противоположности, такъ и о тождественности философіи съ наукою. Всякое родовое понятіе, по *содержанію* своему, вполнѣ совпадаетъ со своими видовыми, которыя, несмотря на излишекъ въ содержаніи каждаго сравнительно съ родовымъ, все-таки нисколько не противоположны ему. На основаніи этого излишка противоположными относительно другъ друга могутъ быть только сами видовыя понятія. Точно также видовое понятіе не можетъ быть и тождественно съ родовымъ, ибо этому мѣшаетъ *объемъ* обоихъ понятій, который у родового шире, чѣмъ у видового, такъ какъ родъ заключаетъ въ себѣ всѣ виды. Единственно правильное, по-моему, логическое отношеніе между родовымъ и видовыми понятіями состоитъ въ *подчиненіи* вторыхъ первому. Если-же бы г. Ивановъ въ упущенномъ имъ изъ виду изслѣдованіи пришелъ, паче чаянія, къ тому заключенію, что философія не наука, то ему предстояло-бы рѣшить другой важный вопросъ, т. е. къ какому-же ближайшему высшему роду принадлежитъ понятіе философіи? Не знаю и не стану гадать, какъ разрѣшилъ-бы почтенный авторъ этотъ вопросъ, и ограничусь только заявленіемъ, что для меня было-бы весьма поучительно знать, что-же такое философія, если она не наука!

Но все-таки возможно, что я ошибаюсь, хотя, конечно, не вижу въ чемъ и какъ, и что у г. Иванова были уважительныя основанія вести свое изслѣдованіе не тѣмъ путемъ, который мнѣ кажется естественнымъ и правильнымъ, а тѣмъ, которымъ онъ шелъ. Въ такомъ случаѣ важность и истина результатовъ его изслѣдованія вполнѣ оправдаетъ и порядокъ и ходъ его.

Разбирая мнѣнія, по которымъ философія и наука противоположны или по содержанію, или-же по методу, г. Ивановъ въ заключеніе своего разбора не соглашается ни съ тѣмъ, ни съ другимъ мнѣніемъ и высказываетъ это въ слѣдующемъ положеніи: «въ, *содержаніи и методахъ науки и философіи нѣтъ никакой*

рѣзкой противоположности» (стр. 38). Нельзя не замѣтить, что несогласіе г. Иванцова высказано какъ-то робко: нѣтъ только «рѣзкой», т. е. большой противоположности, а не «рѣзкая», маленькая, должно-быть, есть. У cadaго челоуѣка, объясняетъ онъ, «его философскія убѣжденія рѣдко расходятся съ его научными возрѣніями, — по крайней мѣрѣ, всякій старается примирить ихъ. Когда челоуѣкъ говоритъ, что философія противоположна наукѣ, то онъ собственно разумѣетъ, что *его* философская доктрина противоположна *чужой* наукѣ или наоборотъ» (ibidem). Я вполне согласенъ съ г. Иванцовымъ въ томъ, что у людей рѣдко расходятся философскія убѣжденія съ ихъ научными возрѣніями: но только долженъ сдѣлать маленькую прибавку: — тогда, когда у нихъ есть то, что можно назвать убѣжденіями, какія-бы они ни были: философскія, или научныя. Что-же касается до тѣхъ весьма не рѣдкихъ, а многочисленныхъ случаевъ, гдѣ у челоуѣка нѣтъ собственно убѣжденій, ни философскихъ, ни научныхъ, а есть только одинъ призракъ оныхъ, то тамъ эти призрачныя убѣжденія не только вполне расходятся другъ съ другомъ, но и все умственное достояніе челоуѣка представляетъ, съ логической точки зрѣнія, нѣкій (sit venia verbo) умственный винегретъ, въ которомъ все смѣшано. Далѣе, переходя къ разбору мнѣній «о тождественности философіи съ наукой», авторъ не соглашается и съ ними, и думаетъ, что «философія не была тождественна наукѣ и не тождественна теперь, потому что содержаніе философіи всегда шире содержанія науки, хотя качественно не отличается отъ него» (39). Общее заключеніе своего критическаго разбора чужихъ мнѣній г. Иванцовъ выражаетъ въ слѣдующемъ положеніи, «содержаніе философіи не противоположно содержанію науки, но и не тождественно съ нимъ». (44).

Къ сожалѣнію, я, въ свою очередь, не могу согласиться ни съ однимъ изъ этихъ результатовъ, выведенныхъ почтеннымъ авторомъ изъ его разбора мнѣній и, конечно, вовсе не потому, чтобы я согласенъ былъ съ этими мнѣніями. Основанія моего несогласія съ почтеннымъ авторомъ состоятъ въ слѣдующемъ.

Вопервыхъ, я на вышеприведенномъ основаніи рѣшительно не могу допустить вопроса «о противоположности или тождественности философіи наукѣ», но считаю возможнымъ только вопросъ о противоположности или тождественности философіи, какъ *одной* изъ наукъ *другимъ* наукамъ. Вообще для сужденій о про-

тивоположности или тождественности нужно, по-моему, чтобы сравниваемые предметы принадлежали къ одному роду, хотя-бы и не ближайшему. Предметы-же, принадлежащіе къ совершенно различнымъ родамъ,—и ближайшимъ и отдаленнѣйшимъ,—сравнивать съ точки зрѣнія тождества или тивоположности считаю совершенно безплоднымъ. Смѣшно, напримъ, ставить и заниматься разрѣшеніемъ вопроса: тождественны или тивоположны философія и кирпичъ, т.-е. такія понятія, которыя въ логикѣ называются *диспаратными*. Такъ какъ, по-моему, философія есть одна изъ наукъ, то несомнѣнно она не тождественна, а различна отъ другихъ наукъ по своему *предмету* или *содержанію*, и далѣе, такъ какъ различіе или тивоположность имѣетъ много степеней, то это различіе философіи отъ нѣкоторыхъ наукъ можетъ доходить до полной *тивоположности* или *контраста*. Что-же касается до *метода*, то въ немъ философія отчасти тождественна со всѣми другими науками, отчасти разнится отъ нихъ: тождественна, поскольку подчиняется всѣмъ законамъ и правиламъ *логики* или общей методологіи; затѣмъ, какъ особая наука, она подчиняется еще законамъ и правиламъ частной методологіи, или такъ-называемой иными *конкретной логики*. Далѣе, я не только не могу согласиться, но даже затрудняюсь и понять мысль автора о томъ, что «содержаніе философіи всегда шире содержанія науки», хотя качественно и не отличается отъ него». Такъ какъ понятіе науки, кромѣ философіи, обнимаетъ и другія науки, то очевидно, понятіе науки шире — какъ понятія философіи, такъ и всякой другой науки.

Теперь я сдѣлаю свои замѣчанія относительно формулъ, въ которыхъ выражаетъ г. Иванцовъ свое «собственное мнѣніе» объ отношеніи философіи къ наукѣ. Различіе между ними высказано имъ въ двухъ опредѣленіяхъ: «наука есть организмъ нашихъ свѣдѣній о природѣ» (51), а «философія есть организмъ нашихъ свѣдѣній и воззрѣній» (53) *). Изъ этихъ опредѣленій выходитъ, что философія имѣетъ противъ науки нѣчто лишнее въ содержаніи: кромѣ *свѣдѣній* въ ней есть еще и *воззрѣнія*. Но однако авторъ сейчасъ-же и урѣзываетъ это специальное достояніе философіи. «Воззрѣнія»,—говоритъ онъ,—«входятъ и въ науку, состав-

*) О чемъ или на что?—спрошу я, такъ какъ въ предложеніи автора нѣтъ требуемаго грамматикой дополнительнаго слова.

ляютъ ея главное содержаніе, и въ качественномъ отношеніи не отличаются отъ воззрѣній философскихъ» (55). Разница между воззрѣніями, входящими въ составъ философіи и науки, состоитъ, по г. Иванцову, въ томъ, что въ наукѣ воззрѣнія имѣютъ «значеніе организующее, дающее связь нашимъ положительнымъ знаніямъ», а въ философіи они сами являются связуемымъ и организуемымъ. Такого рода воззрѣнія, не организующія, а организуемая, суть, по автору, «такъ-называемыя рacionales знанія или продукты чисто-разсудочной дѣятельности чловѣка»; далѣе, это воззрѣнія «религіозныя, нравственныя и иногда социальныя и политическія». «Откуда они рождаются»,—говоритъ онъ,—чловѣкъ обыкновенно не знаетъ, оправдать ихъ не можетъ, обыкновенно и не старается дѣлать этого, ставя ихъ выше всякаго оправданія, но онъ всегда вноситъ ихъ въ свою систему, если имѣетъ только какое-либо поползновеніе на философствованіе» (57). Воззрѣнія могутъ, думаетъ г. Иванцовъ, «не отличаться ни малѣйшею научною доказательностью», но все-таки могутъ быть внесены въ научную систему, если они входятъ въ нее не «наравнѣ съ фактами», а служатъ только для связи свѣдѣній. Въ философіи-же, по его словамъ, «часто самыя системы представляли собой лишь развитіе такихъ не отличающихся ни малѣйшею научною доказательностью воззрѣній» (58). Воззрѣнія относятся къ такой «недоступной познанію области, въ которую чловѣкъ не имѣетъ доступа черезъ свои чувства и стремится проникнуть путемъ чистой дѣятельности своего разума», отчего «возникаютъ метафизическія, рacionales построенія»; къ такимъ построеніямъ, по автору, можно причислить и «понятія идеальныхъ цѣлей, идеальныхъ принциповъ чловѣческой дѣятельности». Въ заключеніе г. Иванцовъ говоритъ, что философія тогда «станетъ тождественною наукѣ, сольется съ нею, *если только это возможно*, когда философскія воззрѣнія обратятся въ нуль» и въ нихъ больше надобности не будетъ.

Опять я не могу оставить безъ спора ни одного изъ этихъ положеній почтеннаго автора. Прежде разверстаюсь съ *общими и главными* изъ нихъ, а потомъ предъявлю свой протестъ относительно *частныхъ и второстепенныхъ*.

1. Я совершенно не могу допустить, чтобы различіе философіи отъ науки сводилось къ тому, что въ одной изъ нихъ есть свѣдѣнія, а въ другой—воззрѣнія, тогда какъ эти термины упо-

требляются обыкновенно синонимически, безъ твердо установленнаго и соблюдаемаго различія. Сначала авторъ какъ будто-бы хочетъ видѣть существенное различіе между «свѣдѣніями и воззрѣніями», состоящее какъ-бы въ томъ, что свѣдѣнія точны и вѣрны, а воззрѣнія сомнительны; и что какъ будто-бы сомнительныя «воззрѣнія» составляютъ достояніе философіи, а точныя «свѣдѣнія» — достояніе науки. Но, какъ мы сейчасъ видѣли, тутъ же и стираетъ мнимое различіе между содержаніемъ философіи и науки, ибо «воззрѣнія» оказываются и въ этой послѣдней. Далѣе и самому автору случается употреблять безразлично, синонимически термины: убѣжденіе, свѣдѣніе, воззрѣніе. Такъ, наприм., на стр. 38 сказано, «что у людей философскія убѣжденія рѣдко расходятся съ ихъ научными воззрѣніями». Но, какъ-бы то ни было, я рѣшительно не могу оправдать положеніе автора о составѣ науки и философіи изъ «воззрѣній или свѣдѣній» и думаю, что, согласно логикѣ, философія или какая-либо другая наука можетъ состоять и состоятъ изъ *понятій и сужденій*. Конечно при этомъ различіе между науками можетъ быть устанавливаемо на основаніи различія въ характерѣ, происхожденіи, цѣнности и т. п., этихъ составляющихъ науку понятій и сужденій.

2. Далѣе я еще менѣе могу согласиться съ г. Иванцовымъ въ томъ, что будто-бы въ наукѣ воззрѣнія имѣютъ значеніе «организующее, дающее связь нашимъ положительнымъ знаніямъ, а въ философію входятъ воззрѣнія, которыя сами являются связуемымъ и организуемымъ» (55, 56). Въ противоположность этому искусственно изобрѣтенному положенію, я думаю, что всѣ понятія и сужденія, составляющія науку, одновременно и входятъ въ связь другъ съ другомъ и связываютъ другъ друга, потому что въ наукѣ всѣ элементы ея входятъ въ одну общую связь. Науку нельзя разложить, какъ вѣникъ, на прутья и связывающую ихъ мочалку или лычко; и уже если употреблять фигуральное выраженіе, то науку вѣрнѣе всего представлять въ видѣ сѣтки, въ которой петли суть и связующее, и связуемое. Во всякомъ случаѣ различіе въ воззрѣніяхъ, выставленное авторомъ, рѣшительно ничѣмъ не доказано. Въ примѣрѣ воззрѣній «не организующихъ, а организуемыхъ» онъ приводитъ «такъ-называемыя раціональныя знанія или продукты чисто разсудочной дѣятельности человѣка»; далѣе, къ нимъ-же относятся воззрѣнія «религіозныя, нравственныя и иногда социальныя и политическія». Но, къ сожалѣнію, эти примѣры ни-

сколько не помогаютъ уясненію мысли автора. Дѣло въ томъ, что г. Иванцовъ почти постоянно каждую высказанную имъ мысль сейчасъ-же урѣзываетъ и ограничиваетъ, такъ что весьма трудно рѣшить, въ чемъ-же состоятъ въ концѣ концовъ его собственные мнѣнія или убѣжденія. Такъ, наприм., вы хотите уяснить себѣ, что г. Иванцовъ разумѣетъ подъ «раціональными знаніями», или «продуктами чисто разсудочной дѣятельности человѣка»; и когда на стр. 56-й находите, что эти «такъ-называемыя раціональныя знанія даются намъ не индуктивнымъ путемъ опыта и наблюденія и не составляютъ вывода изъ такого рода данныхъ или ихъ обобщеній», то сейчасъ-же пытаетесь успокоиться на мысли, что къ раціональнымъ знаніямъ можно смѣло причислить математику. Но не тутъ то было! Г. Иванцовъ тотчасъ-же отнимаетъ у васъ изъ рукъ лакомый кусокъ и исключаетъ математику изъ «раціональныхъ знаній». «Такія (т.-е. принадлежащія философіи, «организуемая, но не организующія») раціональныя знанія,—говоритъ онъ,—не должно смѣшивать съ математическими аксіомами или выводными изъ такихъ аксіомъ теоремами. Раціональныя положенія касаются чего-либо существующаго, его сущности, первыхъ причинъ и конечныхъ цѣлей; математическія аксіомы—только отношеній между числами и величинами. Полагаютъ, что послѣднія имѣютъ свое начало въ опытѣ; во всякомъ случаѣ они допускаютъ опытную провѣрку» (56). Полагать-то «полагаютъ»,—скажу я на это почтенному автору,—но всѣ-ли мыслители, занимавшіеся этимъ вопросомъ, такъ «полагаютъ», и, далѣе, подкрѣпляютъ-ли себя «полагающіе» достаточными основаніями? Наконецъ, неужели безусловная достовѣрность математическихъ теоремъ виждется на томъ, что онѣ могутъ быть «провѣрены», никогда точно, а всегда лишь приблизительно, на опытѣ? Неужели теорема о равенствѣ трехъ угловъ треугольника двумъ прямымъ виждется на томъ, что, измѣряя въ опытѣ углы треугольниковъ, мы всегда найдемъ не точъ въ точъ два прямыхъ, а или немножко меньше или немножко больше двухъ прямыхъ. Я, по крайней мѣрѣ, думаю, что ни одному, не только ученому геометру, но даже гимназисту V класса не приходило въ голову *пропърять на опытъ* убѣжденіе въ истинѣ теоремы о суммѣ трехъ угловъ треугольника равной двумъ прямымъ, полученное имъ на урокахъ геометріи (путемъ «чисто разсудочной дѣятельности») посредствомъ измѣренія угловъ нѣсколькихъ треугольниковъ, начерчен-

ныхъ на бумагѣ или-же образуемыхъ какими-либо вещами, мебелью и т. п. Наконецъ, неужели-же теоремы новѣйшей пангеометріи,—теоремы, касающіяся пространства различной кривизны и затѣмъ пространства болѣе чѣмъ трехъ измѣреній, тоже зиждуются на возможности опытной приблизительной провѣрки? Или, можетъ-быть, почтенный авторъ будетъ столь благосклоненъ, что уступить новую отрасль математики, воздвигнутую трудами Лобачевского, Гаусса, Римана и другихъ, въ сферу «раціональныхъ знаній», тождественныхъ съ тѣми, которыя составляютъ достояніе философіи? Но если когда-либо и будетъ сдѣлана эта уступка, во всякомъ случаѣ теперь г. Иванцовъ отводитъ въ вѣдѣніе философіи только такіе продукты «чисто разсудочной дѣятельности человѣка», какихъ блестящій примѣръ представляетъ «философія Спинозы» и то, «если смотрѣть на нее такъ, какъ смотрѣлъ самъ Спиноза» (56). Если-же почтенному автору угодно будетъ посмотреть на философію Спинозы какъ-либо иначе, то, пожалуй, область «возврѣній», составляющихъ «такъ-называемыя раціональныя знанія» и, повидимому, великодушно уступленная имъ философіи, еще значительно сократится. Но будемъ по Кантемиру «довольны и малымъ» и постараемся выжать изъ этого малаго все, что можетъ хоть сколько-нибудь приблизить *разжалованную* изъ наукъ философію къ высокому чину науки!

Съ этою цѣлью я и задаю себѣ слѣдующій вопросъ: какъ-же смотрѣлъ Спиноза на свою философію? Сколько я знаю, Спиноза видѣлъ въ ней науку, существенно сходную съ геометрией. Въ основѣ этой науки, какъ и въ геометріи, по мнѣнію Спинозы, находились «раціональныя знанія» или «продукты разсудочной дѣятельности», выведенныя изъ *врожденныхъ идей*, составляющихъ собственное и исконное достояніе души человѣческой. Сужденія, въ которыхъ выражаются эти «раціональныя знанія», составляли у Спинозы, точно также какъ и въ геометріи, *опредѣленія и аксіомы*, изъ которыхъ онъ думалъ вывести «*моге geometrico*» все содержаніе философской науки. Хотя нѣкоторая часть этого содержанія могла быть узнана и а *posteriori*, т. е. путемъ опыта и наблюденія, но всѣ эти опытные элементы безусловно подчинялись, по мнѣнію Спинозы, раціональнымъ истинамъ и въ нихъ находили свое послѣднее основаніе и оправданіе. Очевидно, что указанный г. Иванцовымъ примѣръ филосо-

фіи Спинозы даетъ намъ нѣчто прямо противоположное его-же собственному утвержденію. У Спинозы опредѣленія и аксіомы, играющія совершенно такую-же роль, какъ и въ геометріи, очевидно составляютъ самую *суть* его философіи или, употребляя выраженіе почтеннаго автора, они только и могутъ быть названы элементомъ «связующимъ и организующимъ», потому что они составляютъ основаніе для всего остального содержанія этой философіи. Возьмите изъ нея опредѣленія и аксіомы и останутся отдѣльныя положенія, какого-бы происхожденія — опытнаго или рациональнаго — они ни были, не имѣющія между собой никакой связи и не могущія составлять философской системы, каковою, конечно, должна быть признана философія Спинозы. Итакъ, я считаю совершенно недоказаннымъ утвержденіе г. Иванцова, что будто-бы «воззрѣнія, входящія въ философію», служатъ элементомъ «организуемымъ и связуемымъ». Приведенный имъ примѣръ философіи Спинозы какъ разъ опровергаетъ это утвержденіе.

Съ другой стороны, по моему, авторъ точно также не объяснилъ, на какомъ основаніи онъ думаетъ, что «воззрѣнія, принадлежащія наукѣ», нужно считать элементомъ «связующимъ и организующимъ?» Такъ на стр. 57-й мы читаемъ, что мнѣніе извѣстнаго представителя біологіи, Катрфажа, «относительно существованія и единства человѣческой души» есть «научное воззрѣніе». Если такъ, то я рѣшительно не могу понять, почему такое «научное воззрѣніе организуетъ и связуетъ опытныхъ свѣдѣній?» Для самого г. Иванцова это «научное воззрѣніе» Катрфажа имѣетъ, повидимому, довольно сомнительный характеръ, а свѣдѣніями онъ, судя по объясненіямъ, даннымъ на стр. 55, называетъ положенія достовѣрныя. Какимъ-же образомъ, позволю я себя спросить, достовѣрныя свѣдѣнія могутъ «связываться и организоваться» посредствомъ сомнительныхъ воззрѣній? Не находя въ статьѣ г. Иванцова отвѣта на этотъ вопросъ, я позволю себѣ заключить, что и со стороны науки его различеніе элементовъ «организующихъ и организуемыхъ, связующихъ и связуемыхъ» оказывается несостоятельнымъ и сомнительнымъ.

Не могу умолчать, что во все время изученія статьи г. Иванцова: «Объ отношеніи философіи къ наукѣ» у меня неотступно шевелился въ головѣ вопросъ: *сама эта статья* состоитъ изъ свѣдѣній, или изъ воззрѣній, и если изъ воззрѣній, то какихъ:

«научныхъ или философскихъ, связующихъ и организующихъ, или-же связуемыхъ и организуемыхъ?»

Теперь я обращусь къ заявленію моего несогласія съ различными положеніями г. Иванцова *въ отдельности* и приведу основанія для этого несогласія.

1. Когда г. Иванцовъ говоритъ о воззрѣніяхъ, имѣющихъ мѣсто не въ наукѣ, а въ философіи, и когда на стр. 57 онъ ихъ характеризуетъ такъ, что человѣкъ не знаетъ, откуда они рождаются, оправдать ихъ не можетъ и обыкновенно не старается дѣлать этого», но все-таки «вносить въ свою систему», то я не могу допустить, чтобы кто-либо изъ философовъ—по крайней мѣрѣ изъ тѣхъ, которыми занимается исторія философіи, дѣлалъ это, признаваясь въ томъ и возводя такой образъ дѣйствія въ *принципъ*. Я съ своей стороны знаю, что философы всегда *указывали* на источники своихъ воззрѣній, *оправдывали* и *обыкновенно старались* оправдать какъ источники, такъ и воззрѣнія, хотя, по свойственной человѣку способности заблуждаться, могли *ошибочно* указывать и *неудовлетворительно* оправдывать. Но вѣдь такіе грѣхи случались и не съ одними философами, но и съ учеными вообще, и съ біологами и зоологами въ частности. Можно найти и между ними примѣры, что указываемые ими источники не только «воззрѣній», но даже «свѣдѣній» оказывались сомнительными и невѣрными. Точно также и старанія ученыхъ «оправдать» тѣ или другія «научныя воззрѣнія» не всегда достигали своей цѣли, потому что воззрѣнія оказывались неудобными для логическаго оправданія.

2. Я не совсѣмъ понимаю, про какія «воззрѣнія» говоритъ почтенный авторъ на стр. 58, «которыя относятся къ какой-то таинственной области, познанію недоступной, но въ которую тѣмъ не менѣе человѣкъ (по автору, конечно, философъ, а не ученый), не имѣя доступа черезъ свои чувства, стремится проникнуть путемъ дѣятельности чистаго разума», вслѣдствіе чего «и возникаютъ метафизическія, рациональныя построенія». Впервые, я вообще думаю, что во *всѣхъ* областяхъ знанія мы *познаемъ* не чувствами, а только разумомъ, по той простой причинѣ, что чувства ничего не *познаютъ* и не могутъ *познавать*. Но даже допуская, что будто-бы есть области, которыя доступны «для познанія» чувствамъ, я и при этомъ буду настаивать, что есть предметы, которые совершенно недоступны внѣшнимъ чувствамъ,

но о которыхъ тѣмъ не менѣе существуютъ науки и научныя познанія, выражаемая, наприм., въ твердо установленныхъ законахъ. Такими предметами я считаю всѣ психическія явленія, которыя, конечно, не *подлежатъ* чувствамъ и не могутъ быть ни видимы, ни слышимы, ни обоняемы, ни осязаемы, а между тѣмъ о нихъ существуютъ науки: психологія, логика и проч. Наконецъ къ тѣмъ-же «воззрѣніямъ», касающимся «области познанію недоступной» или, по иному выраженію г. Иванцова, къ «метафизическимъ, рациональнымъ построеніямъ», онъ причисляетъ также и «понятія идеальныхъ цѣлей, идеальныхъ принциповъ человѣческой дѣятельности». Что такое эти идеальныя цѣли или принципы, г. Иванцовъ обстоятельно не объясняетъ, но, во всякомъ случаѣ, занятіе этими предметами онъ предоставляетъ не наукѣ, а философіи. Но я, съ своей стороны, позволю себѣ напомнить почтенному автору, что есть цѣлый отдѣлъ *наукъ*, у которыхъ, сколько я знаю, не оспаривалось права быть науками, наприм., *юридическихъ*, занимающихся «понятіями объ идеальныхъ цѣляхъ», которыя должны преслѣдовать люди, для того чтобы быть истинными членами государства, или гражданами, истинными членами общества, наконецъ членами человечества и т. под. Напомню также объ *этиктъ*, занимающейся разработкою «идеальныхъ принциповъ человѣческой нравственной дѣятельности»; напомню о *логиктъ*, занимающейся изслѣдованіемъ «идеальныхъ принциповъ дѣятельности» человѣческаго мышленія и познанія; напомню, наконецъ, и объ *эстетиктъ*, изслѣдующей «идеальные принципы человѣческой художественной дѣятельности». Но, мнѣ кажется, довольно и этихъ напоминаній, чтобы показать, что, вопреки г. Иванцову, и науки не брезгаютъ заниматься «понятіями объ идеальныхъ цѣляхъ и принципахъ».

3. Я крайне сомнѣваюсь въ законности переноса, который сдѣланъ почтеннымъ авторомъ безъ всякихъ объясненій, видоизмѣненій и ограниченій понятія «организмъ», изъ области дѣятельности природы въ область дѣятельности человѣческаго духа, изъ біологіи въ психологію. Фраза: «наука есть организмъ», звучитъ весьма красиво, но чѣмъ болѣе вдумываешься въ нее, тѣмъ менѣе состоятельною она представляется съ точки зрѣнія логики. Спрашивается, что соотвѣтствуетъ въ образованіи, происхожденіи, вообще въ процессахъ созиданія науки образованію, происхожденію и процессамъ созиданія и развитія организма? Что въ

наукѣ соотвѣтствуетъ, наприм., процессу роста организма и неизбѣжнымъ *последнимъ фазисамъ* жизни его: дряхлости, старости, наконецъ смерти и разложенію?...

4. Крѣпко сомнѣваюсь я также и въ томъ, чтобы почтенный авторъ могъ указать мнѣ на «философскія системы, которыя представляли лишь развитіе возрѣній, не отличающихся ни малѣйшею научною доказательностью», о чемъ онъ утверждаетъ на той-же 58-й стр. Сомнѣваюсь я на слѣдующихъ основаніяхъ. «Возрѣнія, не отличающіяся ни малѣйшею научною доказательностью», суть, думаю я, произвольныя, фантастическія и нелѣпыя возрѣнія. Если такія возрѣнія будутъ подвергнуты развитію, то, думаю я далѣе, въ результатѣ этого развитія ничего иного, кромѣ нелѣпости въ квадратѣ и въ кубѣ, ожидать нельзя, или, говоря иначе, философская система, представляющая «лишь развитіе» нелѣпыхъ возрѣній, есть просто вздоръ, а не философская система. Но такихъ философскихъ системъ, утверждаю я, не существуетъ, по крайней мѣрѣ онѣ не имѣютъ мѣста въ наукѣ, называемой исторіей философіи. Кстати позволю себѣ еще выразить сомнѣніе насчетъ удобопонятности термина: «научная доказательность». Я думаю, что иной доказательности, кромѣ научной, и быть не можетъ; а потому всякое положеніе, которое можетъ быть доказано, имѣетъ право быть принятымъ въ ту или другую науку, смотря по предмету, къ которому относится положеніе.

Хотя этими замѣчаніями еще не исчерпываются всѣ пункты моего разногласія съ г. Иванцовымъ, но «довлѣетъ дневи злоба его!» Въ заключеніе моей статьи считаю необходимымъ заявить, что возраженія, сдѣланныя мною почтенному автору, нисколько не исключаютъ во мнѣ признанія полезности его статьи и вообще чувства уваженія къ его дѣятельности въ области философіи.

А. Козловъ.

ПРИЛОЖЕНИЕ I.

Материалы для истории философии в России *.)

1855—1888.

(Продолжение).

В. П. Д. Юркевичъ.

Памфилъ Даниловичъ Юркевичъ, сынъ священника полтавской губерніи, родился около 1827 года. Окончивъ полтавскую семинарію, поступилъ въ 1847 г. въ кievскую духов. академію, по окончаніи которой въ 1851 г. былъ назначенъ наставникомъ по классу философскихъ наукъ. Съ 1858 г. экстраординарный профессоръ философи. Въ 1861 г., благодаря своимъ статьямъ противъ матеріализма, онъ былъ приглашенъ ординарнымъ профессоромъ въ московскій университетъ. Здѣсь онъ преподавалъ также педагогикую въ учительской семинаріи военнаго вѣдомства. Умеръ 4-го октября 1874 г.

Вл. С. Соловьевъ, у котораго заимствованы приведенныя данныя (О философскихъ трудахъ П. Д. Юркевича, Ж. М. Н. П. 1874, 12, ч. 176, стр. 295—318; здѣсь обстоятельно излагаются статьи Юркевича: Сердце, Изъ науки о человѣческомъ духѣ, Разумъ по ученію Платона), характеризуетъ Юркевича такими словами: «въ умственномъ характерѣ его замѣчательнымъ образомъ

*) См. „Вопросы философіи и психологіи“, книга 4, прил. I, стр. 1—32.

соединялись самостоятельность и широта взглядовъ съ искреннимъ признаніемъ историческаго преданія, глубокое сердечное сочувствіе всѣмъ существеннымъ интересамъ жизни съ тонкою проницательностью критической мысли» (294). Юркевичъ вѣрилъ въ дѣйствительность спиритическихъ явленій и видѣлъ въ нихъ доказательство ad oculos христіанскаго ученія о духѣ, изъятomъ изъ пѣпи внѣшнихъ вліяній. Къ этому см. также: А. Н. Аксаковъ, Медіумизмъ и философія (воспоминаніе о проф. Юркевичѣ), Рус. Вѣстн. 1876, 1, стр. 442—469.

Прощаніе кiev. дух. академіи съ проф. Юркевичемъ, Прав. Об. 1862, 1, стр. 46—48. О пробной лекціи Юркевича въ москов. университетѣ — Дом. Бес. 1862, вып. 5, стр. 129; вып. 6, стр. 135; Сынъ Отечества 1862, № 18. Много шуму надѣлали публичныя лекціи Юркевича о матеріализмѣ. См. И. Захарьинъ Замѣтка читателя, Совр. Лѣтопись 1863, № 11; Моск. Вѣд. 1863, № 56, (письмо Лонгинова); Очерки 1863, № 93; Дом. Бесѣда 1863, вып. 30, стр. 79—85; Современникъ 1863, 4, стр. 357—361 (внутреннее обозрѣніе); 3, стр. 48—50 (тоже), а также въ нѣсколькихъ номерахъ Свистка. Современное Слово 1863, № 60 (въ фельетонѣ: г. Юркевичъ занимается толченіемъ воды въ Москвѣ).— Некрологъ Юркевича, Хрис. Чт. 1874, 11, стр. 429—432; На память о проф. моск. унив. П. Д. Юркевичѣ, Гражданинъ 1874, № 41, стр. 1007—1008; Нѣсколько словъ о П. Д. Юркевичѣ, Моск. Вѣд. 1874, № 278; В. Лебедевъ, Воспоминанія о П. Д. Юркевичѣ, тамъ-же № 292. Некрологъ Юркевича находится также въ Отчетѣ и рѣчи Московскаго унив. за 1875, стр. 48—50, и въ Кіев. Епарх. Вѣдом. 1874, № 21, стр. 592.—О Юркевичѣ вообще см. Ибервегъ-Гейнце, Исторія новой фисософіи въ переводѣ Я. Колубовскаго, Спб. 1890, стр. 581—582.

1. Идея. Ж. М. Н. П. 1859, 10, стр. 1—35; 11, стр. 87—125 (т. 104-й). Отд. оттискъ 74 стр.

«Въ признаніи идеи философія подымается на высоту, къ которой повидимому, непривычно наше обычное сознаніе, и которая можетъ показаться для науки положительной, каково въ особенности естествознаніе, скорѣе областью человѣческихъ желаній и неопредѣленныхъ стремленій духа, чѣмъ дѣйствительныхъ познаній» (5). Однако философія должна начинать съ идеи. Къ такому положенію приводитъ историческое разсмотрѣніе философіи. «Философія, какъ *цѣлостное* міросозерцаніе, есть лѣло не человѣка

а человѣчества, которое никогда не живетъ отвлеченнымъ или чисто логическимъ сознаниемъ, но раскрываетъ свою духовную жизнь во всей полнотѣ и цѣлостности ея моментовъ» (125).

2. Матеріализмъ и задачи философіи. Ж. М. Н. П. 1860, т. 108, стр. 1—53.

Выясняется отношеніе матеріализма къ метафизикѣ. Матеріализмъ сильно распространенъ. Онъ опирается, кромѣ психическихъ мотивовъ, на популярное пониманіе философіи и на популярный скептицизмъ. Матеріализмъ понимаетъ задачу философіи, какъ задачу физики, и хотя онъ не имѣетъ для своихъ теорій фактическихъ оправданій въ физиологіи, хотя онъ еще менѣе можетъ доставить своимъ идеямъ оправданіе внутреннее или логическое, однако указаніе многосторонней фактической связи между явленіями физиологическими и душевными, а также опредѣленіе причинныхъ отношеній между явленіями вообще, составляетъ научное содержаніе его теорій. Но эти научныя данныя могутъ вести къ философскимъ результатамъ только при опредѣленныхъ условіяхъ. Не говоря уже объ эстетическихъ и моральныхъ требованіяхъ, которыя съ своей стороны должны опредѣлять судьбу метафизики, условіямъ опыта противорѣчить понятіе чувственного возрѣнія, какъ чего-то посторонняго для субъекта, какого-то въ себѣ сущаго и потому способнаго изъяснить этотъ субъектъ и его сознаніе. Опыту противорѣчить и понятіе безусловнаго механизма и причинныхъ отношеній, будто-бы способныхъ начать бытіе міра вообще, а не только опредѣлять измѣненія въ системѣ уже существующаго міра явленій. Философія имѣетъ право изъяснять механизмъ, какъ нѣчто зависимое, не первоначальное, и самый законъ причинности поставить подъ идею бытія, сущности, которую надо опредѣлить на основаніи другихъ соображеній, не вытекающихъ изъ началъ физики.

3. Сердце и его значеніе въ духовной жизни человѣка по ученію слова Божія. Труды кiev. дух. академіи 1860, № 1, стр. 63—118. Безъ подписи.

Въ священномъ писаніи сердце вполнѣ опредѣленно и ясно разсматривается, какъ средоточіе всей тѣлесной и духовной жизни человѣка. Это доказывается многочисленными цитатами. Современная наука смотритъ иначе. Перенеся центръ тяжести въ головной мозгъ, философія на мѣсто теплой и жизненной заповѣди любви, многозначительной для сердца, ставитъ отвлеченное и хо-

лодное сознание долга, отрицаетъ свободу, приходитъ къ отвлеченному понятію о существѣ Божіемъ, опредѣляетъ все неисчерпаемое богатство жизни Божіей, какъ мышленіе, всегда неизмѣнное, себѣ равное. Библейское ученіе о сердцѣ не противорѣчитъ даннымъ науки. «Очень возможно, что душа, какъ *основа* извѣстныхъ намъ сознательныхъ психическихъ явленій, имѣетъ своимъ ближайшимъ органомъ сердце, хотя ея сознательная жизнь обнаруживаетъ себя подъ условіемъ дѣятельности головного мозга» (80). «Сердце можетъ выражать, обнаруживать и понимать совершенно *своеобразно* такія душевныя состоянія, которыя, по своей нѣжности, преимущественной духовности и жизненности, не поддаются отвлеченному знанію разума; понятіе и отчетливое знаніе разума, поколику оно дѣлается нашимъ душевнымъ состояніемъ, а не остается отвлеченнымъ образомъ внѣшнихъ предметовъ, открывается или даетъ себя чувствовать и замѣчать не въ головѣ, а въ сердцѣ: въ эту глубину оно должно проникнуть, чтобы стать дѣятельною силою и двигателемъ нашей духовной жизни» (89—90). Съ библейскимъ ученіемъ о сердцѣ соединяются великіе практическіе интересы духа человѣческаго и христіанскаго. Съ этой точки зрѣнія можетъ быть достигнуто гармоническое единство знанія и вѣры.

4. По поводу статей богословскаго содержанія, помѣщенныхъ въ Философскомъ лексиконѣ (критико-философскіе отрывки). Труды кiev. дух. академіи 1861, 1, стр. 73—95; 2, стр. 195—228.

Гогошкой слѣдуетъ Гегелю безъ всякой опредѣленной цѣли и часто попадаетъ въ просакъ, видя въ немъ своего союзника. Лексикону слѣдуетъ пожелать побольше точности и ясности, а также и искренности, которая не позволяетъ достигать доброй цѣли неестественными средствами. Почти всѣ члены лексикона наполнены искусственными основаніями. «Зачѣмъ эта мечта, будто всякое доброе убѣжденіе нужно во что-бы-то ни стало доказать изъ общихъ теоретическихъ или логическихъ основаній? Въ области наукъ опытныхъ мы знаемъ больше, нежели сколько можемъ доказать. Такъ и въ философіи есть убѣжденія, которыя оправдываются или фактически во внутреннемъ опытѣ, или-же своимъ нравственнымъ смысломъ, и которыя доказывать значитъ возвращаться къ схоластическому убѣжденію, будто достоинство знанія опредѣляется количествомъ доказательствъ» (88).

Въ редакцію былъ доставленъ Юркевичемъ обстоятельный разборъ Философскаго лексикона, но помѣщены только подробныя замѣчанія, касающіяся статей *Аскетизмъ* и *Богъ*.

5. Доказательства бытія Божія (критико-философскіе отрывки). Труды кiev. дух. академіи, 1861, 3, стр. 327—357; 4, стр. 467—496; 5, стр. 30—64. ✓

Не находя у Гогоцкаго желательной отчетливости въ изложеніи доказательствъ бытія Божія, Юркевичъ разсматриветъ ихъ независимо отъ Гогоцкаго. Прежде всего дается обстоятельная критика Канта. «Съ Кантовой точки зрѣнія, проведенной послѣдовательно, наше убѣжденіе въ бытіи Божіемъ все равно не имѣло бы никакихъ основаній даже въ томъ случаѣ, если-бы доказательства бытія Божія отличались полною математическою строгостью» (337—338). Далѣе, чтобы видѣть, какъ бесполезны всѣ діалектическія тонкости, которыми часто старались подпереть или отвергнуть доказательства бытія Божія,—разсматривается логическая форма этихъ доказательствъ и, наконецъ, сами они въ такомъ порядкѣ: космологическое, физико-теологическое, нравственное и онтологическое. Попутно разбирается также вопросъ о происхожденіи естественной религіи.

6. Миръ съ ближними, какъ условіе христіанскаго общежитія. Труды кiev. дух. акад. 1861, 3, стр. 316—326.

Нравоучительная статейка. «Миръ съ людьми требуетъ, какъ необходимаго условія, чтобы человекъ былъ въ мирѣ съ самимъ собою, или чтобы онъ имѣлъ внутренній душевный миръ, который достигается самообладаніемъ, торжествомъ надъ страстями, опслушаніемъ голосу совѣсти, особенно-же дѣятельною преданностію волѣ Божіей» (322).

7. Изъ науки о человѣческомъ духѣ. Труды кievск. духов. академіи 1860, № 4, стр. 367—511. Отдѣльный оттискъ 145 стр. ✓

Это чрезвычайно обстоятельный и спокойный разборъ знаменитой статьи Чернышевскаго «Антропологическій принципъ въ философіи» (Совр. 1860, 4 и 5; объ этой статьѣ ниже). Имени Чернышевскаго въ статьѣ Юркевича нѣтъ.

Теорія, которая видитъ въ душевныхъ явленіяхъ видоизмѣненіе органической жизни, не удовлетворяетъ научнымъ требованіямъ. «Изъяснять духовное начало изъ матеріальнаго нельзя, потому что самое это матеріальное начало только во взаимодей-

ствіи съ духомъ таково, какимъ мы знаемъ его въ нашихъ опытахъ» (413). Человѣкъ развивается подъ идеей истины; онъ не довольствуется фактическимъ состояніемъ ни своихъ представленій, ни внѣшнихъ воззрѣній. Тѣ и другія подводитъ онъ подъ невоззрительныя метафизическія категоріи и такимъ образомъ оправдываетъ или выправляетъ ихъ по общимъ, необходимымъ законамъ. Какъ въ чувственныхъ воззрѣніяхъ онъ отличаетъ существенныя формы явленій отъ случайныхъ, хотя-бы то и постоянныхъ, измѣненій, такъ и въ своемъ душевномъ состояніи онъ отличаетъ субъективныя соединенія представленій отъ мыслей, выражающихъ дѣйствительный ходъ вещей» (445—446). Заключение о статьяхъ Чернышевскаго такое: «Эти статьи дѣйствительно принадлежатъ къ философіи реализма, отъ которой мы имѣемъ и ожидаемъ такъ много добраго и плодотворнаго для науки и жизни, но онѣ не знакомятъ насъ съ дѣйствительными выводами этой философіи. Знакомъ-ли сочинитель даже съ именами философовъ этого направленія, неизвѣстно, а что онъ не знакомъ съ ихъ психологическими и философскими теоріями, несомнѣнно. Онъ говоритъ о предметахъ философіи какъ будто по наслышкѣ. Онъ слышалъ, что философія реализма разрабатываетъ свои задачи по методѣ естествознанія и есть, такъ сказать, естествознаніе на почвѣ психическихъ явленій, и, какъ кажется, отсюда пришелъ къ мысли искать изъясненія душевныхъ явленій въ химической лабораторіи. Онъ отвергаетъ въ человѣкѣ нематеріальное начало, потому что его ни гдѣ не видно, онъ ни однимъ словомъ не показалъ, чтобы онъ имѣлъ ясное представленіе о самовоззрѣніи и самонаблюденіи, какъ особенномъ источникѣ психологическихъ познаній. Такимъ-же образомъ метафизическое ученіе о единствѣ матеріи во всемъ чувственномъ мірѣ послужило для него поводомъ къ смѣшенію и къ слитію различныхъ порядковъ явленій—неорганическаго и органическаго, органическаго и духовнаго,—и только непонятое имъ ученіе о превращеніи количественныхъ разностей въ качественныя, возвратило міру тотъ порядокъ и ту постепенность въ развитіи явленій одного изъ другого, какіе мы ежедневно наблюдаемъ» (508).—Мимоходомъ затрогиваются вопросы о душевной жизни животныхъ, объ утилитаризмѣ и др.

Статья Юркевича вызвала много толковъ. На нее обратили вниманіе, благодаря Каткову, напечатавшему большія выдержки изъ

нѣя съ очень одобрительнымъ предисловіемъ (Литературное обозрѣніе и замѣтки, Русск. Вѣстн. 1861, 4, стр. 79—105; 5, стр. 26—59). Тогда только Чернышевскій счелъ нужнымъ отозваться въ «Полемическихъ красотахъ» (Совр. 1861, 6, стр. 458, 468—478; 7, стр. 160—180). Тутъ онъ жалѣеть о г. Юркевичѣ и предлагаетъ ему, если онъ еще молодой человѣкъ, тѣ нѣсколько хорошихъ книжекъ, которыя находятся въ распоряженіи Чернышевскаго. Читать статью г. Юркевича Чернышевскій не намѣренъ, такъ какъ очень хорошо знаетъ, что въ ней содержится: это тѣ зады, которые надоѣли ему еще въ саратовской семинаріи. Но чтобы читатель видѣлъ, какъ опровергъ его, Чернышевскаго, Юркевичъ, Чернышевскій перепечатываетъ по Рус. Вѣстнику часть статьи «Изъ науки о человѣческомъ духѣ». Перепечатка обрывается на полусловѣ, такъ какъ перепечатывать больше печатнаго листа воспрещено закономъ.

Въ этой полемикѣ, такъ или иначе, принимала участіе вся печать. См. От. Зап. 1861, 7, стр. 40—61 (статья Русская литература). Русская Рѣчь 1861, № 86. Библ. для Чт. 1862, 5, стр. 193 (статья М. К.: «Учиться или не учиться? Замѣтка относительно того важнаго вліянія, которое г. Чернышевскій имѣеть въ литературѣ»). Н. Константинопольскій. Физиологическій способъ превращенія человѣка въ животное и животнаго въ человѣка, Дом. Бесѣда 1862, вып. 30, стр. 62—69; вып. 31, стр. 83—91; вып. 33, стр. 127—134; вып. 34, стр. 146—154; вып. 35, стр. 171—179. Но самая обстоятельная и безпристрастная статья: По поводу полемики изъ-за статьи г. Юркевича. Прав. Об. 1861, 9, стр. 56—104. Здѣсь Отдается должное «Современнику», за которымъ признается его свободное, горячее и всегда себѣ вѣрное направленіе. «Мы не желали-бы прекращенія дѣятельности г. Чернышевскаго и Антоновича. Не то важно, какія положенія даютъ ихъ философскія статьи, а то, что онѣ будятъ мысль къ самодѣятельности» (102). У насъ много предубѣжденій противъ философіи, но кто понимаетъ ея значеніе, тотъ въ недостаткѣ философскаго образованія видитъ одинъ изъ важнѣйшихъ недостатковъ нашего общественнаго развитія. Неизвѣстный авторъ обстоятельно рассматриваетъ матеріализмъ, понимая его, впрочемъ, нѣсколько шире обыкновеннаго. Негодность пріемовъ идеалистической метафизики и психологіи не мало содѣйствовала распространенію ма-

теріалізма. Но матеріалізмъ не остался вѣренъ своей программѣ; онъ не удержался ни въ области, ни при методѣ естественныхъ наукъ. У него есть своя метафизика.

8. Языкъ фізіологовъ и психологовъ (*Льюисъ* *Физиологія обыденной жизни*, переводъ Борзенкова и Рачинскаго, 2 тт., М. 1861—1862). Рус. Вѣст. 1862, 4, стр. 912—934; 5, стр. 373—392; 6, стр. 733—766; 8, стр. 661—704.

Эта статья служитъ какъ бы отвѣтомъ Юркевича на всѣ нападки противниковъ и потому, особенно въ первой своей части посвященной Антоновичу (*Современная фізіологія и психологія*, Совр. 1862, 2), изобилуетъ полемическими пряностями, которыхъ совершенно нѣтъ въ статьѣ «Изъ науки о человѣческомъ духѣ». Защитники Юркевича мимоходомъ сослались на Льюиса, видя въ немъ подкрѣпленіе своихъ взглядовъ. Тогда Антоновичъ, воспользовавшись выходомъ въ свѣтъ русскаго перевода «Физиологіи» Льюиса, пытался доказать, что Льюисъ является плохимъ сторонникомъ Юркевича. Въ свою очередь Юркевичъ, подробно разбирая въ своей статьѣ Льюиса, утверждаетъ, что Льюисъ приходитъ къ положеніямъ, несогласнымъ съ выводами матеріалізма. Правда, онъ говоритъ языкомъ фізіолога, т.-е. видитъ въ ощущеніяхъ, представленіяхъ, идеяхъ процессы или измѣненія, которые существуютъ не во внутреннемъ элементѣ, а въ опредѣленномъ пространствѣ и въ опредѣленное время.

По поводу этой статьи:

М. А. Гарховъ. Шаткіе пункты современнаго реализма. Библ. для Чт. 1863, 1, стр. 78—110; 2, стр. 249—286; 3, стр. 169—208. Подробному обзору статьи Юркевича предпосланы разсужденія о матеріалізмѣ и его мѣстѣ въ исторіи философіи. Философскія основы реализма крайне шатки. Всѣ его положенія и догматы отзываются чистѣйшей метафизикой, не имѣющей на своей сторонѣ шансовъ ни въ прошедшемъ философіи, ни въ настоящемъ состояніи науки. Совершенно другое надо сказать объ идеализмѣ.

9. Педагогическая литература (*В. Спасовичъ*, *Учебникъ уголовного права*, т. I, вып. 1-й, М. 1863). Письма къ С. И. Баршеву. Совр. Лѣтопись 1864, № 9, стр. 6—9; № 10, стр. 4—7; № 11, стр. 3—7.

Тутъ Юркевичъ пускаетъ въ ходъ совершенно тѣ же полемическіе приемы, какіе практиковались его противниками. Логика,

психологія и метафизика Спасовича никуда не годятся. Это свидѣтельствуеть о томъ, что въ кругъ преподаванія надо ввести философію. В. Д. Спасовичъ. Отвѣтъ г. Юркевичу. Спб. Вѣд. 1864, № 77. На эту полемику отозвался и Совр. 1864, 4, стр. 326—338 (внутреннее обозрѣніе).

10. Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта. Рѣчь на университетскомъ актѣ 12-го января 1866 года. Москов. унив. изв. 1865—1866, № 5, стр. 321—392.—Есть и отдѣльный оттискъ, 72 стр.

«Относительно вопроса о началахъ и сущности науки вся исторія философіи раздѣляется на двѣ неравныя эпохи, изъ которыхъ первая открывается Платономъ, вторая—Кантомъ» (323). По Платону познаваема невидимая сверхчувственная сущность вещи, по Канту—только видимое чувственное явленіе. По Платону поле опыта—область тѣней и грёзь, и только стремленіе разума въ міръ сверхчувственный есть стремленіе къ свѣту знанія, по Канту—наоборотъ. По Платону настоящее познаніе получается, когда мысль движется отъ идей чрезъ идеи къ идеямъ, по Канту—когда она движется отъ возрѣній чрезъ возрѣнія къ возрѣніямъ. По Платону познаніе существа человѣческаго духа, его безсмертія и высшаго назначенія заслуживаетъ по преимуществу названія науки,—по Канту это не наука, а формальная дисциплина, предостерегающая отъ бесплодныхъ попытокъ утверждать что-либо о существованіи человѣческой души. По Платону познаніе истины возможно для чистаго разума, по Канту оно не возможно ни для чистаго разума, ни для разума, обогащеннаго опытомъ. Въ послѣднемъ случаѣ получается познаніе общегодное, а не познаніе истины.

По поводу этой статьи:

Н. А. Страховъ. Главная черта мышленія. Отеч. Зап. 1866, апрѣль, кн. 2, стр. 768—782.

Главная черта мышленія, его субъективность, открыта Кантомъ. Она установлена прочно и незыблемо. Процессъ мышленія таковъ, что оно необходимо отличаетъ себя отъ предметовъ, къ которымъ относится, но свою мысль оно мыслить уже непосредственно, т.-е. не отличая отъ себя самого. Юркевичъ упорно отрицаетъ точку зрѣнія Канта и смѣшиваетъ міръ объективный съ субъективнымъ. Разсматривая мышленіе въ высшемъ его проявленіи, надо сказать, что оно абсолютно свободно. Наука, въ кото-

рой мысль опирается только сама на себя, въ которой она излагаетъ всѣ свои законныя движенія и даетъ абсолютный методъ своего дѣйствія, есть субъективная логика или діалектика.

11. Игра подспудныхъ силъ по поводу диспута профессора Струве. Рус. Вѣс. 1870, 4, стр. 701—755.

Статья посвящена защитѣ проф. Струве отъ нападокъ Н. Аксакова (Подспудный матеріализмъ, по поводу диссертации-брошюры г. Струве, М. 1870), видѣвшаго въ Струве скрытаго матеріалиста, компилятора и даже плагиатора. Юркевичъ подробно разбираетъ всю неосновательность этихъ обвиненій и въ свою очередь упрекаетъ автора въ недобросовѣстности. Нѣсколько послѣднихъ страницъ посвящено брошюрѣ проф. Усова (По поводу диссертации г. Генриха Струве, М. 1870). О самой диссертации Струве см. ниже.

Отголоскомъ этой исторіи является фельетонъ въ Спб. Вѣд. 1870, № 151 (Философская исторія на журнальной почвѣ. Г. Генрихъ Струве, новоявленный московскій философъ, намѣревавшійся поразить матеріализмъ и блистательно его защитившій. Г. Юркевичъ, заслуженный московскій философъ, намѣревавшійся защитить г. Струве отъ противниковъ и поразившій его).

12. Чтенія о воспитаніи. Изд. Н. Чепелевскаго. М. 1865. IV+272 стр.

Это записки для учительской семинаріи военнаго вѣдомства. Психологическія положенія выводятся изъ принциповъ психологіи и логики. Вотъ почему логикѣ удѣлено не мало мѣста. Отношеніе души къ тѣлу выражается въ резонансѣ, содѣйствіи и гнетѣ.

Сочувственные отзывы дали только От. Зап., 1865, декабрь, кн. 2, стр. 250—251, и Домашняя Бесѣда 1865, вып. 39, стр. 1136.

И. Б—въ. Спб. Вѣд. 1865, № 219 (фельетонъ). Трудъ Юркевича не плодъ наблюденій надъ ребенкомъ, а результатъ предвзятыхъ теорій. Свѣжая голова не въ состояніи осилить этой схоластической премудрости.

Г. Благосвѣтловъ. Рус. Слово 1865, 11, стр. 46—47. Читать тарабарскую грамоту Юркевича—скабрзное дѣло.

Книжникъ 1865, № 7, стр. 447—450. Учитель 1865, № 21, стр. 787—795 (отзывы очень несочувственные).

Журналъ для род. и наставн. 1865, № 16, стр. 34—35. Смѣсь логики съ психологіей въ схоластической формѣ.

13. Общія основанія методики. Педаг. Сб. 1865, кн. 13 (октябрь), стр. 1060—1096.

Эта статья цѣликомъ вошла въ слѣдующій трудъ (стр. 259—307).

14. Курсъ общей педагогикѣ съ приложеніями. М. 1869. XV+404.

Книга эта составилае то же изъ записокъ по педагогикѣ въ учительской семинаріи военнаго вѣдомства. Отсюда практическое направленіе этого труда. За педагогами, увлекающимися физиологіей, надо слѣдовать охотно, пока не откроется, что самый поводъ къ длиннымъ разсужденіямъ о нервахъ заключается въ ненормальномъ состояніи нервовъ самихъ педагоговъ. Цѣль человѣка—не счастье, а мудрая добродѣтель. Книга распадается на двѣ части: общее ученіе о воспитаніи и общая теорія обученія. Многіе параграфы изложены по Куртману.

О трудѣ Юркевича не удалось найти сочувственныхъ отзывовъ: А. Пятковскій. Изъ исторіи нашего литературнаго и общественнаго развитія, Спб. 1876, т. I, стр. 271—281, по 2-му изд. стр. 177—183, Спб. 1889, а также От. Зап. 1869, 5, стр. 45—50 (т. 184).

Учитель 1870, № 21, стр. 667—680. Все хорошее принадлежитъ Герbartу, но оно разбавлено специфически московскими идеями.

П. Ткачевъ, Дѣло 1869, 3, стр. 68—80. Гнусная попытка подъ личиною идеалистической фразеологіи и туманной мистики оправдать все дикое и безобразное, что только освящаетъ преданіе и поддерживаетъ рутину.

15. Планъ и силы для первоначальной школы. Ж. М. Н. П. 1870, 3, стр. 1—29; 4, стр. 95—123 (т. 148).

Разсужденіе о значеніи школы для государства, а также о томъ, какъ и кто долженъ учить.

16. Идеи и факты изъ исторіи педагогикѣ (Л. Модзалевскій, Очеркъ исторіи воспитанія и обученія съ древнѣйшихъ до нашихъ временъ, Спб. 1866—1867). Ж. М. Н. П. 1870, 9, стр. 1—42; 10, стр. 127—188 (т. 151).

Напрасно Модзалевскій слѣдовалъ отжившему свой вѣкъ гегельянству Шмидта. Всѣ достоинства Шмидта исчезли подъ перомъ русскаго автора. Во второй статьѣ кропотливое перечисленіе недостатковъ и куріозовъ.

17. Будущность звуковой методы (по поводу азбуки свящ. В. Никольскаго, М. 1871). Ж. М. Н. П. 1872, 3, стр. 1—32 (т. 160).

Указываются недостатки звуковой методы и рекомендуется буквослагательная метода свящ. Никольскаго.

Кромѣ того Юркевичу принадлежитъ: Замятка, Кіевъ 1860, 17 стр., а также Дом. Бесѣда 1860, вып. 14, стр. 201—210 (по поводу замятки В. Шульгина: Нѣсколько словъ по случаю открытія Фундуклеевскаго женскаго училища въ Кіевѣ, Кіев. Телеграфъ 1860, № 4). О ходѣ выпускныхъ экзаменовъ въ московской 2-й гимназіи, Моск. унив. изв. 1865—1866, № 5, стр. 450—456, а также въ № 12 Циркуляровъ по московскому учебному округу за 1865 г., стр. 6—10. На это директоръ гимназіи Н. Ф. Королевъ напечаталъ «Объясненіе по поводу донесенія проф. Юркевича», Моск. унив. изв. 1865—1866, № 6, стр. 549—556, а также Циркуляры по московскому учебному округу 1866, № 2, стр. 29—33, на что Юркевичъ въ свою очередь помѣстилъ Письмо къ О. М. Бодянскому, Моск. унив. изв. стр. 554—559. Отголоски этого эпизода въ фельетонѣ Спб. Вѣд. 1866, № 39 (Ломенко, Педагогич. странности), и въ Соврем. 1866, 4, стр. 222—223 (статья «Дѣйствительность»).—Юркевичу принадлежитъ также обстоятельный разборъ русскаго перевода книги г-жи Неккеръ de Соссюръ: «Постепенное воспитаніе или изученіе цѣлой жизни», М. 1864 (Рус. Вѣс. 1866, 10, стр. 688—708).

Я. Колубовскій.

(Продолженіе слѣдуетъ.)

ПРИЛОЖЕНИЕ II.

Библиографическій листокъ *).

I. Новыя книги, имѣющія отношеніе къ философіи.

Андреевскій, И. С.—Генезисъ науки, ея принципы и методы.
ч. I, М. VIII+199, 1200 экз. 1 р. 50 к.

„Недѣля“ № 37.

„Вѣс. Евр.“, октябрь (на обложкѣ).

Арнольдъ.—Свѣтъ Азіи, поэма, пер. Анненской подъ ред.
В. В. Лесевича, съ предисловіемъ и введеніемъ, редактиро-
ваннымъ имъ-же, Спб. СПП+238 (сюда вошла статья В. В.
Лесевича „Религіозная свобода по эдиктамъ Асоки Великаго“;
введеніемъ служатъ двѣ главы, взятыя изъ сочиненія Лебона
„Les civilisations de l'Inde“.—Объ этой книгѣ:

Ө. Булаковъ.—„Свѣтъ Азіи“ въ Европѣ. „Нов. Вр.“ № 5111
(24-го мая).

Н. Михайловскій.—Письма о разныхъ разностяхъ. „Рус. Вѣд.“
№№ 173 и 181.

„Рус. Бог.“, июль, стр. 140—142.

Астафьевъ, П. Е.—Национальность и общечеловѣческія задачи
(къ русской народной психологіи), М. 47 стр. 400 экз. 50 к.

Астафьевъ, П. Е.—Ученіе графа Л. Н. Толстого въ его цѣ-
ломъ. М. 40 к.

*) См. 3-ю книгу „Вопросовъ Философіи и Психологіи“.

Благоразумовъ, Н., прот.—Два противоположныя возрѣнія на жизнь: оптимизмъ и пессимизмъ. М. 8 стр. 50 экз.

Бокль.—Вліяніе женщинъ на успѣхи знанія, переводъ М. А. Лазаревой, 2-е изд., М. 49 стр. 1200 экз. 25 коп.

Борисъ, архим.—Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его отношеніяхъ къ древней греко-римской образованности. Периодъ 2-й (313—529). Казань.

„Труды кiev. духов. акад.“, май, стр. 152—164.

А—въ, С.—„Истор. Вѣс.“, сент., стр. 685—687.

Введенскій, А. И.—Научная дѣятельность М. И. Владиславлєва. Спб. 31 стр. 200 экз.

Гикъ, Д.—Зависимость между геометрическими теоремами и нѣкоторыми другими истинами, математическо-философское сочиненіе. М. 70 стр. 600 экз. 1 руб.

Греческій учитель Сократъ, изд. „Посредника“. М. 70 стр. 7200 экз.

Дриль, Д.—Психофизическіе типы въ ихъ соотношеніи съ преступностью и ея разновидностями. Частная патологія преступности. М. XI+188 стр. 600 экз. 1 руб.

Николаевъ, Ю.—„Ученое“ мнѣніе о Рудинѣ и Обломовѣ. „Моск. Вѣд.“ № 136.

Ковалевскій П. И.—„Архивъ психіатріи“ № 3, стр. 125.

„Рус. Мысль“, апрѣль, стр. 170—172.

„Новости“ № 89.

Кандинскій, В.—Къ вопросу о невмѣняемости. Спб. II+238 стр. 1000 экз. 1 р. 75 к.

Карѣевъ, Н. И.—Сущность историческаго процесса и роль личности въ исторіи. Спб. 627 стр. 1200 экз. 4 руб. (вышло въ двухъ выпускахъ).

Безобразовъ, П.—„Рус. Об.“, апрѣль, стр. 910—916.

„Вѣс. Евр.“, янв. и апрѣль (на обложкѣ).

„Рус. Бог.“, апрѣль, стр. 163—164.

Ковалевскій, П. И., проф.—Психіатрія, т. II. Спеціальная психіатрія. Изд. 4-е, исправл. и дополн. журнала „Архивъ психіатріи“. Харьковъ. II+II+432 стр. 2 р. 50 коп.

Корнуновъ, Н. М.—Лекціи по общей теоріи права. Изд. 2-е. Спб. 319+XII.

Крафтъ-Эбингъ.—Учебникъ психіатріи. На основаніи клиническихъ наблюденій для практическихъ врачей и студентовъ.

Съ 3-го изд. пер. А. Черемшанскій. Второе русское изданіе съ примѣчаніями и дополненіями переводчика. Спб. XVII+890 стр. 5 руб.

„Вѣс. Евр.“, іюль (на обложкѣ).

„Новости“ № 208.

Кудрявцевъ, В.—Начальныя основанія филозофіи (примѣнительно къ программѣ преподаванія филозофіи въ духовныхъ семинаріяхъ). Вып. 2-й: начальныя основанія психологіи, рациональной психологіи и нравственной филозофіи. М. 190 стр. 1200 экз. 1 руб. 20 коп.

Куно-Фишеръ.—Публичныя лекціи о Шиллерѣ (Самопризнанія, Шиллеръ какъ филозофъ, Шиллеръ какъ комикъ). М. VIII+264 стр. 1200 экз. 1 руб.

„Нов. Вр.“ № 5222 (12-го сентября).

де-Лабрюйеръ, Ж.—Характеры или нравы этого вѣка (Les caractères). Съ предисловіемъ Прево-Парадоля и С. Бева. Пер. П. Д. Первовъ. Изд. „Пантеона Литературы“. Спб. 371 стр. 800 экз. 2 руб.

Ланге, д-ръ.—Аффекты (душевные движенія). Психофизиологическій этюдъ. Пер. подъ ред. А. Виреніуса. Спб. 65 стр. 750 экз. 60 коп.

„Наблюдатель“, августъ, стр. 26—27.

Леббокъ, Дж.—Успѣхи и радости жизни. Съ англ. 14-го изд. перевела М. Ловцова съ пред. А. Михайлова. Спб. VIII+363 стр. 3300 экз. 90 коп.

„Рус. Бог.“, май—іюнь, стр. 231—232.

„Вѣс. Евр.“, сентябрь (на обложкѣ).

„Новости“ № 203.

Леббокъ, Дж.—Радости жизни (Pleasures of Life). Съ предисловіемъ автора для русскаго изданія. Ч. I. Пер. съ 18-го англійскаго изданія В. А. Геблеръ. Изд. „Пантеона Литературы“. Спб. 122 стр. 800 экз.

Лейкфельдтъ, П.—Различныя направленія въ логикѣ и основныя задачи этой науки. Харьковъ. 3 руб.

Летурно, Ш.—Эволюція собственности. Изд. „Рус. Богатства“. Спб. 409 стр. 1000 экз. 2 руб.

Мантегацца, П., проф.—Физиологія ненависти. Пер. съ ит. д-ръ Н. Лейненбергъ. Одесса. 225 стр. 1500 экз. 1 р. 50 коп.

Meunert, M. D., prof.—Клиническія лекціи по психіатріи, ос-

нованныя на научныхъ данныхъ. Для студентовъ, врачей, юристовъ и психологовъ. Пер. В. Н. Ковалевской подъ ред. П. И. Ковалевскаго. Изд. „Архива психіатріи“. Харьковъ. 135 стр.

Оршанскій, И.—Къ ученію о волѣ, 1889. 50 коп.

Платонъ.—Апология Сократа. Подстрочный переводъ съ введеніемъ, примѣчаніями и словами К. Данильченко. Изд. 2-е, вновь исправл. и дополн. Д. Θ. Кіевъ. 116+VIII. 2050 экз. 50 коп.

Платонъ.—Апология Сократа. Съ введеніемъ, примѣчаніями и 5 рисунками. Объяснилъ А. Поспишилъ. Изд. 2-е, значительно измѣненное. Царское Село. 30+120 стр. 4000 экз. (Иллюстрированное собраніе греческихъ и римскихъ классиковъ съ объяснительными примѣчаніями подъ ред. Л. Георгіевскаго и С. Манштейна.)

Платонъ.—Діалогъ Протагоръ. Перевелъ А. Добіашъ. Кіевъ. 77 стр. 200 экз.

Платонъ.—Протагоръ. Пер. съ греч. Е. Д. съ примѣчаніями и словами. Кіевъ. 156 стр. 2050 экз. 60 коп.

Платонъ.—Критонъ. Перевелъ В. В. Пасхаловъ, изд. 2-е, значительно исправленное и дополненное Д. Θ. Кіевъ. 54 стр. 2050 экз. 35 коп.

Полетаевъ, Н.—Объ основаніяхъ вмѣненія по началамъ положительной филозофіи. Спб. 3 р.

Поповъ, Л. К. (Эльпе).—Въ чемъ сила жизни? Второе значительно дополненное изданіе книги „Популярные очерки по естествознанію“. Спб. 321 стр. 700 экз. 2 руб.

Замѣтка въ „Нов. Вр.“ № 5135 (17-го іюня): Въ чемъ сила жизни?

„Вѣс. Евр.“, іюль (на обложкѣ).

Потаповъ, Н.—Краткій очеркъ исторіи филозофіи права. Примѣнительно къ программѣ университетскаго курса. Кіевъ. 63 стр. 460 экз.

Пфлюгеръ, Э. Ф. В.—Объ искусствѣ продлить человѣческую жизнь, рѣчь. Пер. Н. Лейненбергъ. Одесса. 32 стр. 1200 экз. 30 коп.

Румпель, Т.—Филозофская пропедевтика или основанія логики и психологіи. Пер. В. И. Цейдлеръ. Изд. 4-е, исправленное и дополн. Спб. VIII+126 стр. 2000 экз. 75 коп.

Рѣдкинъ, П. Г.—Изъ лекцій по исторіи филозофіи права въ связи съ исторіей филозофіи вообще, т. IV. Спб. 515 стр. 1000 экз. 3 руб.

„Вѣс. Евр.“, февраль и августъ (на обложкѣ, о 3-мъ и 4-мъ томѣ).

„Сѣв. Вѣс.“, июль, стр. 129—132 (о всѣхъ четырехъ томахъ).

„Новости“, № 208 (о 4-мъ томѣ).

Самаринъ, Д.—Поборникъ вселенской правды. Возраженіе Вл. С. Соловьеву на его отзывы о славянофилахъ сороковыхъ и пятидесятихъ годовъ. Спб. 79 стр. 800 экз. 15 коп.

Сборникъ статей по невропатологіи и психіатріи, посвященный проф. *А. Я. Кожевникову* его учениками въ двадцатипятилѣтнюю годовщину его докторской диссертациі. М. 801 стр. 300 экз.

Синорскій, И. А.—Физиологія нравственныхъ страданій. Публичная лекція. Кіевъ. 20 стр. 635 экз.

Симонъ, д-ръ.—Міръ грезъ (*Le monde des rêves*). Перевелъ съ франц. Г. Палерна. Спб. 248 стр. 2500 экз. 1 руб. (Популярно-научная бібліотека).

Слоущъ, Н.—Мнемоника. Практическое руководство усвоить легко и быстро и удержать навсегда въ памяти. Одесса. 32 стр. 1000 экз. 30 коп.

Соколовъ, П.—Филозофія въ современной Германіи, М. 77 стр. 50 экз.

Сомовъ, С.—Къ вопросу о гипнотизмѣ (отрывокъ изъ сочиненія „Основы общественной психологіи“). Нижній Новгородъ. 14 стр. 450 экз. 30 коп.

Столыпинъ, Д. А.—Научные очерки. Начала соціологіи. Нашъ сельско-хозяйственный вопросъ. Изд. 2-е. М. X+170 стр. 400 экз. 1 руб.

Столыпинъ, Д. А.—Научный идеализмъ и основы соціологіи. М. 27 стр. 700 экз.

Страховъ, Н.—Борьба съ Западомъ въ нашей литературѣ. Историческіе и критическіе очерки. Книжка 2-я, изданіе 2-ое. Спб. XXX+567 стр. 600 экз. 1 руб. 50 коп. (во 2-ое изданіе вошли полемическія статьи о Соловьевѣ и дарвинизмѣ).

Бестужевъ-Рюминъ, К. Н.—„Рус. Вѣс.“, июнь, стр. 278—281.

„Нов. Вр.“, № 5094 (6-го мая).

Струве, Г.—Введеніе въ филозофію. Разборъ основныхъ на-

чалъ философіи вообще. Варшава. XV+410 стр. 3 руб. (Энциклопедія философскихъ наукъ и направленій въ связи съ введеніемъ въ философію или философія философіи, ч. I).

Вопросы Философіи и Психологіи, кн. 4, стр. 94—97.

„Сѣв. Вѣс.“, сентябрь, стр. 109—110.

Ушинскій, К. Д.—Трудъ въ его психическомъ и воспитательномъ значеніи. Изъ „Собранія педагогическихъ сочиненій“. Спб. 32 стр. 100 экз.

Ушинскій, К. Д.—Человѣкъ какъ предметъ воспитанія. Опытъ педагогической антропологии. Т. I, изд. 7-е, напечатанное безъ перемѣнъ со 2-го изд., исправленнаго самимъ авторомъ. Съ рисунками и портретомъ автора. Спб. VII+XLI+499 стр. 1000 экз. 2 р. 50 к.

Ферри, Э.—Преступленія и преступники въ наукѣ и въ жизни. Двѣ лекціи. Пер. съ ит. Н. Лейненбергъ. Одесса. 54 стр. 1500 экз. 40 к.

„Вѣс. Евр.“, сентябрь (на обл.).

Чичаговъ, Л. М.—Что служитъ основаніемъ каждой науки? М. 101 стр. 1200 экз. 50 коп.

Штигиць, А.—Исслѣдованіе о началахъ политическаго равновѣсія, легитимизма и національности, ч. III, отд. 1-е, Спб. 3 р.

Шофильдъ, А. Т.—Иной міръ или четырехмѣрное пространство. Перевела съ англ. А. А. К—ая. Кіевъ. III+91 стр. 2000 экз. 60 к.

„Нов. Вр.“, № 5157 (7-го іюля).

Эмингаусъ.—Психическія разстройства въ дѣтскомъ возрастѣ (Die psychischen Störungen im Kindesalter). Перевелъ съ нѣм. В. Ф. Якубовичъ. Спб. VII+267 стр. 1500 экз. 2 руб.

„Вѣс. Евр.“, сентябрь (на обл.).

„Сѣв. Вѣс.“, сентябрь.

Ярковскій, И. О.—По поводу отзывомъ о моей книгѣ „Всемирное тяготѣніе, какъ слѣдствіе образованія вѣсомой матеріи внутри небесныхъ тѣлъ“. М. 16 стр. 600 экз. 15 коп.

„Рус. Вѣд.“, № 224.

II. Дополнительные свѣдѣнія о книгахъ, приведенныхъ въ предыдущихъ листкахъ.

Безобразовъ.—„Рус. Мысль“, май, стр. 202—207. „Наблюдатель“, апрѣль, стр. 21—23.

Бине и Фере.—„Прав. Вѣс.“, № 150.

Вопросы Философіи и Психологіи.—„Наблюд.“, февраль, стр. 18—21 (о 1-й кн.). „Истор. Вѣс.“, апрѣль, стр. 224—225. „Рус. Мысль“, апрѣль, стр. 192—193. „Сѣв. Вѣс.“, апрѣль, стр. 78—81 (о 2-й кн.). „Прав. Вѣс.“, № 157 (о 3-й кн.).

Герценъ. (222 стр. 3000 экз.).—„Недѣля“, № 16. В. *Португалоузъ*, Горнило творчества, „Новости“, № 188.

Гусевъ А.—Религіозность и пр. „Моск. Вѣд.“, № 130.

Зеленскій, М. (IX+215 стр.).—М. *Песковскій*, Культура ума, „Новости“, № 111. П. *Кантерева*, „Рус. Школа“, № 6, стр. 148—167. Л. С., „Вѣс. Евр.“, июнь, стр. 840—843. Е. Д., „Вѣс. Восп.“, № 4, стр. 174—177. „Рус. Мысль“, апрѣль, стр. 156—158. „Наблюдатель“, июль, стр. 28—30. „Недѣля“, № 15.—Некрологи М. С. Зеленскаго, „Нов.“, № 189, и „Нов. Время“, № 5160 (12-го іюля). Памяти д-ра М. С. Зеленскаго, „Новости“, № 190.

Кандинскій, В. X.—О псевдогаллюцинаціяхъ. IV + 167 стр. 600 экз.—И. Я. *Платоновъ*, „Архивъ психіатріи“, № 3, стр. 125—126.

Кантъ.—Прологомены. „Набл.“, сентябрь, стр. 26—28.

Кулаковскій, Ю.—Философъ Эпикуръ. „Сѣв. Вѣс.“, апрѣль, стр. 77—78.

Кюллеръ (330 стр. 2100 экз.).—„Новости“, № 107 и 144. „Недѣля“, № 16. „Нов. Вр.“, № 5084 (25-го апрѣля).

Лесгафтъ.—Школьные типы.—В. Г., „Рус. Школа“, № 5, стр. 142—152.

Львовъ, Д. П., кн. (130 стр. 400 экз.).—Н. Т., Вопросы Философіи и Психологіи, кн. 3, стр. 111—112.

Маракуевъ, Н. Н.—205 стр. 1800 экз.

Мартенсенъ, еп.—И. *Бяляевъ*, Чтенія въ общ. люб. духовн. проsv., январь, стр. 14—40. Христіанское ученіе о нравственности, „Моск. Вѣд.“ № 87.

Минскій, Н.—„Набл.“, сентябрь, стр. 23—26. „Рус. Мысль“, июнь, стр. 251—254.

Неустроевъ, А. А.—111 стр. 300 экз.

Оствальдъ (26 стр. 500 экз.).—„Рус. Вѣд.“, № 186.

Рибо, Ш.—„Вѣс. Евр.“, апрѣль (на обл.).

Розановъ, В.—Ж. М. Н. П., мартъ. „Прав. Вѣс.“, № 82.

Роменсь, Умь животныхъ.—„Русск. Мысль“, апрѣль, стр. 172—173.

Трубецкой, С., кн.—„Вѣс. Евр.“, апрѣль (на обл.).

Труды Психологическаго Общества, вып. 3-й.—„Вѣс. Евр.“, февраль (на обл.).

Уманецъ, С. (IV + 160 стр.).—*А. Баязитовъ*, „Истор. Вѣс.“, июнь, стр. 668—673. *Новости* № 166.

Шмидтъ Н. (XXVIII + 875 стр. 1200 экз.).—*А. П.*, „Вѣс. Евр.“, июнь, стр. 830—833. „Рус. Мысль“, июнь, стр. 254—256. „Новости“ № 113. „Недѣля“ № 18. „Рус. Бог.“, мартъ, стр. 207.

Ярковскій, И. О.—*М. Песковскій*, Грандіозная гипотеза, „Новости“ № 159.

III. Статьи философскаго содержанія, напечатанныя въ периодическихъ изданіяхъ *).

„Воспитаніе и Обученіе“.

Дебольскій, Н. Г.—О средствахъ воспитанія (продолженіе). 4, 127—140; 5—6, 191—208; 7—8, 272—300; 9, 341—359.

„Вѣра и Разумъ“.

Амфитеатровъ, Е. В.—Историческій очеркъ ученій о красотѣ и искусствѣ. Изъ академическихъ чтеній (окончаніе). № 6, 249—264.

Зеленогорскій, Ѳ.—Греческіе трагики и софисты (литературно-философское движеніе въ Афинахъ послѣ персидскихъ войнъ). № 10, 409—436; № 11, 455—471.

Зеленогорскій, Ѳ.—Идеи и діалектика по Платону. № 7, 285—312; № 8, 327—339.

Истоминъ, К.—„Теодицея“ Лейбница. Разсужденіе о благодѣи Божіей, свободѣ человѣческой и началѣ зла. Ч. II. № 12, 504—530; № 14, 57—90.

К(орсунскій), И.—Профессоръ Василій Никифоровичъ Потаповъ. № 6, 247—284.

Корсунскій, И.—Ученіе Аристотеля и его школы. (перипатети-

*) Для простоты при обозначеніи книжекъ и страницъ принята такая система: если срокъ выхода журнала ежемѣсячный, то первая цифра всегда обозначаетъ книжку журнала, слѣдующія цифры указываютъ страницы.

ческой) о Богѣ. № 9, 363—381; № 11, 472—490; № 14, 41—56; № 16, 146—176.

Линицкій, П.—Объ отношеніи конечнаго духа къ безконечно-му. № 15, 91—109.

Линицкій, П.—О духѣ, какъ необходимомъ принципѣ философіи. № 13, 1—20.

Садовъ, Ѳ.—Нравственныя понятія и нравственная философія образованнаго общества въ древнемъ Римѣ. № 13, 21—40.

Сенека, Л. Анней.—О благодѣяніяхъ (*De beneficiis*). № 7, 313—326; № 9, 382—408; № 15, 110—134 (продолженіе).

Снегиревъ, В. А.—Метафизика и философія (изъ академическихъ чтеній). № 12, 491—504; № 16, 135—145 (окончаніе).

Снегиревъ, В. А.—О природѣ человѣческаго знанія и отношеніи его къ бытію объективному (изъ академическихъ чтеній). № 8, 340—362; № 10, 437—454.

„Вѣстникъ Воспитанія“

Лагранжъ, Ф.—Удовольствіе при физическомъ упражненіи. № 4, 118—133 (переводъ М. В.).

Португаловъ, В.—Вниманіе. № 3, 58—71 (по поводу книги Рибо).

„Вѣстникъ Европы“.

Анучинъ, Д.—Изученіе психофизическихъ типовъ (о книгѣ Дриля). № 5, 331—343.

Пыпинъ, А. Н.—Гердеръ (Гаймъ, Гердеръ, пер. В. Н. Невѣдомскаго; М. 1887—1889). 3, 277—321; 4, 625—672.

Слонимскій, Л.—Старыя и новыя понятія о государствѣ. 4, 722—738; 5, 304—329.

Сѣченовъ, И. М.—Впечатлѣнія и дѣйствительность. 5, 157—172.

Янжуль, И.—Новая фантазія на старую тему (*Looking backward 2000—1887*, by E. Bellamy. *The Cooperative Commonwealth in its Outlines*, by L. Gronlund). 4, 553—589; 5, 173—203.

Кромѣ того отчеты Л. С. о слѣдующихъ книгахъ на иностранныхъ языкахъ: *M. Brasch*, Philosophie und Politik, Studien über F. Lassale und J. Jacoby (3, 449—450). *A. Fouillée*: L'évolutionisme des idées-forces (8, 870—873). *M. Guyau*: Education et hérédité (2, 898—900). *M. Kovalevsky*: Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété. Stockholm

1890 (7, 432—433). *Marie Manacéine*: Le surmenage mental dans la civilisation moderne. Effets, causes, remèdes. Traduit du russe par E. Jaubert. Avec une préface de Ch. Richet. Par. 1890 (7, 433). *L. Metchnikoff*: La civilisation et les grands fleuves historiques, avec une préface de M. Elisée Reclus. Paris. 1889 (8, 874—875). *Muff*: Idealismus (3, 447—449). *G. Tarde*: Les lois de l'imitation, étude sociologique (7, 426—432). *K. Zeys*: A. Smith und der Eigennutz, eine Untersuchung über die philosophischen Grundlagen der älteren Nationalökonomie (4, 885—889).

„Женское Образование“.

Каптеревъ, П.—О дѣтскихъ игрушкахъ и объ игрушечной выставкѣ. 4, 419—428.

Каптеревъ, П.—О развитіи отвлеченнаго мышленія. 5, 447—465.

Мироновъ, А. М.—Эстетическое воспитаніе человѣка. 3, 231—243 (продолженіе).

П. К.—Пессимизмъ и педагогика. 3, 304 — 309 (о статьѣ Гартмана).

„Журналь Министерства Народнаго Просвѣщенія“.

Батюшковъ, Ѳ.—Сказаніа о спорѣ души съ тѣломъ въ средневѣковой литературѣ (опытъ историко-сравнительнаго изслѣдованія). 9, 158—204.

Введенскій, А. И.—Къ вопросу о строеніи матеріи. 7, 18—65; 8, 191—220.

Введенскій А. И.—Научная дѣятельность М. И. Владиславлева. 6, 181—211.

Каринскій, М.—Безконечное Анаксимандра. 4, 314—378; 5, 74—119; 6, 223—263.

Радловъ, Э.—Русскія работы по исторіи греческой философіи (Кн. С. Трубецкой: Метафизика въ древней Греціи. А. Гиляровъ: Греческіе софисты). 4, 384—409.

„Кіевское Слово“.

Козловъ, А. А.—Мэонизмъ г. Минскаго (Минскій, При свѣтѣ совѣсти). №№ 900 и 901 (1-го и 2-го марта).

Синорскій, И. А.—Физиологія нравственныхъ страданій. Публичная лекція. №№ 919 и 921 (24-го и 27-го марта).

„Московскія Вѣдомости“.

Засѣданія Психологическаго Общества. №№ 27, 88, 89 и 100.

Николаевъ, Ю.—Всемирное единство и идея національности. По поводу стихотворенія Вл. С. Соловьева *Ex oriente lux* („Вѣс. Евр.“, апрѣль). № 101.

Николаевъ, Ю.—Литературныя замѣтки. Вл. С. Соловьевъ и Чаадаевъ. По поводу книги Вл. С. Соловьева „Національный вопросъ“. № 115.

Николаевъ, Ю.—Нѣсколько [замѣчаній о Лермонтовѣ. По поводу статьи О. П. Герасимова въ Вопросахъ Философіи и Психологіи, кн. 3-я. № 150.

Николаевъ, Ю.—Русское Искусство предъ судомъ В. С. Соловьева. №№ 122 и 129.

„Наблюдатель“.

Научная хроника (новости психологіи). 2, 24—34 (по поводу книги Рибо „Болѣзни личности“).

Чуйко В.—Старое и новое славянофильство. 2, 165—181; 3, 90—107 (окончаніе).

„Недѣля“.

Болѣзни памяти. № 34 (по книгѣ С. С. Корсакова).

Мысль какъ движеніе. № 21 (о книгѣ Герцена).

Пророческіе сны. № 24 (по Симону).

Странныя соотношенія въ организмѣ. № 13.

М. Ш.—Таинственныя явленія (*Uranie par Flammarion*). № 21.

„Новое Время“.

Булгановъ, Ѡ.—Знаменитыя системы воспитанія. № 5195 (16-го августа).

Булгановъ, Ѡ.—Новое о гениальныхъ людяхъ. № 5139 (2-го юня).

Булгановъ, Ѡ.—Эксперименты всеобщаго братства. № 5228 (18-го сентября). Объ утопіяхъ.

Введенскій, А. И.—Некрологъ М. И. Владиславлева. № 5084 (26-го апрѣля).

Страховъ, Н.—Новая выходка противъ книги Н. Я. Данилевскаго. №№ 5231 и 5242 (21-го сентября и 2-го октября).

Эльпе.—Научныя письма. О душевныхъ качествахъ колосса Лѣсовъ. № 5105 (18-го мая). По Роменсу.

Эльпе.—Научныя письма. Разумъ въ инстинктѣ. № 5063 (5-го апрѣля).

Эльпе.—Свободенъ-ли человѣкъ? №№ 5132 и 5146 (14-го и 28-го іюня). О книгѣ Герцена. По поводу этой статьи А. А. Герцена помѣстилъ въ № 5156 (8-го іюля) письмо въ редакцію, на которое Эльпе отвѣчалъ въ № 5167 (19-го іюля).

Ярошъ, К.—Письмо въ редакцію. № 5064 (6-го апрѣля). О Вл. С. Соловьевѣ.

„Новости“.

Душа (замѣтка о книгѣ Жибе: *Analyse des choses, essai sur a science future*). № 248.

Оболенскій, Л.—Значеніе личности въ прогрессѣ общества. № 250.

„Пантеонъ Литературы“.

Гуйо, М.—Современная эстетика, пер. А. Н. Чудинова. 4—8 (продолженіе).

А. Скабичевскій.—Литературная хроника. „Новости“ № 182.

де Лабрюеръ, Ж.—Характеры этого вѣка. Переводъ П. Д. Первова. 3—8 (окончаніе).

Левбокъ, Дж.—Радости жизни. Пер. В. А. Геблеръ. 3—4.

„Правительственный Вѣстникъ“.

Научное значеніе гипнотизма. № 152.

„Православное Обзорніе“.

Введенскій, А.—Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основаніе. Опытъ положительнаго рѣшенія вопроса въ связи съ историко-критическимъ изслѣдованіемъ главныхъ направленій его литературы въ текущемъ столѣтіи. 4, 651—684; 5—6, 143—235.

Гусевъ, А.—Л. Н. Толстой, его исповѣдь и мнимо-новая вѣра. 4, 587—611 (продолженіе).

Соколовъ, П.—Философія въ современной Германіи. 2, 276—301; 3, 445—467; 4, 612—640.

С-т-въ.—Современный „конфликтъ“ научнаго разума и простой совѣсти (Додэ: Борьба за существованіе. Бурже: Ученикъ). 3, 468—494.

„Православный Собесѣдникъ“.

Борись, архим. (Плотниковъ).—Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его отношеніи къ древней греко-римской образованности. 1, 86—92; 2, 181—185 (окончаніе).

Гусевъ, А.—Необходимость внѣшняго богопочтенія, противъ гр. Л. Н. Толстого. 2, 151—180.

„Прибавленія къ Церковнымъ Вѣдомостямъ, издаваемымъ при Святѣйшемъ Синодѣ“.

Лебедевъ, А. А.—О признакахъ истинной церкви (о Вл. Соловьевѣ). Чтеніе въ собраніи Братства Богородицы. № 20, 637—643.

„Русская Мысль“.

Гольцевъ, В.—Объ идеѣ естественнаго права. 3, 67—97.

Гольцевъ, В.—Эволюція идей-силъ (А. Fouillée: L'évolution des idées-forces). 7, 80—89.

Дриль, Д.—Въ чемъ-же состоятъ увлеченія антропологической школы уголовнаго права? (Размышленія, вызванныя статью проф. Анучина). 6, 132—146.

Картевъ, Н. И.—Разработка теоретическихъ вопросовъ исторической науки. Рефератъ въ Историческомъ Обществѣ при Спб. университетѣ. 3, 170—189.

М. А.—Чарльзъ Дарвинъ и его теорія (Life and Letters of Ch. Darwin including an autobiographical chapter. Ed. by his son Fr. Darwin. Lond. 1887). 6, 83—107; 7, 42—65.

Модестовъ, В. И.—Эпикуреизмъ и современный интересъ къ нему. 3, 41—57 (о трудахъ Кулаковскаго и Базинера).

П-ва, А.—Ж.-Ж. Руссо (по отзывамъ нынѣшнихъ французовъ). 6, 113—131 (по книгѣ Grand-Cartaret: Rousseau jugé par les français d'aujourd'hui).

П. Н.—Наслѣдственность и внушеніе, какъ факторы воспитанія (M. Guyau: Education et hérédité). 4, 94—111.

Соловьевъ, Вл.—Мнимая борьба съ Западомъ (Н. Н. Страховъ: Борьба съ Западомъ, кн. 2-я, изд. 2-е). 8, 1—20.

Спенсеръ, Г.—Абсолютная политическая этика (изъ The Nineteenth Century, янв.). 3, 156—169.

Спенсеръ Г.—О справедливости (оттуда-же, мартъ и апрѣль). 5, 92—121.

Тимирязевъ, К. А.—Факторы органической эволюціи, рѣчь въ общемъ собраніи VIII съѣзда русскихъ естествоиспытателей и врачей. 3, 94—120.

Шелгуновъ, Н.—Очерки русской жизни. 8, 136—155 (о толстовцахъ).

Отчетъ о книгѣ А. Russel Wallace: Darwinism. 6, 267—271.

«Русская Школа».

Трачевскій, А.—Воспитательные идеалы классическаго міра. № 3, 14—24; № 4, 15—36; № 6, 19—41.

«Русскій Вѣстникъ».

Любимовъ, Н. А.—Изученіе природы въ древности и въ новое время. 9, 3—44.

Страховъ, Н. Н.—Разборъ книги Д. Щеглова: „Исторія социальных системъ“. 2 тт. Спб. 1870—1889. 5, 265—276.

Отчетъ о книгѣ F. Paulsen: System der Ethik. 6, 297—299.

«Русскія Вѣдомости».

Д—чъ.—Будущность знанія (новая книга Ренана: L'Avenir de la science). № 99.

Михайловскій, Н.—Письма о разныхъ разностяхъ. XIII. № 160 (о Guau: Education et hérédité).—XVI. № 201 (патологія религіозности).

Н. С.—Изъ области науки. № 100 (о психофизиологическихъ работахъ Юнга).

«Русское Богатство».

Бизз, А.—Историческое развитіе чувства природы. Пер. Д. Коробчевскій. 5—8 (въ приложеніи).

Колубовскій, Я.—Психологическая лабораторія В. Вундта. 3, 138—148 (окончаніе).

Оболенскій, Л.—Основные ошибки позитивизма и матеріализма. 3, 119—137 (продолженіе).

Летурно, Ш.—Эволюція собственности (окончаніе). 3 — 7 (въ приложеніи).

Тардъ, Г.—Общественная роль подражанія. 5—6, 197—205; 7, 98—103. (изъ *Revue Scientifique*, июнь).

Гауе, Н.—Происхожденіе міра. Космогоническія теоріи древнія и современныя, критика гипотезы Лапласа и собственная теорія автора. Съ добавленіемъ защиты гипотезы Лапласа и теорій—Кирквуда, Трубриджа, Ньюкомба, Г. Х. Дарвина, а также критики теоріи Н. Гауе, изъ соч. Космогоническія гипотезы К. Вольфа. Пер. со 2-го изд. 4—8 (въ приложеніи).

«Русское Обзорѣніе».

Головинъ, Н.—Старый вопросъ на новый ладъ. 7, 315—337 (вопросъ объ искусствѣ).

Скабичевскій, А. — Литературная хроника. „Новости“ № 210.

Зографъ, Н.—Музыка природы (естественно-историческіе очерки). 5, 264—279; 6, 765—781; 7, 204—219.

Соловьевъ, Вл. С.—Г. Ярошъ и истина. 4, 856—858.

Соловьевъ, Вл. С. — Китай и Европа. 4, 761 — 776 (окончаніе).

Соловьевъ, Вл. С.—Самосознаніе и самодовольство. 6, 671—684 (П. Е. Астафьеву).

Соловьевъ, Вл. С. — Японія (историческая характеристика). 7, 182—202.

Соловьевъ, Вл. С.—Разборъ 2-го тома книги Д. Щеглова „Исторія социальных системъ“. 7, 433—440.

Цертелевъ, Д., кн.—Ученіе гр. Л. Н. Толстого о жизни. 7, 268—296.

«Сѣверный Вѣстникъ».

Андреева, А.—Поль Бурже и пессимизмъ. 4, 1—38 (продолженіе).

Волинскій, А.—Наука и философія. Критическій обзоръ главныхъ произведеній Вильгельма Вундта. 4, 21—44; 5, 35—56 (окончаніе).

Kautsky, P.—Общественные инстинкты въ мірѣ животныхъ (переводъ). 6, 77—94.

Kautsky, P.—Общественные инстинкты у людей (переводъ), 9, 57—92.

Лунинъ, Р.—Софія Жерманъ (Sophie Germain). 5, 187—203.

«Труды кievской духовной академіи».

Олесницкій, М. — Изъ системы нравственнаго богословія. 5, 25—59; 6, 218—233 (продолженіе).

«Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія».

Б—въ, С. — Философія и христіанство по ученію св. Іустина мученика. 8, 201—215.

Введенскій, А. — Религія какъ фактъ. 1889, 1, 28—46.

Голубинскій, Ѡ. А. — Лекціи философіи. Умозрительная психологія. 1889, 10, 302—325; 11, 532—565; 12, 652—667; 1890, 5—6, 664—691.

Елеонскій, Нин., свящ. — Къ вопросу о различіи между душою человѣка и душою животныхъ. 1889, 10, 285—301.

Никитскій, С. — Вѣра православной восточной греко-россійской церкви по ея символическимъ книгамъ. Ученіе о нравственности. 1, 1—31; 2, 168—204; 3, 347—389; 4, 451—468; 5—6, 577—639.

«Юридическій Вѣстникъ».

Дриль, Д. — Психофизическіе типы въ ихъ соотношеніи съ преступностью и ея разновидностями. Нервные, истерики, эпилептики и оскудѣлые разныхъ степеней. Частная психологія преступности. 3, 425—461 (окончаніе 1-го этюда).

Карѣвъ, Н. И. — Юриспруденція и теорія историческаго процесса. Рефератъ въ Юридическомъ Обществѣ. 7 — 8, 259—277.

ПРИЛОЖЕНИЕ III.

Психологическое Общество.

Тезисы къ реферату Л. М. Лопатина

«По поводу гипотезы объ индуктивномъ происхожденіи математическихъ понятій» *).

1. Всѣ сужденія человѣческаго ума раздѣляются на два разряда: а) Въ однихъ предметомъ мысли являются собственныя концепціи и построенія разума, въ ихъ самоочевидныхъ соотношеніяхъ; въ такихъ сужденіяхъ утверждается только то, что въ разсматриваемомъ содержаніи, какъ оно сложилось въ нашемъ умѣ, прямо подразумѣвается или съ необходимостью изъ него вытекаетъ. Эти сужденія я называю *идеальными*, — ихъ высшій родъ составляютъ умозрительныя истины. б) Другія сужденія относятся не къ идеямъ въ ихъ непосредственно очевидномъ содержаніи, а къ тому, для чего идеи служатъ лишь субъективными знаками въ нашемъ мышленіи о дѣйствительности, — къ фактамъ реального міра. Эти сужденія я называю *фактическими*.

2. Наши фактическія сужденія не способны доставить намъ истинъ *всеобщихъ*, внутренне *очевидныхъ* и *необходимыхъ*. Это зна-

*) Читанъ въ засѣданіи 20 октября 1890 г. Возражали д. чл. Н. В. Бугаевъ и О. П. Шереметевскій.

читать, что если такія истины существуютъ,—ихъ источникъ идеальный.

3. Возможенъ двоякій взглядъ на умъ: можно видѣть во всѣхъ операціяхъ нашей мысли неизбѣжный продуктъ слѣпного механизма ассоціаціи идей, въ приобрѣтеніи объективной истины нисколько не заинтересованнаго; при такомъ воззрѣніи для *скептицизма* открывается широкое поле, и онъ прежде всего долженъ коснуться утвержденій идеальныхъ, какъ чисто-субъективныхъ произведеній душевной дѣятельности. По другому взгляду способности усматривать очевидность и внутреннимъ сосредоточеніемъ мысли отвлекать подлинные признаки непосредственно познаваемого суть изначальныя и потому не порожденныя самообманомъ свойства нашего духа. Съ послѣдней точки зрѣнія сужденіямъ идеальнымъ должна принадлежать важная роль въ организаціи человѣческаго познанія.

4. Вопросъ о томъ, къ какому изъ двухъ указанныхъ разрядовъ принадлежатъ сужденія *математическія*, имѣетъ огромное значеніе для нашей оцѣнки внутренней дѣятельности разума. Представители самыхъ противоположныхъ направленій мысли утверждали *идеальность* математическихъ истинъ (Локкъ, Лейбницъ, Юмъ).

5. Дж. Ст. Милль сдѣлалъ глубоко продуманную попытку доказать, что математика есть знаніе *индуктивное*. Онъ настаиваетъ, а) что аксіомы математики суть чисто индуктивныя истины, б) что опредѣленія суть приблизительныя и гипотетическія обобщенія изъ опыта, с) что умозрительная очевидность аксіомъ зависитъ отъ возможности, при ихъ усвоеніи, замѣнять опытъ дѣйствительный опытомъ воображенія.

6. Теорія Милля содержитъ важныя *противорѣчія* въ самыхъ своихъ основаніяхъ: возможность замѣнять опытъ дѣйствительный опытомъ воображенія не совмѣстна съ характеристикой математическихъ истинъ, какъ индуктивныхъ. Мы тогда только нуждаемся въ индукціи, когда наблюдаемая связь какихъ-нибудь признаковъ не представляется неизбѣжною для мысли и мы въ постоянствѣ повтореній ея фактической наличности находимъ свидѣтельство тому, чего не видимъ прямо. Тамъ, гдѣ связь признаковъ очевидна непосредственно, индукція есть *излишній* логической процессъ.

7. Всякое индуктивное обобщеніе утверждаетъ или *послѣдовательность*, или *сосуществованіе* наблюдаемыхъ фактовъ. Между

тѣмъ математика а) изучаетъ не факты рѣальной природы, а наши мысленныя построенія; б) она ничего не утверждаетъ о фактической послѣдовательности и сосуществованіи. Нѣчто послѣдовательное и сосуществующее заранѣе *предполагается* въ ея данныхъ, а не *выводится*; ея выводы относятся лишь къ количественнымъ отношеніямъ этихъ данныхъ, поскольку они *предположены*.

8. Опредѣленіе математики, какъ знанія *индуктивнаго*, противорѣчить ея опредѣленію, какъ знанія *гипотетическаго*: всякое знаніе, насколько оно гипотетично, не есть индуктивное и, наоборотъ, насколько оно является точнымъ выраженіемъ правильно сдѣланныхъ обобщеній изъ опыта, перестаетъ быть гипотетичнымъ. *Индуктивный моментъ* въ процессахъ гипотетическаго знанія, состоящій въ повѣркѣ соотвѣтствія гипотезъ реальнымъ фактамъ, въ математикѣ *отсутствуетъ*: отношеніе идеальныхъ построеній математики къ наблюдаемой дѣйствительности обладаетъ *непосредственною очевидностію*.

9. Объясненіе немыслимости противорѣчающаго математическимъ аксіомамъ изъ неразрывности ассоціацій, лежащихъ въ ихъ основѣ, *психологически неправильно*: въ аксіомахъ нельзя видѣть сужденій, излагающихъ въ логической формѣ какія-бы то ни было ассоціаціи идей, потому что въ такомъ случаѣ онѣ должны были-бы утверждать или нѣкоторое сосуществованіе, или послѣдовательность.

10. Доказательства Милля въ пользу возможности для идей немыслимыхъ стать когда-нибудь мыслимыми основаны на недоразумѣніи: немыслимость *фактическую* (невозможность что-нибудь признать *за фактъ*) онъ смѣшиваетъ съ немыслимостью *логическою* (внутреннею невозможностію какіе-нибудь признаки соединить въ одной идеѣ). Немыслимое логически немыслимо никогда.

11. Не только въ частныхъ подробностяхъ нельзя вообразить опытъ, который могъ-бы отмѣнить какую-нибудь математическую аксіому,—нельзя указать даже самыхъ общихъ требованій, которыя слѣдуетъ такому опыту предъявить. Измѣненіе матеріальнаго содержанія нашихъ математическихъ представленій не можетъ повести къ уничтоженію прежнихъ аксіомъ, а развѣ къ приобрѣтенію новыхъ. *Отрицаніе* аксіомъ лишь тогда можетъ стать мыслимымъ, когда законъ противорѣчія совсѣмъ потеряетъ власть надъ человѣческимъ умомъ.

12. Математика есть знаніе умозрительное. Выводы математики

обнимаютъ не только міръ опыта,—они должны относиться и къ сверхъопытной дѣйствительности, если таковая существуетъ и если количественныя опредѣленія къ ней приложимы. Въ этомъ смыслѣ истины математики имѣютъ *метафизическое* значеніе.

2. Тезисы къ реферату Л. М. Лопатина

«Теорія математическихъ познаній Канта» *).

1. Признаваемая Кантомъ противоположность между сужденіями *аналитическими* (въ которыхъ сказуемое прямо усматривается въ понятіи подлежащаго) и *синтетическими* (въ которыхъ сказуемое никакъ въ подлежащемъ логически не подразумѣвается), не исчерпываетъ дѣйствительныхъ различій въ содержаніи сужденій человѣческаго ума. Что сужденія, основанныя на логической очевидности, могутъ быть только *объясняющими*, а *расширять* познаніе способны одни синтетическія сужденія, Кантомъ заранѣе предположено, но не доказано.

2. Неизбѣжное участіе *воззрѣнія* въ нашемъ пониманіи математическихъ истинъ не доказываетъ ихъ синтетическаго характера: аналитическія сужденія также предполагаютъ присутствіе нѣкоторыхъ опредѣленныхъ воззрѣній въ нашемъ сознаніи. Вообще можно сомнѣваться, чтобъ въ нашемъ умѣ существовали понятія, не имѣющія никакого отношенія къ воззрительнымъ элементамъ нашей мысли.

3. Если достовѣрность математическихъ истинъ намъ открывается исключительно частными примѣрами (напр. счетомъ пальцевъ или точекъ), ихъ всеобщность и безусловность для нашего разума есть явленіе столь-же непонятное, какъ и въ томъ случаѣ, еслибъ онѣ были простыми индуктивными обобщеніями изъ опыта.

4. Ученіе Канта о пространствѣ и времени, какъ апіорныхъ формахъ нашей чувственности, имѣетъ глубокое общепhilosophическое значеніе; но оно нисколько не объясняетъ всеобщей достовѣрности, очевидности и необходимости математическихъ истинъ.

5. Сумма дѣйствительныхъ условій возможности опыта по его чувственному содержанію не ограничивается его формальными началами,—пространствомъ и временемъ: основныя различія нашихъ

*) Читанъ въ засѣданіи 27 октября. Возражали д. чл. Н. А. Иванцовъ и преподаватель матем. П. В. Преображенскій.

ощущеній по ихъ качественнымъ признакамъ, — не менѣе пространственныхъ и временныхъ опредѣленій наблюдаемыхъ феноменовъ, — выражаютъ изначальные способы нашего воспринимающаго существа отвѣчать на внѣшнія возбужденія. Между тѣмъ апіорность нашихъ чувственныхъ способовъ воспринимать опытный матеріальнаго никакого очевиднаго и предупреждающаго опытъ знанія не порождаетъ. Это значитъ, что всеобщая достовѣрность математическихъ положеній обусловливается не апіорностью способовъ нашего воспріятія, какъ таковую, а исключительно *логическимъ содержаніемъ* того, что изъ нихъ получается, *какъ-бы оно въ насъ ни возникло*.

6. Въ нашемъ сознаніи изначала присутствуетъ неизбежность все воспринимать въ раздѣльныхъ и непрерывныхъ рядахъ, представляя всѣ вещи *подлѣ* или *послѣ* другъ друга; но изъ этого нельзя дѣлать вывода, что *идеи* о пространствѣ и времени, съ которыми обращается математика, также предшествуютъ опыту.

7. Пространство и время, вопреки мнѣнію Канта, не суть чистыя наглядныя представленія, а понятія, — хотя не родовыя, но относящіяся къ единичнымъ объектамъ нашей мысли. Отчетливому образованію этихъ понятій въ нашемъ умѣ предшествуетъ сложный психологическій процессъ.

8. Математика не есть знаніе фактовъ въ ихъ эмпирически данныхъ сочетаніяхъ, — предметъ ея изслѣдованія типическія идеальныя концепціи всеобщихъ возможностей всякаго количественнаго бытія. Выводы математики обусловливаются умственнымъ усмотрѣніемъ самоочевидныхъ отношеній между [количественными свойствами, понятыми въ ихъ всеобщемъ значеніи; никакого другого двигателя для порожденія математическихъ познаній указать нельзя. Логическое совершенство математики зависитъ отъ простоты, однообразія, отвлеченной ясности и самоочевидной объективной связности признаковъ, съ которыми она имѣетъ дѣло, и для знакомства съ которыми чувственныя возрѣнія (какъ-бы ни произошли они) доставляютъ лишь наглядный матеріаль.