

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДѢЙСТВИИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ XIII.

Подъ редакціей *кн. С. Н. Трубецкою и Л. М. Лопатина.*

Книга IV (64).

СЕНТЯБРЬ — ОКТЯБРЬ 1902 г.



МОСКВА.

Гипо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К^о,
Пименовская ул., соб. домъ.

1902.

СОДЕРЖАНИЕ.

	<i>Стр.</i>
Негеометрія и ся значеніе для теоріи познанія. (Статья 3-я)	
Г. Челпанова	1221
Душевная драма Герцена. С. Булгакова	1248
Скептицизм Юма. Н. Виноградова	1276
Вѣра. Психологическій этюдъ. (Окончаніе.) П. Соколова .	1305

Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма.	
Н. Лоссаго	779
Мораль и познаніе. П. Новгородцева	824

Критика и библиографія.	
I. Обзоръ книгъ.	
Замѣтка о книгѣ Богданова: „Познаніе съ исторической точки зрѣнія“ Ник. Бердяева	839
Томасъ Карлейль. Sartor Resartus. Жизнь и мысли Герръ Тейфельсдрека въ трехъ книгахъ.—Рѣчь, произнесенная при вступленіи въ должность лорда-ректора Единбургскаго университета 2 апрѣля 1866 г. Переводъ съ англійскаго Н. Горбова. Москва, 1902 г. Ю. Айхенвальда	853
II. Библиографическій листокъ.	
III. Обзоръ журналовъ.	
Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik 1901 г.	
А. Волковичъ и З. Столица	860

Стр.

Rivista filosofica Сентябрь—октябрь 1901 г. и январь—
февраль 1902 г. **Н. К. Вальденбергъ** 867

Полемика.

Значеніе болѣзни Плюшкина. (По поводу статьи д-ра
Я. Каплана «Плюшкинъ — психологическій разборъ
его».) **Ф. Чижа** 872

Торжествующій аморализмъ. (По поводу «Русскаго Фауста»
А. Луначарскаго.) **Волжскаго** 889

Негеометрія и ея значеніе для теоріи познанія ¹⁾).

Статья 3-я.

Мы разсмотрѣли важнѣйшія положенія метагеометріи и нашли, что главный результатъ, къ которому она приходитъ, заключается въ томъ, что она признаетъ возможность геометріи, отличающейся отъ нашей, а вмѣстѣ съ тѣмъ считаетъ возможными пространственныя отношенія, отличающіяся отъ нашихъ. Философская важность этого положенія не подвергается никакому сомнѣнію, но только нельзя было считать вполне доказаннымъ то положеніе, что иныя пространственныя отношенія возможны. Казалось, что не-евклидовская геометрія противорѣчива, потому что она приводитъ къ положеніямъ, совершенно отличнымъ отъ евклидовской геометріи. Поэтому метагеометры должны были поставить своей ближайшей задачей — доказать, что не-евклидовская геометрія совершенно свободна отъ какихъ бы то ни было противорѣчій, что она такъ же логически послѣдовательна, какъ и евклидовская.

Самый главный недостатокъ метагеометріи заключался въ томъ, что формулируемая ею пространственныя отношенія непредставимы конкретно-наглядно, а такъ какъ наглядная представимость является необходимымъ условіемъ для признанія ихъ реальности, то вполне естественно, что съ этой стороны на нее постоянно и нападали. Нужно было найти способъ, при помощи котораго можно было бы сдѣлать „представимыми“ не-евклидовскія пространственныя отношенія, если не прямо, то, по крайней мѣрѣ, косвенно; а

1) См. № 63 «Вопр. Филос. и Псих.».

Вопросы философіи, кн. 64.

это было бы возможно въ томъ случаѣ, если бы можно было найти способъ переводить не-евклидовскія пространственныя отношенія на евклидовскія. Разумѣется, этотъ переводъ долженъ бы совершаться при предположеніи, что между переводимыми другъ на друга элементами существуетъ однозначное соотвѣтствіе, т.-е. чтобы напримѣръ, элементъ a не-евклидовскаго пространства переходилъ только въ a евклидовскаго и, наоборотъ, элементъ a евклидовскаго пространства только въ a не-евклидовскаго.

Этотъ принципъ перевода однихъ пространственныхъ отношеній на другія впервые былъ примѣненъ итальянскимъ геометромъ *Бельтрами*. Чтобы понять, въ чемъ состоитъ этотъ принципъ, возьмемъ простѣйшій случай, именно изображеніе шара на плоскости. Это можно сдѣлать такимъ образомъ, что каждой геодезической линіи на поверхности шара будетъ соотвѣтствовать прямая линія на плоскости, при чемъ это соотвѣтствіе будетъ однозначное: каждой точкѣ на плоскости будетъ соотвѣтствовать одна только точка на поверхности шара, каждой линіи на плоскости будетъ соотвѣтствовать только одна линія на поверхности шара. Такимъ образомъ мы можемъ всѣ линіи, находящіяся на поверхности шара, изобразить на плоской поверхности, при чемъ между линіями на поверхности шара и линіями на плоскости будетъ существовать однозначное соотвѣтствіе. Соотвѣтствіе это будетъ такого рода, что мы будемъ въ состояніи опредѣлять зависимость между построеніями на поверхности шара и построеніями на плоскости, а равнымъ образомъ мы будемъ въ состояніи дѣлать заключенія отъ однихъ построеній къ другимъ и переходить отъ теоремъ на плоскости къ теоремамъ на поверхности шара ¹⁾).

Подобно тому какъ опредѣляется соотвѣтствіе между геометрическими образованіями на поверхности шара и плоскости, опредѣляется соотвѣтствіе и между другими поверхностями. Такъ напр., Бельтрами предложилъ изобра-

¹⁾ Ващенко-Захарченко. Геометрія Евклида. 1880 стр. 66-69.

женіе поверхности псевдосферы на плоскости. Само собою разумѣется, что разстояніе между точками на поверхности псевдосферы и на изображеніи ея на плоскости не равны, но между разстояніемъ на псевдосферѣ и разстояніемъ на плоскости есть однозначное соотвѣтствіе, а это для насъ самое существенное, потому, что благодаря этому мы можемъ переводить одни пространственные отношенія на другія, и именно пространственные отношенія на псевдосферѣ на пространственные отношенія на плоскости.

Изъ такого соотвѣтствія можно было сдѣлать напр. слѣдующіе выводы. Геодезическія линіи на псевдосферѣ, подобно прямымъ на плоскости, могутъ быть продолжены неопредѣленно, не возвращаясь въ точку исхода. Черезъ каждыя двѣ точки на псевдосферѣ проходитъ только одна геодезическая линія. Черезъ каждую точку псевдосферы оказывается возможнымъ провести на ней цѣлый пучекъ геодезическихъ линій, не встрѣчающихъ данной геодезической линіи ¹⁾. Такимъ образомъ геометрія на поверхности псевдосферы частью совпадаетъ съ геометрией на плоскости и уклоняется отъ нея въ томъ отношеніи, что на ней не дѣйствителенъ постулатъ Евклида. Отсюда Бельтрами сдѣлалъ выводъ, что геометрія на поверхности псевдосферы совпадаетъ съ планиметрией въ системѣ Лобачевского. Но изъ его изслѣдованій получился еще и другой важный выводъ. Если всѣ геометрическія отношенія на поверхности псевдосферы возможно представить такъ, какъ если бы они были геометрическими отношеніями на плоскости, то такъ какъ геометрія на плоскости свободна отъ какихъ бы то ни было противорѣчій, и такъ какъ она однозначно соотвѣтствуетъ псевдосферической геометріи, то вполнѣ по-

1) *Катанг.* Геометрическая система Лобачевского 1900, стр. 195—200.

На поверхности псевдосферы, черезъ точку внѣ данной геодезической можно провести двѣ геодезическія линіи, которыя пересѣкаются съ данной на безконечности. Первые двѣ линіи могутъ быть названы параллельными въ собственномъ смыслѣ. Онѣ аналогичны параллельнымъ линіямъ евклидовой геометріи, которыя тоже встрѣчаются на безконечности. (См. *Couturat. De l'infini mathematique.* стр. 325).

нятный выводъ отсюда состоитъ въ томъ, что псевдосферическая геометрія никакихъ противорѣчій въ себѣ не содержитъ. Такимъ образомъ одинъ изъ видовъ не-евклидовой геометрії оказывается свободнымъ отъ противорѣчій.

Бельтрами указаль, какимъ образомъ можно не-евклидовскую планиметрію соотвѣтственно перевести на геометрическія отношенія на плоскости; но этого было мало, нужно было показать, что точно такимъ же образомъ и не-евклидовскую стереометрію можно перевести на евклидовскія пространственныя отношенія. Этотъ вопросъ былъ рѣшенъ *Клейномъ* въ связи съ обобщеннымъ опредѣленіемъ разстоянія, которое далъ англійскій математикъ *Кейли* ¹⁾.

Чтобы теорія Кейли-Клейна сдѣлалась для насъ понятной, нужно сначала познакомиться въ самыхъ общихъ чертахъ съ тѣмъ, что такое проективная геометрія, такъ какъ эта послѣдняя имѣетъ возможность показать намъ, что между евклидовой геометріей и не-евклидовой есть связь и въ извѣстномъ смыслѣ и единство.

Отличіе *проективной* геометрії отъ обыкновенной или *метрической* заключается въ томъ, что эта послѣдняя *измѣряетъ* тѣ или другія пространственныя образы, она старается опредѣлить, во сколько разъ больше или меньше одинъ образъ въ сравненіи съ другимъ. Проективная геометрія не заботится о мѣрахъ, она имѣетъ въ виду опредѣлить только *положеніе*, мѣсто, почему называется также и „геометріей положенія“.

Метрическая геометрія занимается, на примѣръ, опредѣленіемъ величины разстоянія между двумя точками. Проективная геометрія совершенно игнорируетъ разстояніе между двумя точками; она собственно никогда не опредѣляетъ отношенія между двумя точками, а опредѣляетъ отношеніе между четырьмя точками. Для поясненія этого приведу примѣръ.

¹⁾ Въ русской литературѣ эта теорія была изложена проф. П. А. Некрасовымъ въ «Приложеніи алгебры къ геометріи». М. 1897 и г. *Катаномъ*. Указ. соч. стр. 200—212.

Возьмемъ на прямой линіи четыре точки: А, В, С, D, которыя дѣлятъ данную линію на три отрѣзка. Частное двухъ отношеній $\frac{AB}{BC} : \frac{AD}{CD}$ называется *двойственнымъ* или *анармоническимъ* отношеніемъ четырехъ точекъ прямой. Пусть изъ какой-нибудь точки О выходятъ линіи; о нихъ говорятъ, что онѣ образуютъ пучокъ, а каждая линія называется лучомъ. (См. черт. 1-й.) Если мы четыре луча пересѣчемъ въ точкахъ А, В, С, D, то между этими точками можетъ существовать указанное выше отношеніе. Если мы проведемъ сѣкущую въ другомъ мѣстѣ, то у насъ получатся другія точки пересѣченія А', В', С', D'. Между ними будетъ тоже существовать анармоническое отношеніе, и что для насъ всего важнѣе, такъ это то, что первое отношеніе вполне равно второму. Такое отношеніе между четырьмя точками называютъ также *проективнымъ соответствіемъ*. Въ немъ каждой точкѣ одного ряда соответствуетъ опредѣленная и единственная точка другого ряда. Отношеніе между данными четырьмя точками не измѣняется, въ какомъ бы мѣстѣ мы ни пересѣкали данный пучокъ.

Основной элементъ проективной геометріи, исходный пунктъ ея, есть *точка*, которая представляетъ собою только положеніе. Проективная геометрія обращаетъ вниманіе только на положеніе точекъ, а отнюдь не на мѣровыя отношенія.

Для поясненія этого приведемъ примѣръ.

Указанное выше отношеніе между четырьмя точками А, В, С, D можетъ быть таково, что двойственное отношеніе между ними будетъ равняться—1. Такое отношеніе называется *гармоническимъ*.

Намъ можетъ быть предложена слѣдующая задача. Даны три точки А, В, С на одной прямой; нужно построить четвертую гармоническую къ нимъ точку D. Положеніе этой искомой четвертой точки, какъ мы сейчасъ увидимъ, находится въ зависимости отъ положенія данныхъ трехъ точекъ.

Черезъ прямую линію, (см. черт. 2) на которой находятся данныя точки A, B, C , проведемъ произвольную плоскость и возьмемъ на этой послѣдней какую-либо точку k . Проведемъ линію Ak и Bk . Пересѣчемъ обѣ линіи въ точкахъ α и β прямою, выходящею изъ C ; проведемъ затѣмъ линіи $A\beta$ и $B\alpha$, которыя пересѣкутся въ λ и, наконецъ, проведемъ $k\lambda$, которая съ прямою AB пересѣчется въ точкѣ D . Эта точка и будетъ искомая. Именно отношеніе между этими четырьмя точками будетъ равняться—1. Обратимъ вниманіе на то, что положеніе этой точки не находится въ зависимости отъ того, какую плоскость мы проведемъ черезъ линіи A, C ; не зависитъ также отъ того, какія мы проводимъ вспомогательныя линіи. Мы, напр., избрали для точки k то мѣсто, которое оно занимаетъ на чертежѣ, но мы могли бы ему указать совсѣмъ другое мѣсто и тѣмъ не менѣе искомая точка D оказалась бы въ томъ самомъ мѣстѣ, въ какомъ она находится теперь. Если мы проведемъ вторую плоскость, возьмемъ на ней какую-нибудь произвольную точку k' , пересѣчемъ прямыя Ak' и Bk' прямою, выходящею изъ C , въ α' и β' , проведемъ $A\beta'$ и $B\alpha'$, которые пересѣкаются въ λ , то мы увидимъ, что $k'\lambda'$ пройдетъ черезъ D .

Эти четыре точки A, B, C, D , съ тѣмъ относительнымъ положеніемъ, которое только что было объяснено, называются гармоническими ¹⁾).

Этотъ примѣръ особенно хорошо иллюстрируетъ сущность проективной геометріи. Въ ней положеніе той или другой точки опредѣляется положеніемъ другихъ точекъ. Точка D , гармоническая къ тремъ даннымъ, всегда занимаетъ одно и тоже положеніе, какія бы вспомогательныя точки мы ни избирали; но, что для насъ всего важнѣе, мы опредѣляемъ положеніе этой точки посредствомъ простаго проведенія линій, безъ какихъ бы то ни было *измѣреній*.

¹⁾ Killing. Einführung in die Grundlagen d. Geometrie I. 99—101. Доказательство этого положенія можно найти въ любомъ учебникѣ проективной геометріи.

Мы видѣли, что въ проективной геометріи не разсматривается отношеніе между двумя точками, а всегда разсматривается отношеніе между четырьмя, при чемъ само собою разумѣется, что мы можемъ брать какія намъ угодно точки, какъ находящіяся на конечномъ разстояніи, такъ и бесконечно удаленныя.

Въ тѣхъ вопросахъ, которые насъ интересуютъ, употребляются между прочимъ отношенія къ точкамъ бесконечности и къ мнимымъ точкамъ.

То обобщенное понятіе разстоянія, о которомъ я говорилъ выше, было предложено англійскимъ математикомъ *Кейли*, который показалъ, что оно получается изъ обыкновеннаго понятія разстоянія, если только мы будемъ разсматривать данныя двѣ точки въ отношеніи къ такъ называемымъ „круговымъ“ точкамъ и къ линиямъ на бесконечности или въ отношеніи къ нѣкоторому коническому сѣченію, которое онъ называетъ „абсолютомъ“.

Это отношеніе данныхъ точекъ къ абсолюту *Клейна* поясняетъ слѣдующимъ образомъ.

„Чтобы опредѣлить разстояніе двухъ точекъ,—говорить онъ,—я представляю ихъ себѣ соединенными прямой линіей. Эта линія пересѣкаетъ основную поверхность (*Fundamentalfäche*) или „абсолютъ“ *Кейли* въ двухъ точкахъ, которыя съ двумя данными составляютъ нѣкоторое двойственное отношеніе. Если лагѣрифмъ этого двойственнаго отношенія помножить на произвольное постоянное, то получится то, что я называю разстояніемъ двухъ точекъ“¹⁾.

Такимъ образомъ если въ метрической геометріи разстояніе есть длина линіи, соединяющей двѣ точки, то въ проективной геометріи разстояніе есть извѣстное двойственное отношеніе между четырьмя точками. Обобщенное понятіе разстоянія можетъ также примѣняться и въ не-евклидовой геометріи. Оно является какъ бы аналогомъ разстоянія

¹⁾ Аналогично съ этимъ опредѣляется также и уголъ. См. *Klein. Mathematische Annalen. B. IV, 574. Killing. l. c. B. I. 14—15; 155—162.*

въ евклидовскомъ пространствѣ. При помощи этого понятія можно показать, что существуетъ тѣсная связь между различными геометрическими системами.

Указанная выше основная поверхность можетъ быть реальной, мнимой и т. п. Смотря по тому, къ какой основной поверхности будетъ относиться данная пара точекъ, мы будемъ получать ту или другую геометрическую систему. „Къ *параболической* или къ обыкновенной геометріи мы приходимъ въ томъ случаѣ, если основная поверхность Кейлевскаго мѣроопредѣленія дегенерируется въ мнимое коническое сѣченіе. Если за основную поверхность взять собственно поверхность второго порядка, но которая будетъ мнимой, то мы получимъ *эллиптическую* геометрію. Наконецъ, *гиперболическую* геометрію мы получимъ въ томъ случаѣ, если за основную поверхность возьмемъ дѣйствительную, но не прямолинейную поверхность второго порядка....“ 1).

„Эти три геометріи оказываются частными случаями общаго Кейлевскаго мѣроопредѣленія“, говоритъ Клейнъ тамъ же.

Такимъ образомъ при проективномъ опредѣленіи разстоянія мы изъ одной и той же общей формулы, получаемъ формулы той или другой геометріи. Если между геометрическими системами существуетъ связь такого рода, что формулы одной геометріи переходятъ въ формулы другой, то ясно, что всѣ эти три геометріи *равноправны*. Мы совершенно не имѣемъ никакихъ основаній отдавать преимущество одной геометріи передъ другой 2).

1) Klein. Nicht-Euclidische Geometrie. Math. Ann. IV. 577. Cp. ergo Gött. gel. Anz. 1871. Стр. 428—9.

2) Какъ мы видѣли, къ этому выводу метагеометрія уже раньше пришла, исходя изъ совсѣмъ иныхъ соображеній.

Евклидовская геометрія исходитъ изъ предположенія, что прямая линия безконечна, но можно исходить изъ другого предположенія, именно, что прямая линия конечна, тогда мы получили бы сферическую геометрію. Въ сферической геометріи прямая линия не имѣетъ безконечныхъ точекъ, или, на языкѣ математики, имѣетъ двѣ мнимыхъ точки. Наконецъ, въ геометріи Лобачевскаго прямая линия имѣетъ двѣ различныхъ безконечныхъ точки.

Геометрія Лобачевскаго называется *гиперболической* геометріей, геометрія

Если изъ общаго опредѣленія разстоянія евклидовскаго разстояніе получается при одномъ частномъ предположеніи, то очевидно, что параболическая или евклидовская геометрія является только частнымъ видомъ болѣе общей геометрии.

Кромѣ того, благодаря обобщенному понятію разстоянія у насъ получается одно изъ рѣшеній той задачи, на которую я указывалъ выше, именно задачи изобразить не-евклидовское пространство при помощи евклидовской геометрии. Вслѣдствіе этого разсмотрѣніе образовъ, не-евклидовской геометрии можно свести на разсмотрѣніе образовъ евклидовской геометрии.

Неевклидовскую геометрію, такимъ образомъ оказалось возможнымъ перевести вполнѣ на евклидовскую геометрію, а изъ этого можно видѣть, что не-евклидовская геометрія не содержитъ никакого противорѣчія, потому если бы такое противорѣчіе на самомъ дѣлѣ существовало, то оно было бы обнаружено при переводѣ ¹⁾).

Риманна (сферическая) называется *эллиптической*, а геометрія евклидовская называется *параболической* вслѣдствіе аналогіи съ формулами гиперболы, эллипса и параболы въ ихъ отношеніи къ безконечнымъ точкамъ. Какъ извѣстно, гипербола имѣетъ двѣ безконечныхъ точки, эллипсъ не имѣетъ безконечно удаленныхъ точекъ, парабола имѣетъ двѣ совпадающихъ точки.

Если говорить, что въ евклидовскомъ пространствѣ прямая имѣетъ двѣ совпадающихъ точки, въ пространствѣ Лобачевского двѣ безконечныхъ точки, то это нужно понимать слѣдующимъ образомъ. Какъ извѣстно, параллельныя линіи разсматриваются какъ пересѣкающіяся на безконечности. Такъ какъ въ пространствѣ Лобачевского возможны двѣ параллельныхъ въ двухъ противоположныхъ направленіяхъ, то очевидно, что возможны также двѣ различныхъ безконечныхъ точки. Въ евклидовской геометрии двѣ параллельныхъ составляютъ одну, а потому двѣ безконечныхъ точки сливаются въ одну. Въ сферической геометрии нѣтъ никакихъ безконечныхъ точекъ, въ ней черезъ данную точку къ данной прямой нельзя провести ни одной параллельной.

Можно сказать, что евклидовская геометрія съ ея двумя совпадающими безконечными точками составляетъ переходный случай между гиперболическимъ пространствомъ, въ которомъ двѣ различныхъ безконечныхъ точки, и между эллиптическимъ пространствомъ, въ которомъ нѣтъ ни одной точки (или двѣ мнимыхъ). См. *Klein. Math. Ann. IV, 577* и *Frischauf. Absolute Geometrie. 1876, §§ 40 и 104.*

¹⁾ Можно, конечно, сказать, что такой переводъ есть аналитическая интерпретація не-евклидовской геометрии, которую въ извѣстномъ смыслѣ можно

Пуанкаре ¹⁾ находить, что можно составить полный переводъ однихъ пространственныхъ отношеній на другія. На этомъ основано его сравненіе соотвѣтствія двухъ пространственныхъ формъ со словаремъ.

„Построимъ,—говоритъ онъ,—нѣчто вроде словаря, заставляя соотвѣтствовать другъ другу два ряда терминовъ, написанныхъ въ двухъ столбцахъ такимъ же способомъ, какимъ соотвѣтствуютъ въ обыкновенныхъ словаряхъ слова двухъ языковъ, значеніе которыхъ одно и то же.

„Возьмемъ затѣмъ теоремы Лобачевского и переведемъ ихъ при помощи этого словаря, подобно тому, какъ мы переводимъ нѣмецкій текстъ при помощи нѣмецко-французскаго словаря. Мы получимъ такимъ образомъ теоремы евклидовской геометріи.

„Какъ бы далеко поэтому мы ни заходили съ гипотезами Лобачевского, мы никогда не придемъ къ противорѣчію. Въ самомъ дѣлѣ, если бы двѣ теоремы Лобачевского были противорѣчивы, то это же самое нужно было бы сказать относительно теоремъ, созданныхъ посредствомъ нашего словаря. Но это суть теоремы нашей обыкновенной геометріи“. Изъ этого слѣдуетъ, что не-евклидовская геометрія никакого противорѣчія въ себѣ не содержитъ и поэтому она такъ же возможна, какъ и евклидовская геометрія.

Въ самой тѣсной связи съ теоріей Кейли-Клейна находится такъ называемая *теорія группъ преобразованій*. Это въ собственномъ смыслѣ не геометрическая теорія, а аналитическая, но она имѣетъ то значеніе, что даетъ возможность трактовать пространственныя формы въ самомъ общемъ видѣ.

назвать также и конкретной, такъ какъ въ ней формулы не-евклидовской геометріи переводятся на знакомыя намъ евклидовскія. П. А. Некрасовъ этотъ переводъ называетъ «конкретнымъ истолкованіемъ геометріи Лобачевского» (ук. соч., стр. 213 и слѣд.). *Клейна* въ этомъ случаѣ употребляетъ терминъ *Versinnlichung*. *Math. Ann.* IV, стр. 620—1.

¹⁾ См. его статью въ *Revue de la Science pure et appliquée*. 1891. 15. Dec. а также у *Lechalas*. *Sur l'espace et le temps*, стр. 44.

Общее понятие о группѣ преобразований можно дать слѣдующимъ образомъ. Мы знаемъ, что въ проективной геометріи та или другая геометрическая форма можетъ подвергаться тѣмъ или инымъ преобразованиямъ. „Пусть намъ будетъ данъ рядъ преобразований A, B, C, \dots . Если эти преобразования обладаютъ такимъ свойствомъ, что сочетаніе двухъ какихъ-либо изъ нихъ даетъ снова преобразование, принадлежащее тому же ряду, то такой рядъ называется *группой преобразований*“.¹⁾

При помощи аналитическаго изслѣдованія свойствъ группъ преобразований математики могли показать, что существуетъ связь между различными пространственными формами.

„Мы должны, говоритъ Киллингъ²⁾, — различать гиперболическое, параболическое пространство. Каждое изъ нихъ характеризуется той формой преобразования, которую она допускаетъ“... „Группа представляетъ пространственную форму“, говоритъ онъ далѣе³⁾.

„Теорія группъ преобразований, — по его мнѣнію, иногда тѣсно другъ съ другомъ связываетъ такія формы, которыя, повидимому, имѣютъ совершенно различную природу. Если мы напр., вмѣсто точки будемъ разсматривать линію или плоскость въ качествѣ элемента въ трехмѣрномъ евклидовскомъ пространствѣ, то мы получимъ двѣ новыхъ пространственныхъ формы; ихъ родство съ первоначально даннымъ выступаетъ для насъ въ аналитически однородномъ строеніи соотвѣтствующихъ группъ преобразований. Параболическая, эллиптическая и гиперболическая геометрія могутъ быть также разсматриваемы какъ *члены одной класса*“⁴⁾.

1) „Напр. совокупности всѣхъ движеній образуетъ группу, потому что сложеніе двухъ движеній даетъ новое движеніе“. *Klein. Math. Ann.* V. VI. Стр. 117—18.

2) Указ. соч. I. 157.

3) *ib.* V. II. 322. «Wie jede Raumform unter den gemachten Voraussetzungen auf eine Transformationsgruppe führt, kann umgekehrt jede stetige transitive Gruppe von Transformationen als Raumform im allgemeinen Sinne aufgefasst werden... die Gruppe stellt eine Raumform dar».

4) Killing *l. c.* V. II. 352—3.

Изъ этого можно видѣть, что теорія группъ преобразований даетъ возможность ближе характеризовать при помощи аналитическихъ признаковъ различныя пространственныя формы.

То обстоятельство, что тѣ или другія пространственныя формы допускаютъ тѣ или другія группы преобразований привели Пуанкаре къ слѣдующимъ выводамъ.

„То, что мы называемъ геометрией,—говоритъ онъ,—есть не что иное, какъ изученіе формальныхъ свойствъ извѣстной непрерывной группы, такъ что мы можемъ сказать: *пространство есть группа*. Различнымъ пространствамъ соотвѣтствуютъ различныя группы. Возможно нѣсколько геометрій.

„Мы отдаемъ предпочтеніе одной геометріи передъ другою не потому, что она болѣе истинная, а потому что она болѣе подходящая (*convenient*).

„Спрашивать, есть ли геометрія евклидовская болѣе истинна, чѣмъ Лобачевского, неправильно: это такъ же абсурдно, какъ спрашивать, болѣе ли истинна метрическая система, чѣмъ измѣреніе при помощи ярда, фута и т. д. Перенесенные въ другой міръ, мы имѣли бы, конечно, другую геометрію не потому, что наша геометрія перестала бы быть истинной, а потому, что она оказалась бы менѣе подходящей, чѣмъ другая“ ¹⁾. Или какъ ту же мысль выражаетъ г. *Кайанъ*:

„Какъ геометрія Евклида, такъ и геометрія Лобачевского суть строго формальныя системы, логически развивающіяся изъ нѣсколькихъ основныхъ положеній. Существуютъ образы, къ которымъ примѣняется геометрія Евклида; существуютъ образы не менѣе реальные, къ которымъ примѣняется геометрія воображаемая. Нелѣпости дѣйствительно получаютъ только тогда, когда мы начинаемъ примѣнять не-евклидову геометрію къ тѣмъ образамъ, къ которымъ она не примѣняема; и кто это дѣлаетъ, тотъ находится въ поло-

¹⁾ Foundations of Geometry. Monist. Vol. 9. № 1. 1898. стр. 41—3.

женіи челоуѣка, который хочет прочесть шифрованную бумагу при помощи ключа, относящагося къ другому шифру. Существуют образы, соотношенія между которыми и свойства которыхъ съ удобствомъ выражаются Евклидовой геометрией; существуют другіе образы, свойства которыхъ выражаются воображаемой геометрией Лобачевскаго ¹⁾“.

Слѣдовательно, по существу этой теоріи предполагается возможность различныхъ пространственныхъ формъ, такъ же равноправныхъ, какъ и евклидовская пространственная форма. Соответственно различію пространственныхъ формъ возможны различныя геометріи. Можно всегда сомнѣваться дѣйствительно ли нашему реальному пространству соотвѣтствуетъ наша евклидовская геометрія. По мнѣнію сторонниковъ этой теоріи, мы избираемъ евклидовскую геометрію только потому, что она болѣе соотвѣтствуетъ, а что она *абсолютно* соотвѣтствуетъ, этого мы, по ихъ мнѣнію, утверждать не можемъ.

Такимъ образомъ и въ этомъ періодѣ развитія метагеометріи мы находимъ то же признаніе возможности различныхъ пространственныхъ формъ, уклоняющихся отъ нашего, и тоже сомнѣніе относительно того, какими истинными свойствами обладаетъ наше пространство.

Самымъ важнымъ для насъ остается вопросъ о наглядности различныхъ пространственныхъ формъ. Въ какомъ смыслѣ можно было бы говорить о *реальности* указанныхъ формъ, идетъ ли дѣло въ этомъ случаѣ о различныхъ *геометріяхъ* ²⁾, или на самомъ дѣлѣ рѣчь идетъ о различныхъ *пространственныхъ формахъ*. Относительно этого мы находимъ разногласіе между геометрами. Одни находятъ, что дѣло идетъ о различныхъ одинаково реальныхъ пространственныхъ формахъ ³⁾, другіе находятъ, что указанное различіе

¹⁾ Геом. сист. Лобъ. стр. 211; ср. Killing, l. c. I. 66.

²⁾ Такъ напр., смотрѣль на этотъ вопросъ Klein, см. Russel. Foundations of Geometry [] 31 и 41.

³⁾ Напр. Пуанкаре (Rev. de la Metaphysique, 1899, стр. 275—6) находятъ, что не-евклидовское пространство такъ же реально, какъ и евклидовское. «Въ не-евклидовскомъ мірѣ, по его мнѣнію, наши движенія состояли бы

пространственныхъ формъ имѣеть только аналитическое значеніе ¹⁾. *Киллингъ* думаетъ, что эти пространственныя формы можно назвать пространствомъ только въ не собственномъ смыслѣ слова. „Аналитическое изображеніе, говоритъ онъ, открываетъ для насъ обширную область, отдѣльныя системы которой могутъ быть обозначены въ несобственномъ смыслѣ, какъ пространственныя формы ²⁾“.

Намъ остается, чтобы окончить обзоръ метагеометрическихъ ученій, еще разсмотрѣть взгляды *Рёсселя* ³⁾. Они представляютъ интересъ между прочимъ потому, что онъ первый въ собственно философской литературѣ воспользовался данными проективной геометріи для рѣшенія вопроса о природѣ геометрическихъ аксіомъ.

При обсужденіи этого вопроса онъ тщательно отдѣляетъ *психологическую* задачу отъ *гносеологической*. Точно такъ же тщательно онъ выдѣляетъ апріорные элементы отъ эмпирическихъ въ аксіомахъ, не соглашаясь съ кантіанцами въ томъ, что разъ мы признали апріорность пространства, то мы ее должны также распространить на все содержаніе геометріи и признавать геометрическія аксіомы такъ же апріорными, какъ и понятіе пространства. Рёссель вообще является апріористомъ, но въ аксіомахъ признаетъ и элементъ эмпирической. Какъ мы видѣли, такъ дѣлалъ и Гельмгольцъ, который признавалъ апріорность пространственной интуиціи, но въ то же время геометрическія аксіомы считалъ эмпирическими.

изъ тѣхъ же элементовъ, какъ и въ настоящемъ мірѣ, но эти элементы ассоціировались бы по другимъ законамъ. Мы можемъ вполне описать этотъ міръ, но не въ терминахъ понятій, а составляя новую таблицу изъ элементовъ уже извѣстныхъ».

1) Напр. *Шмицъ-Дюмонъ* въ *Die mathematischen Elemente d. Erkenntnistheorie*. 1878. стр. 119 и д.

2) Указ. соч. В. II. 314. Ср. тамъ же, стр. 237.

3) *Russel*. *Tohe Foundations of Geometry*. 1897. Французскій пер. этого сочиненія: *Essais sur les fondements de la géométrie*. 1901, а также его статьи: «Les axiomes propres à Euclide sont ils empiriques?» и «Sur les axiomes de la géométrie» въ *Revue de la Metaphysique et de la Morale* 1898 и 1899 гг.

Давая въ началѣ книги опредѣленіе апріорности, Рёссель отдѣляетъ ее отъ того, что онъ называетъ *субъективнымъ* элементомъ познанія. Онъ не соглашается съ кантовскимъ опредѣленіемъ, по которому апріорнымъ слѣдуетъ называть все то, что въ нашемъ познаніи принадлежитъ субъекту и привносится имъ въ познаніе объективнаго міра. Такіе элементы слѣдовало бы, по мнѣнію Рёсселя, называть просто субъективными элементами. Всякое такое состояніе сознанія, непосредственная причина котораго находится не во внѣшнемъ мірѣ, а въ самомъ субъектѣ, онъ считаетъ субъективнымъ и изслѣдованіе его считаетъ необходимымъ отнести въ область психологіи, между тѣмъ какъ изслѣдованіе апріорныхъ понятій въ собственномъ смыслѣ онъ относитъ въ область гносеологіи. Самъ Рёссель подъ апріорными понятіями разумѣетъ такія понятія, безъ которыхъ не возможно познаніе вообще. Для того, чтобы мы были въ состояніи опредѣлить, слѣдуетъ ли данное понятіе считать апріорнымъ или нѣтъ, намъ нужно только отвѣтить на вопросъ, было ли бы возможно познаніе, если бы мы стали отрицать ту или другую аксіому, тотъ или иной постулатъ. Отсюда видно, что его взглядъ на апріорность чисто логическій.

Какъ я уже сказалъ, главная заслуга Рёсселя заключается въ томъ, что онъ привлекъ къ разсмотрѣнію проективную геометрію.

Проективная геометрія, какъ мы видѣли, есть геометрія положенія. Она не измѣряетъ, она не имѣетъ дѣла съ количествомъ, она не пользуется понятіемъ разстоянія въ томъ смыслѣ, въ какомъ его употребляетъ метрическая геометрія. Разстояніе въ метрической геометріи есть *количественное* отношеніе, проективная же геометрія имѣетъ дѣло только съ *качествомъ*, она не говоритъ о томъ, есть ли данный пространственный образъ больше или меньше, а только лишь о томъ, существуетъ ли между однимъ пространственнымъ образомъ и другимъ качественное сходство или различіе, поэтому она называется также „описательной“. Проектив-

ная геометрія, такимъ образомъ, опредѣляетъ только качественныя отношенія. Качественно сходными фигурами въ проективной геометрії называются такія, которыя могутъ превращаться другъ въ друга посредствомъ коллинеаціи.

Понятіе разстоянія, которымъ занимается проективная геометрія, отличается отъ разстоянія метрической геометрії тѣмъ, что въ этой послѣдней разстояніе есть отношеніе между *двумя* точками. Проективная же геометрія не можетъ опредѣлить отношенія между двумя точками, она опредѣляетъ отношеніе между *четырьмя* точками.

Метрическая геометрія опредѣляетъ *величину* разстояній между точками, проективная геометрія опредѣляетъ только *положеніе* точекъ.

Если принять въ соображеніе это обстоятельство, то сдѣлается понятнымъ, что различіе между метрической геометріей и проективной сводится къ тому, что проективная геометрія оперируетъ съ самымъ общимъ свойствомъ пространства, именно съ *внѣтоложностью*, между тѣмъ какъ метрическая геометрія оперируетъ просто съ измѣреніемъ пространства. Поэтому основную аксіому проективной геометрії Рёссель формулируетъ слѣдующимъ образомъ: „Мы можемъ отличать различныя части пространства, но всѣ эти части качественно сходны и могутъ быть отличены другъ отъ друга только тѣмъ непосредственнымъ фактомъ, что онѣ лежатъ одна *внѣ* другой“.

Отношеніе между метрической геометріей и проективной нужно понимать слѣдующимъ образомъ.

Проективная геометрія имѣетъ первенство передъ метрической въ томъ отношеніи, что она оперируетъ съ *качественнымъ* сходствомъ геометрическихъ фигуръ, что логически предшествуетъ *количественному* сравненію. Метрическая геометрія, хотя исторически и предшествуетъ проективной, но логически подчиняется этой послѣдней, потому что проективная геометрія имѣетъ дѣло прямо съ тѣмъ качественнымъ тождествомъ, которое кладется въ основаніе количественнаго сравненія. Качественная оцѣнка

предшествуетъ количественной, такъ какъ для того, чтобы сравнивать количества, мы должны смотрѣть на нихъ съ точки зрѣнія качества. Для того, чтобы мы могли сказать, что $a = a$, что между ними есть количественное тождество, мы должны признать, что между ними есть качественное тождество.

Вслѣдствіе того, что евклидовская геометрія имѣетъ дѣло съ понятіемъ, обнимающимъ какъ евклидовскую, такъ и неевклидовскую геометрію, она даетъ намъ возможность показать связь, существующую между евклидовской и неевклидовской геометріей. именно она можетъ показать, какимъ образомъ неевклидовская геометрія получается изъ евклидовской при помощи проективнаго опредѣленія разстоянія. Съ точки зрѣнія проективной геометрії нѣтъ различія между евклидовской и неевклидовской геометріей. Одна изъ нихъ можетъ превращаться въ другую при помощи тѣхъ или другихъ проективныхъ преобразованій.

Въ проективной геометрії основное понятіе, которое является предположеніемъ этой геометрії, есть понятіе *вънѣположности*. Безъ него было бы невозможно воспріятіе пространственныхъ отношеній. Оно, какъ необходимая предпосылка воспріятія пространства, должно, согласно опредѣленію, данному выше, считаться апріорнымъ. Такимъ образомъ мы получаемъ первый примѣръ апріорности геометрическихъ понятій. Въ метрической геометрії тоже имѣются апріорные элементы, но они въ извѣстномъ смыслѣ отличаются отъ апріорныхъ элементовъ проективной геометрії. Проективная геометрія оперируетъ съ *вънѣположностью*. Эта послѣдняя есть, такъ сказать, чистый продуктъ дѣятельности ума. Поэтому проективная геометрія совершенно апріорна, ничего не заимствуетъ изъ опыта, и, подобно арифметикѣ, есть продуктъ чистаго разума. Она оперируетъ съ предметомъ, свойства котораго логически выводятся изъ его опредѣленія, а не открываются изъ опытныхъ данныхъ. „Его опредѣленіе основывается на возможности испытывать различіе въ отношеніи, или множественность въ единствѣ; вся

эта наука поэтому логически заключается въ возможности такого опыта и выводится изъ этой послѣдней“.

Измѣреніе, съ которымъ имѣетъ дѣло метрическая геометрія, есть измѣреніе реально даннаго пространства, поэтому оно носить приблизительный характеръ.

Вслѣдствіе этого есть несомнѣнное различіе между проективной геометрией и метрической въ отношеніи къ апіорности. Въ то время, какъ аксіомы проективной геометрії всецѣло апіорны, аксіомы метрической геометрії апіорны только лишь постольку, поскольку онѣ имѣютъ элементы *общіе* съ проективной геометрией, поскольку онѣ, напимѣръ, констатируютъ изогенность ¹⁾ пространства, въ прочихъ же отношеніяхъ онѣ имѣютъ характеръ эмпирической. Поэтому въ метрической геометрії только часть аксіомъ имѣетъ характеръ апіорный, а остальная часть эмпирической.

Въ проективной геометрії апіорными сказываются тѣ понятія, которыя являются условіемъ пространственнаго *воспріятія* вообще, а это есть понятіе „внѣположности“. Въ метрической геометрії апіорными элементами мы должны считать условія измѣренія, которыя и формулируются въ видѣ аксіомъ.

Такия условія, безъ которыхъ измѣреніе пространства было бы невозможно, выражаются при помощи трехъ аксіомъ: именно, аксіомы свободнаго передвиженія (*free mobility*), или свободной подвижности, аксіомы измѣреній и аксіомы разстояній.

Первая аксіома, это аксіома *свободнаго передвиженія*. Ея значеніе сводится къ слѣдующему. Метрическая геометрія, какъ мы видѣли, отличается отъ проективной тѣмъ, что она вводитъ измѣреніе или идею количества. Для измѣренія необходимо совпаденіе, для осуществленія котораго необ-

1) Подъ *изогенностью*, которую Рёссель въ своей книгѣ называлъ сначала *гомогенностью*, онъ понимаетъ то свойство пространства, въ силу котораго одна часть его ничѣмъ не отличается отъ другой, вслѣдствіе чего возможна свободная подвижность и относительность положенія. Терминъ *гомогенность* онъ сохранилъ для другого свойства пространства. (См. ниже).

ходимо, съ одной стороны, движеніе тѣлъ, а съ другой стороны, необходимо также, чтобы тѣла при передвиженіи сохраняли свою пространственную величину или форму. Для измѣренія величины тѣлъ такимъ образомъ необходимо, чтобы пространственныя величины могли быть передвижаемы изъ одной части пространства въ другую безъ измѣненія. Это и есть аксіома свободнаго передвиженія. Если бы геометрія стала отвергать эту аксіому, то она не была бы въ состояніи установить понятія пространственной величины. Эта аксіома не можетъ быть доказана или опровергнута опытомъ. Опытъ не можетъ ни опровергнуть, ни доказать неизмѣняемости формъ тѣлъ въ процессѣ движенія; не можетъ доказать потому, что если бы мы захотѣли допустить, что тѣла при передвиженіи измѣняются, то для возможности такого утвержденія мы должны были бы произвести измѣреніе, а для того, чтобы мы могли произвести измѣреніе, мы должны допустить, что тѣла или совсѣмъ не измѣняются, или если измѣняются, то только по извѣстному закону. Слѣдовательно, эта аксіома не есть положеніе, заимствуемое изъ опыта, а есть необходимое предположеніе опыта, именно измѣренія пространственныхъ величинъ; поэтому она и априорна.

Аксиому свободной подвижности можно еще иначе формулировать, если сказать, что согласно этой аксіомѣ „формы не находятся въ зависимости отъ абсолютнаго положенія въ пространствѣ“. Въ самомъ дѣлѣ, если бы фигура и ея величина находились въ зависимости отъ опредѣленныхъ положеній въ пространствѣ, то эта фигура разъ навсегда закрѣплялась бы абсолютнымъ, т.-е. даннымъ. единичнымъ опредѣленнымъ положеніемъ. Такъ, напр., на эллипсоидѣ, фигура даннаго треугольника, т.-е. величина его сторонъ и угловъ, находится въ зависимости отъ того, въ какомъ мѣстѣ эллипсоида онъ находится. Если онъ станетъ перемѣщаться въ другое мѣсто, онъ сдѣлается другимъ, т.-е. онъ перестанетъ существовать, въ евклидовскомъ же пространствѣ его свойство не находится въ зависимости отъ того

или другого положенія: въ какой бы части этого пространства онъ ни находился, онъ будетъ сохранять свою форму. Въ евклидовскомъ пространствѣ фигура, возможная въ одной его части, возможна также и въ другой. Потому мы и говоримъ, что на эллипсоидѣ величина фигуры находится въ зависимости отъ абсолютнаго положенія, потому что самое его существованіе обуславливается тѣмъ или другимъ опредѣленнымъ положеніемъ. Въ нашемъ евклидовскомъ пространствѣ этого нѣтъ, а потому мы и говоримъ, что въ евклидовскомъ пространствѣ положеніе имѣетъ *относительный* характеръ, а не абсолютный.

Аксиома свободной подвижности, такимъ образомъ, предполагаетъ *изоленность* пространства или полную относительность положенія; а изъ этого слѣдуетъ, что всѣ части пространства качественно сходны и не могутъ отличаться другъ отъ друга какими-либо внутренними свойствами. Положенія въ пространствѣ должны опредѣляться только посредствомъ внѣшнихъ отношеній. Положеніе не есть даже свойство пространства, а есть результатъ отношеній вещей въ пространствѣ. Если бы существовало что-либо вродѣ абсолютнаго положенія, то метрическая геометрія была бы невозможна.

Такимъ образомъ ясно, что аксіома свободнаго передвиженія апріорна и при томъ апріорна въ двоякомъ смыслѣ; апріорна она потому, что является необходимымъ предположеніемъ всякаго пространственнаго измѣренія, апріорна также и въ томъ смыслѣ, что, какъ это мы видѣли въ проективной геометрії, она выражаетъ необходимое свойство всякой формы внѣположности.

Но хотя эта аксіома и апріорна, однако ея примѣненіе къ реальному міру содержитъ элементъ эмпирической, т.-е., другими словами, поскольку это положеніе имѣетъ отношеніе къ реальному эмпирическому міру, она имѣетъ характеръ эмпирической.

Вторая аксіома, это — *аксіома измѣреній*, т.-е. аксіома, по которой число измѣреній нашего пространства равняется

тремъ. Эту аксіому Рёссель разъясняетъ слѣдующимъ образомъ.

Всякое положеніе пространства, какъ мы только что видѣли, относительно, т.-е. положеніе существуетъ только въ силу отношеній между вещами. Если мы желаемъ опредѣлить положеніе вещей, то мы должны установить между ними отношеніе, а измѣреніе пространства именно и есть устанавливаніе отношеній. Этихъ отношеній должно быть конечное число, потому что безконечнаго числа отношеній невозможно было бы опредѣлить. Такимъ образомъ конечное число отношеній есть необходимое условіе возможности измѣреній. Въ качествѣ такого условія оно апріорно. Ограниченіе числа измѣреній не представляется логически необходимымъ потому, что въ дѣйствительности мы могли бы, напримѣръ, къ тремъ координатамъ придать четвертую.

Такимъ образомъ то обстоятельство, что пространство должно имѣть конечное число измѣреній, есть апріорное положеніе, а то обстоятельство, что оно имѣетъ ихъ три, есть результатъ опыта.

Отсюда ясно, что аксіома измѣреній имѣетъ двѣ части: апріорную и эмпирическую. Апріорная часть это та, что всякое пространство должно имѣть конечное число измѣреній, а эмпирическая та, что наше пространство имѣетъ три измѣренія, потому что эта послѣдняя часть является результатомъ опыта.

Но хотя эта аксіома выработалась подъ вліяніемъ опыта, однако она не подчинена той неточности, которой подчинено вообще всякое эмпирическое положеніе. Достоверность этой аксіомы почти приближается къ достоверности апріорныхъ элементовъ.

Третья аксіома, *аксіома разстоянія*, выражается такъ: „двѣ точки опредѣляютъ одно пространственное количество — разстояніе“. Желая доказать апріорный характеръ этой аксіомы, Рёссель показываетъ прежде всего, что если бы разстояніе какъ извѣстное количество, вполнѣ опредѣляемое двумя точками, не существовало, то пространственная ве-

личина была бы неизмѣрима, потому что во всѣхъ измѣряемыхъ пространственныхъ отношеніяхъ входилъ бы элементъ неопредѣленности.

Смыслъ доказательства Рёсселя сводится къ слѣдующему. Для измѣренія пространственныхъ величинъ мы должны опредѣлять отношеніе между двумя точками. Это отношеніе мы выражаемъ при помощи линіи, соединяющей эти двѣ точки. Въ силу относительности положенія и въ силу того, что существуетъ свободная подвижность, происходитъ то, что это отношеніе между двумя точками должно быть неизмѣннымъ, такъ что если бы эти двѣ точки, будучи комбинированы, стали производить движеніе, то въ силу первой аксіомы измѣнялось бы ихъ отношеніе къ другимъ вещамъ, а ихъ собственное количественное отношеніе оставалось бы неизмѣннымъ.

Отсюда отношеніе между двумя точками, будучи неизмѣннымъ, должно быть *внутреннимъ* отношеніемъ, отношеніемъ, не содержащимъ никакой другой точки или фигуры въ пространствѣ, и это внутреннее отношеніе мы называемъ *разстояніемъ*.

Существованіе такого опредѣленнаго внутренняго неизмѣннаго отношенія является необходимымъ условіемъ измѣренія. Если бы разстояніе, какъ извѣстное количество, совершенно опредѣляемое двумя точками, не существовало, то пространственная величина была бы неизмѣрима ¹⁾.

Легко понять, что если бы дѣйствительно не существовало такой кривой, которая вполнѣ опредѣлялась бы двумя точками и только лишь двумя, то измѣреніе было бы не-

¹⁾ Но при этомъ Рёссель считаетъ необходимымъ сдѣлать ограниченіе, что прямая линія не есть непремѣнно кратчайшее разстояніе, какъ это принято у Евклида, а это есть просто опредѣленное разстояніе между двумя точками. Повидимому, сферическая геометрія содержитъ исключеніе и изъ этого правила. Здѣсь двѣ точки не опредѣляютъ положенія прямой, такъ какъ черезъ двѣ точки можно провести безконечное множество кратчайшихъ разстояній. Но, по мнѣнію Рёсселя, это противорѣчіе могло бы быть только въ томъ случаѣ, если бы мы стали опредѣлять прямую, какъ кратчайшее разстояніе между двумя точками.

возможно, потому что не было бы возможно совпаденіе—главное условіе измѣренія. Если бы двѣ точки не опредѣляли вполнѣ линіи ихъ соединяющей, то измѣреніе было бы невозможно, такъ какъ вводился бы элементъ неопредѣленности. Въ этомъ смыслѣ это понятіе, какъ необходимое условіе измѣренія, имѣетъ апріорный характеръ.

Эта аксіома имѣетъ апріорный характеръ еще и потому, что можетъ быть выведена изъ понятія внѣположности. Такъ какъ положеніе относительно, то двѣ точки должны имѣть извѣстное опредѣленное отношеніе другъ къ другу. Такъ какъ съ другой стороны, форма внѣположности изогенна, то это отношеніе должно оставаться неизмѣннымъ въ то время, какъ двѣ точки движутся въ извѣстной формѣ, т.-е. измѣняютъ свое отношеніе къ другимъ точкамъ. Поэтому ихъ отношеніе къ другимъ точкамъ есть внутреннее отношеніе, независящее отъ отношенія къ другимъ точкамъ. Это единичное внутреннее отношеніе есть разстояніе между двумя точками. Единичное отношеніе предполагаетъ единичную линію, т.-е. линію опредѣленную двумя точками.

Проще ту же мысль можно было бы выразить такимъ образомъ. Для измѣренія пространственныхъ отношеній необходимо исходить изъ предположенія, что пространство изогенно; изъ этого слѣдуетъ свободная подвижность, если внѣположность предполагаетъ, что пространство качественно не имѣетъ никакихъ различій въ тѣхъ или другихъ своихъ частяхъ. Изъ этихъ двухъ предложеній слѣдуетъ, что если между двумя точками устанавливается отношеніе, то это отношеніе, будучи внутреннимъ, независящимъ отъ другихъ точекъ, должно оставаться въ то же время единичнымъ и неизмѣннымъ. Такимъ образомъ понятіе разстоянія выводится изъ формы внѣположности.

Аксіома разстоянія оказывается апріорной въ двоякомъ смыслѣ. Съ одной стороны эта аксіома является необходимымъ предположеніемъ возможности пространственного измѣренія, съ другой стороны, она является слѣдствіемъ необходимыхъ свойствъ внѣположности.

Такимъ образомъ мы видимъ, что можно доказать априорность аксіомъ, если показать, что онѣ составляютъ необходимое условіе воспріятія пространства вообще или измѣренія пространства въ частности ¹⁾).

¹⁾ Разсматривая свойства пространства въ самомъ общемъ смыслѣ, Рёссель находитъ, что таковымъ должна быть *изогенность*. Подъ этимъ онъ понимаетъ то свойство, въ силу котораго въ пространствѣ можетъ происходить свободное передвиженіе. Но наше пространство обладаетъ еще однимъ свойствомъ, которое отличаетъ его отъ другихъ пространствъ, именно въ немъ возможно подобіе фигуръ т.-е., въ немъ возможно уменьшеніе и увеличеніе фигуръ. Такъ какъ это свойство, которое можно назвать *гомогенностью*, весьма существенно для пространства т.-е. безъ него нельзя мыслить пространства, то нельзя ли считать его априорнымъ условіемъ воспріятія пространства? Рёссель это именно отвергаетъ. По его мнѣнію, гомогенность, т.-е. возможность подобія, есть свойство, примѣнимое только къ евклидовскому пространству, къ другимъ пространствамъ оно не примѣнимо, а потому оно не можетъ считаться априорнымъ, а должно считаться результатомъ опыта.

Такимъ образомъ Рёссель отдѣляетъ гомогенность и изогенность въ отношеніи къ априорности. Это противорѣчитъ взглядамъ другихъ, которые находятъ, что априорнымъ слѣдуетъ считать гомогенность, такъ же, какъ и изогенность. Гомогенность нѣкоторыми авторами считается настолько важнымъ свойствомъ пространства, что если послѣднее имъ не обладаетъ, то его не считаютъ даже пространствомъ въ собственномъ смыслѣ. Такъ какъ въ не-евклидовскомъ пространствѣ нѣтъ гомогенности то въ этомъ видѣли доказательство невозможности метагеометрии, поэтому они априорнымъ свойствомъ пространства считали какъ свободную подвижность, такъ и возможность подобія. По этому взгляду гомогенность пространства является априорнымъ достояніемъ нашего ума, потому что она, не можетъ быть доказана изъ опыта. „Можно ли сказать, спрашиваетъ Кутюра, что этотъ принципъ потому сдѣлался требованіемъ нашего духа, что мы имѣли возможность неоднократно констатировать возможность увеличенія и уменьшенія фигуръ. Очевидно, что гомогенность пространства также не можетъ быть констатируема опытомъ, какъ и его изогенность. Поэтому идея подобія является такъ же априорной, какъ идея геометрическаго равенства. Если наше пространство гомогенно, то это потому, что вашему разуму противно, чтобы форма фигуръ зависѣла отъ ихъ величины, или отъ единицы мѣры и чтобы пространство имѣло абсолютную величину“. (Revue de la Metaphysique et de la Morale. 1893. № 3).

Рёссель находитъ, что вопросъ о гомогенности пространства надо отдѣлять отъ вопроса объ изогенности его.

Главный аргументъ его здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ, заключается въ признаніи возможности другихъ геометрій, въ которыхъ нѣтъ подобій фигуръ.

Три вышеприведенныхъ аксіомы необходимы для метрической геометріи; при томъ только эти аксіомы и суть единственно необходимыя, потому что метагеометрія, имѣющая дѣло съ пространствами также изогенными и относительными, пользуется только лишь этими аксіомами и обходится безъ помощи какихъ-либо другихъ аксіомъ.

Что касается другихъ аксіомъ спеціально евклидовой геометріи, именно аксіомы параллельности, и евклидовой аксіомы прямой линіи, то онѣ совсѣмъ не существенны для метрической геометріи, т.-е. онѣ не являются необходимымъ предположеніемъ возможности пространственного измѣренія. Если сказать, что сущность метрической геометріи состоитъ въ измѣреніи, то вслѣдствіе того, что метагеометрія совсѣмъ не пользуется этими аксіомами, ясно, что эти аксіомы представляютъ собою спеціальную особенность только евклидовой геометріи и являются результатами изученія свойствъ нашего евклидоваго пространства. Объ этихъ аксіомахъ можно сказать, что онѣ получаются изъ *опыта*, что онѣ суть результатъ изслѣдованія нашихъ реальныхъ пространственныхъ отношеній.

Такимъ образомъ мы видимъ, что въ геометріи слѣдуетъ считать апріорнымъ. Это прежде всего аксіомы общія евклидовскимъ и не-евклидовскимъ пространствамъ, потому что онѣ выводимы изъ общей формы пространства—внѣположности, затѣмъ указанная выше аксіомы метрической геометріи, такъ какъ онѣ являются необходимымъ условіемъ возможности измѣренія, а тѣ аксіомы, которыя не являются условіемъ измѣренія, Рёссель считаетъ просто эмпирическими.

Но почему онъ спеціально евклидовскія аксіомы считаетъ эмпирическими? Разсмотримъ прежде всего ту аксіому, по которой наше пространство имѣетъ кривизну равную нулю или что оно имѣетъ евклидовскій характеръ. Можно ли доказать это положеніе? По мнѣнію Рёсселя, можно опытнымъ путемъ опредѣлить, какая мѣра кривизны присуща нашему пространству, но при этомъ онъ замѣчаетъ, что

это опредѣленіе имѣть приблизительный характеръ, потому что вообще никакой опытъ не можетъ претендовать на точность.

„Можно прямо утверждать, что мы никогда не можемъ опредѣлить съ достовѣрностью, что наше пространство евклидовское, совершенно такъ же, какъ мы не можемъ доказать законъ тяготѣнія“.

Въ этомъ смыслѣ признаніе нашего пространства евклидовскимъ совершенно подобно обыкновеннымъ индуктивнымъ обобщеніямъ. Оно имѣетъ такой же приблизительный характеръ, какъ и всякое индуктивное обобщеніе. Это положеніе есть гипотеза, которая въ извѣстномъ смыслѣ оправдывается результатами измѣреній.

„Если измѣренія на поверхности земли возможны при предположеніи нулевой кривизны, то этого для насъ вполне достаточно, и если предположеніе нулевой кривизны пространства дозволяетъ намъ распространять законы движеній на землѣ на движенія небесныхъ тѣлъ, то такое предположеніе оправдывается ея простотой. Что наше пространство приблизительно евклидовское, мы это знаемъ, а что оно совершенно евклидовское этого мы никогда знать не будемъ“...

Но, „хотя мы никогда не можемъ доказать, что никакая другая совокупность гипотезъ не сдѣлала бы того же самаго, мы данную систему гипотезъ принимаемъ въ данный моментъ какъ вполне достаточную для объясненія“. Т.-е., другими словами, по мнѣнію Рёсселя, евклидовскій характеръ нашего пространства есть гипотеза, которая подтверждается фактами или, по крайней мѣрѣ, имъ не противорѣчить.

То же самое слѣдуетъ сказать и относительно остальныхъ специально евклидовскихъ аксіомъ.

Что касается напр., аксіомы трехъ измѣреній и аксіомы параллельныхъ линий, то онѣ совсѣмъ не кажутся необходимыми, потому что вполне мыслимо противоположное имъ, и это лучше всего доказывается метагеометріей, которая

показываетъ, что при отрицаніи этихъ аксіомъ мы получаемъ другія аксіомы. Метагеометрія не только кажется возможной, но и дѣйствительно возможна.

При этомъ Рёссель дѣлаетъ весьма важное ограниченіе. По его мнѣнію, утверждать, что эти аксіомы эмпиричны, не значитъ утверждать, что онѣ могутъ когда-нибудь оказаться ложными. Ибо какова бы ни была природа пространства, мы не можемъ допустить, что она можетъ измѣняться.

Такимъ образомъ, специально евклидовскія аксіомы имѣютъ *эмпирическій* характеръ потому, что онѣ обуславливаются природой самого нашего пространства, ибо мыслимы пространства иныхъ формъ въ сравненіи съ нашимъ. Съ другой стороны, эти аксіомы не имѣютъ абсолютно достовѣрнаго характера: онѣ только приблизительно достовѣрны, подобно вообще положеніямъ эмпирическихъ наукъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Г. Челпановъ.

это опредѣленіе имѣть приблизительный характеръ, потому что вообще никакой опытъ не можетъ претендовать на точность.

„Можно прямо утверждать, что мы никогда не можемъ опредѣлить съ достовѣрностью, что наше пространство евклидовское, совершенно такъ же, какъ мы не можемъ доказать законъ тяготѣнія“.

Въ этомъ смыслѣ признаніе нашего пространства евклидовскимъ совершенно подобно обыкновеннымъ индуктивнымъ обобщеніямъ. Оно имѣетъ такой же приблизительный характеръ, какъ и всякое индуктивное обобщеніе. Это положеніе есть гипотеза, которая въ извѣстномъ смыслѣ оправдывается результатами измѣреній.

„Если измѣренія на поверхности земли возможны при предположеніи нулевой кривизны, то этого для насъ вполне достаточно, и если предположеніе нулевой кривизны пространства дозволяетъ намъ распространять законы движеній на землѣ на движенія небесныхъ тѣлъ, то такое предположеніе оправдывается ея простотой. Что наше пространство приблизительно евклидовское, мы это знаемъ, а что оно совершенно евклидовское этого мы никогда знать не будемъ“...

Но, „хотя мы никогда не можемъ доказать, что никакая другая совокупность гипотезъ не сдѣлала бы того же самаго, мы данную систему гипотезъ принимаемъ въ данный моментъ какъ вполне достаточную для объясненія“. Т.-е., другими словами, по мнѣнію Рёсселя, евклидовскій характеръ нашего пространства есть гипотеза, которая подтверждается фактами или, по крайней мѣрѣ, имъ не противорѣчить.

То же самое слѣдуетъ сказать и относительно остальныхъ специально евклидовскихъ аксіомъ.

Что касается напр., аксіомы трехъ измѣреній и аксіомы параллельныхъ линий, то онѣ совсѣмъ не кажутся необходимыми, потому что вполне мыслимо противоположное имъ, и это лучше всего доказывается метагеометріей, которая

показываетъ, что при отрицаніи этихъ аксіомъ мы получаемъ другія аксіомы. Метагеометрія не только кажется возможной, но и дѣйствительно возможна.

При этомъ Рёссель дѣлаетъ весьма важное ограниченіе. По его мнѣнію, утверждать, что эти аксіомы эмпиричны, не значитъ утверждать, что онѣ могутъ когда-нибудь оказаться ложными. Ибо какова бы ни была природа пространства, мы не можемъ допустить, что она можетъ измѣняться.

Такимъ образомъ, спеціально евклидовскія аксіомы имѣютъ *эмпирическій* характеръ потому, что онѣ обусловливаются природой самого нашего пространства, ибо мыслимы пространства иныхъ формъ въ сравненіи съ нашимъ. Съ другой стороны, эти аксіомы не имѣютъ абсолютно достовѣрнаго характера: онѣ только приблизительно достовѣрны, подобно вообще положеніямъ эмпирическихъ наукъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Г. Челпановъ.

Душевная драма Герцена.

А. И. Герценъ принадлежитъ къ числу тѣхъ нашихъ национальныхъ героевъ, при одномъ упоминаніи имени которыхъ расширяется грудь и учащенно бьется сердце. Въ-стѣ съ тѣмъ онъ является одной изъ самыхъ характерныхъ фигуръ, въ которыхъ воплотились многосложныя противорѣчія противорѣчиваго XIX вѣка. На немъ скрещиваются самыя многочисленныя и разнообразныя вліянія, отъ крѣпостного права до западнаго социализма, отъ ссылки въ Пермь до революціи 1848 года. Его голова подобна вершинѣ, озаряемой лучами двухъ солнць,—какъ сравнилъ бы самъ Герценъ, заходящаго солнца западной цивилизаціи и восходящаго—восточной; отъ той и отъ другой онъ собралъ самыя лучшіе цвѣты и самый зрѣлый плодъ. Ему были близко знакомы самыя выдающіеся люди Россіи и Европы, и, думается намъ, изъ всѣхъ представителей 48 года Герценъ имѣлъ едва ли не самый широкій умственный горизонтъ. Къ этому надо присоединить многостороннюю образованность и замѣчательный литературный талантъ, дѣлающій Герцена однимъ изъ самыхъ блестящихъ представителей русской прозы. Литература, писательство собственно и было истиннымъ призваніемъ Герцена,—все остальное явилось для него какъ бы родомъ историческаго недоразумѣнія. Какъ художникъ, Герценъ создалъ въ русской литературѣ самостоятельный жанръ мемуаровъ, въ которомъ и былъ истиннымъ мастеромъ. Какъ публицистъ, онъ соединилъ самый пылкій паѳосъ гражданина съ трезвостью ума и

практичностью требованій; полной оцѣнкѣ этихъ заслугъ Герцена предъ русской общественностью еще не пришла пора; но наше время болѣе чѣмъ всякое другое способно оцѣнить все значеніе гражданскаго подвига Герцена.

Однако мы намѣрены говорить въ настоящей статьѣ не о Герценѣ-художникѣ и не о Герценѣ-публицистѣ и вообще не о какой-либо отдѣльной сторонѣ его дѣятельности, насъ интересуесть здѣсь весь Герценъ, *Герценъ какъ человекъ*, истинный духовный субстратъ и основа всѣхъ этихъ отдѣльных видовъ дѣятельности. Душевная жизнь всякаго, даже самаго незначительнаго человекѣка, представляетъ много элементовъ драматической борьбы, драмы съ самимъ собой, какой до извѣстной степени является вообще духовная жизнь; въ груди же Герцена клокоталъ постоянно дѣйствующій вулканъ, происходили постоянные катаклизмы, шла постоянная драма. И эту драму не нужно разгадывать, не нужно дѣлать о ней гадательныхъ предположеній,—онъ самъ разсказалъ міру о различныхъ его перипетіяхъ въ блестящей прозѣ, иногда по музыкальности не уступающей стихамъ. *Mir gab der Gott zu sagen, was ich leide*, какъ-то разъ примѣняетъ къ себѣ Герценъ слова Гетевского Тассо. И на нашу долю выпадаетъ поэтому задача показать смыслъ и значеніе этой драмы.

Что составляетъ *человѣка* въ отдѣльныхъ лицахъ, которыхъ мы знаемъ какъ представителей различной дѣятельности, — писателя, купца, врача, землекопа, конторщика, проститутки, — что составляетъ ту внутреннюю душевную храмину, которая закрыта для людей, но открыта для Бога? Этой истинно, подлинно и единственно человекской стихіей является его *религія*, понимаемая здѣсь въ самомъ широкомъ смыслѣ слова: *чѣмъ* онъ живетъ, что онъ считаетъ для себя самымъ святымъ и дорогимъ, и *какъ* онъ живетъ, какъ онъ служить своей святынѣ. Узнать человекѣка значитъ: узнать его религіозную жизнь, войти въ эту потаенную, храмину.

Герценъ самъ раскрываетъ эту храмину и зоветъ въ нее.

Войдемъ сюда, здѣсь мы найдемъ много поучительнаго; быть можетъ, болѣе поучительнаго, чѣмъ въ десяткахъ ученыхъ и толстыхъ томовъ, чѣмъ во всѣхъ сочиненіяхъ самого Герцена.

Герценъ разскажетъ намъ о своихъ страстныхъ религиозныхъ исканіяхъ, о своихъ паденіяхъ, разочарованіяхъ, возрожденіяхъ; мы увидимъ, какъ со стонами и проклятіями Герценъ ниспровергаетъ старыхъ своихъ боговъ, въ которыхъ потерялъ уже вѣру, какъ онъ блуждаетъ въ потемкахъ невѣрія, какъ снова набожно преклоняетъ свои колѣни. Религиозныя исканія этой огненной души, этого, по прекрасному выраженію Страхова, самосожигателя, который всю жизнь шель къ вождельнной истинѣ, не уставая и не останавливаясь предъ внутренней ломкой, предъ сердечными ранами, полны для насъ высокаго поученія, имѣютъ въ извѣстномъ смыслѣ національное значеніе, и горько думать, что до сихъ поръ русскій народъ еще не имѣетъ своего Герцена.

Раньше чѣмъ говорить о томъ, что измѣнялось въ воззрѣніяхъ Герцена, нужно указать, чему онъ былъ вѣренъ всю свою жизнь, нарисовать общій фонъ картины. И здѣсь прежде всего слѣдуетъ отмѣтить тотъ основной фактъ, что Герценъ, котораго мы хотимъ представить здѣсь какъ религиознаго искателя, почти всю свою сознательную жизнь былъ и остался до конца атеистомъ. Атеизмъ Герцена, какъ мы увидимъ, есть ключъ къ пониманію всей его духовной драмы. Мы не беремся указать здѣсь всѣ причины атеизма у чловѣка съ такими широкими религиозными запросами. Кромѣ общаго предубѣжденія къ религіи, какое только могла внушить и внушила ему офиціальная Россія, большое значеніе, на нашъ взглядъ, здѣсь имѣло воспитаніе, которое представляло самый отвратительный образчикъ барскаго религиознаго индифферентизма, трактованія религіи съ точки зрѣнія кодекса приличій, что, конечно, хуже самага послѣдовательнаго атеизма ¹⁾. Заслуживаетъ упоминанія, что къ

¹⁾ См. характеристику воспитанія въ «Быломъ и Думахъ». Собр. соч. т. VI, стр. 57—9.

Евангелію Герценъ всегда сохранялъ теплое чувство ¹⁾. Вообще же въ его сочиненіяхъ почти неизмѣнно выражается враждебное, даже злобное отношеніе къ христіанству, пониманіе котораго у него крайне скудно и односторонне, основываясь главнымъ образомъ на церковныхъ злоупотребленіяхъ, а не на истинномъ духѣ ученія. Порою у него можно встрѣтить даже бравирующее къ нему отношеніе, совершенно непонятное относительно ученія, которое выставляется какъ отжившее заблужденіе.

Религіознымъ воззрѣніямъ Герцена соотвѣтствуютъ и его философскія воззрѣнія, составляющія фундаментъ первыхъ. О философскихъ воззрѣніяхъ Герцена нельзя говорить, конечно, въ смыслѣ стройной философской системы. Соотвѣтственно всему его психическому складу воззрѣнія на міръ и жизнь имѣли для него цѣнность не какъ логическія построенія, со стороны своей логической техники и стройности, а по преимуществу со стороны своего жизненнаго, практическаго значенія. Въ его сочиненіяхъ нельзя встрѣтить даже упоминанія о чисто теоретическихъ философскихъ проблемахъ, напр., гносеологич; его интересы сосредоточиваются въ области нравственной, практической философіи. Проблемы Ивана Карамазова у Достоевскаго суть вмѣстѣ съ тѣмъ и проблемы Герцена. Если разсматривать воззрѣнія Герцена съ точки зрѣнія школьной философіи, то придется признать, что Герценъ совсѣмъ не былъ философомъ. Его разсужденія, ясности которыхъ нерѣдко прямо мѣшаетъ изысканная образность его стиля, иногда переходящая даже въ реторику, порой поражаютъ своими явными противорѣчiami и произвольностью. Герценъ прошелъ хорошую фило-

1) «Евангеліе я читалъ много и съ любовью, по-славянски и въ лютеровскомъ переводѣ. Я читалъ безъ всякаго руководства, не все понималъ, но чувствовалъ искреннее и глубокое уваженіе къ читаемому. Въ первой молодости я часто увлекался вольтеріанизмомъ, любилъ иронию и насмѣшку, но не помню, чтобъ когда-нибудь я взялъ въ руки евангеліе съ холоднымъ чувствомъ, это меня проводило чрезъ всю жизнь; во всѣ возрасты, при разныхъ событіяхъ я возвращался къ чтенію евангелія, и всякій разъ его содержаніе ниводило міръ и кротость на душу» (Собр. соч., т. VI, 59).

софскую школу, ибо, будучи нѣкоторое время гегельянцемъ, прилежно изучалъ Гегеля. Но вліянія этой школы, кромѣ чисто виѣшнихъ особенностей стиля, совершенно не чувствуется въ Герценѣ, и та прямо компрометирующая легкость, съ которой Герценъ сбросилъ съ себя вліяніе Гегеля за чтеніемъ *Wesen des Christenthums* Фейербаха (любопытно, что совершенно то же самое произошло и съ Марксомъ и Энгельсомъ), свидѣтельствуетъ о поверхностномъ характерѣ этого вліянія. Самъ Герценъ не причислялъ себя къ сторонникамъ никакой философской доктрины, но его воззрѣнія можно характеризовать всего скорѣе какъ философію позитивизма, — не въ томъ смыслѣ, чтобъ Герценъ былъ почитателемъ (или даже читателемъ) О. Конта (симпатіи его принадлежали скорѣе вульгарному естественнонаучному матеріализму Фогта), но въ смыслѣ отрицанія всякой философіи, въ чемъ и состоитъ существо позитивизма. Позитивизмъ — это бессознательная философія всѣхъ чуждыхъ философіи людей, философія здраваго смысла, который вполнѣ справедливо такъ не долюблялъ Гегель. Основныя положенія позитивизма — отрицаніе правъ метафизики и религіозной вѣры — вполнѣ раздѣлялъ Герценъ; гипертрофія здраваго смысла у Герцена была истиннымъ его теоретическимъ несчастьемъ, какъ это указалъ уже Страховъ. Герценъ отрицалъ возможность бытія трансцендентнаго, и единственной реальностью для него былъ нашъ чувственно-осязаемый міръ. Далѣе этого онъ не имѣлъ никакой опредѣленной доктрины, и въ этомъ его основная особенность. Онъ качаетъ „своими діалектическими мышцами всѣ эти почтенные идолы, пугающіе слабыхъ“, не во имя истины, какъ онъ ее понимаетъ, а „во имя логической свободы, во имя безпрепятственнаго мышленія, разбирающаго все, посягающаго на все“¹⁾. Но если воззрѣнія Герцена не представляютъ самостоятельнаго интереса какъ философское ученіе, отъ этого

1) См. чрезвычайно интересный «Отвѣтъ русской дамѣ» въ «Колоколѣ» отъ 15 апрѣля 1859 года. Перепечатано въ собраніи избранныхъ статей изъ «Колокола». 1887. Стр. 132.

они не теряют своего значенія какъ психическія переживанія, какъ умственное настроеніе. Для того, чтобы опредѣлить дѣйствительную силу философскаго ученія, нужно его не только построить, но и пережить, при чемъ при переживаніи нерѣдко открываются новыя стороны этого ученія. Это имѣетъ силу, по крайней мѣрѣ, относительно всѣхъ проблемъ практической философіи, которыя интересовали Герцена, и для глубокаго переживанія ея ученій Герценъ имѣлъ всѣ данныя, — логическую смѣлость, искренность, любовь къ правдѣ. Съ философскимъ радикализмомъ онъ не останавливался предъ самыми крайними выводами, доводилъ до самаго крайняго предѣла всѣ заключенія, которыя можно сдѣлать изъ его философскихъ посылокъ, — позитивизма и атеизма.

I. Разочарованіе въ Западѣ.

Въ человѣка вложена способность къ „святому недовольству“ (по прекрасному выраженію поэта) какъ собой, такъ и окружающей средой и стремленіе къ постоянному усовершенствованію. Чѣмъ выше на нравственной и психической лѣстницѣ стоитъ человѣкъ, тѣмъ болѣе развито въ немъ это „святое недовольство“, и, наоборотъ, оно замолкаетъ лишь потопленное въ животной природѣ человѣка, для котораго поэтому нѣтъ ничего пагубнѣе, нѣтъ ничего низменнѣе самодовольства. Много было даваемо различныхъ опредѣленій человѣку: и *ζῷον πολιτικόν*, и *toolmaking animal*, но истинной демаркаціонной чертой, отдѣляющей человѣческое отъ животнаго, является недовольство существующимъ и стремленіе къ лучшему будущему. Въ этомъ стремленіи обнаруживается истинная духовная родина человѣка, — религіозная идея, съ дивной художественной красотой выраженная въ Лермонтовскомъ „Ангелѣ“.

Возможность стремленія къ усовершенствованію необходимо предполагаетъ и совершенство, какъ тотъ идеальный масштабъ, съ которымъ сравнивается несовершенное на-

стоящее. Безъ предположенія существованія такого совершенства мы не можемъ даже мыслить усовершенствованія. Идея совершенства, такимъ образомъ, дана намъ вмѣстѣ съ стремленіемъ къ усовершенствованію. Абсолютное совершенство есть Божество, и Оно открывается намъ, слѣдовательно, въ самомъ основномъ стремленіи нашей жизни.

Но говоря такимъ образомъ, мы предрѣшаемъ уже цѣлый рядъ спорныхъ вопросовъ, даемъ уже готовую „теорію прогресса“, ибо спорный вопросъ, вопросъ всѣхъ вопросовъ, и заключается въ томъ, гдѣ искать этого совершенства, на небѣ или на землѣ? Достигимъ ли на землѣ этотъ идеалъ или же недостижимъ, и потому движеніе къ нему безконечно?

Идеалистическая метафизика и религіозныя ученія отвѣчаютъ на этотъ вопросъ отрицательно. Абсолютнаго, въ томъ числѣ и абсолютнаго совершенства, не дано въ „опытѣ“; оно находится въ области трансцендентнаго, сверхопытнаго и сверхмірнаго бытія. „Мірѣ во злѣ лежитъ“,— таково одно изъ самыхъ основныхъ положеній христіанскаго ученія. Въ прощальной бесѣдѣ Христосъ училъ учениковъ не быть какъ „мірѣ“. Извѣстный пессимизмъ, отрицаніе „міра“ во имя высшаго идеала, составляетъ необходимое свойство всякаго метафизическаго и религіознаго ученія, прозрѣвающаго за этимъ міромъ бытіе абсолютное, сверхмірное начало.

Но этотъ пессимизмъ есть во всякомъ случаѣ оптимопессимизмъ, даетъ мѣсто относительному оптимизму, оставляетъ возможность непрерывнаго и безконечнаго прогресса. Именно абсолютность и, слѣдовательно, недостижимость идеала и является лучшей гарантіей безконечности движенія къ нему. Христіанство, несмотря на свой исходный пессимизмъ, даетъ абсолютную заповѣдь усовершенствованія: будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ Небесный совершенъ есть. Основнымъ стремленіемъ историческаго человѣчества оно полагаетъ осуществленіе Царствія Божія на землѣ. Несмотря на признаніе, что основная особенность міра есть отсутствіе любви (см. прощальная бесѣда), оно даетъ заповѣдь любви,

этотъ міръ отрицающей. Христіанство открываетъ тѣмъ самымъ перспективу безконечнаго, не только личнаго, но и общественнаго усовершенствованія, въ какой бы особенной исторической формѣ стремленіе къ нему ни выражалось (и, слѣдовательно, необходимо объемлетъ и теперешнее соціальное движеніе, стремящееся къ осуществленію заповѣди любви въ общественныхъ отношеніяхъ).

Сказанное относится, конечно, къ нравственному прогрессу. Что касается прогресса эвдемонистическаго, то христіанство, считая причиной страданій нравственное зло, характеризуется, очевидно, эвдемонистическимъ пессимизмомъ; но и онъ является оптимопессимизмомъ въ той же мѣрѣ, какъ и этический, поскольку увеличеніе счастья явится неизбѣжнымъ спутникомъ нравственнаго прогресса. Дѣлать же предметомъ особенной проповѣди эвдемонизмъ, который является естественнымъ стремленіемъ человѣка, атрибутомъ міра, было бы, конечно, ниже достоинства христіанства, учащаго именно бороться съ этимъ міромъ. Заповѣдь: ищи счастья—была бы также излишня и неумѣстна, какъ и заповѣдь: люби самого себя, хотя христіанство и не отрицаетъ естественнаго факта себялюбія, наоборотъ, признаетъ его въ заповѣди: люби ближняго какъ самого себя.

Итакъ, съ точки зрѣнія идеалистической метафизики и положительнаго религіознаго ученія, идеаль совершенства находится на „небѣ“, въ области трансцендентнаго и недостижимъ на „землѣ“, въ опытной, эмпирической дѣйствительности, на долю которой остается безконечное къ нему движеніе; онъ имѣетъ въ этомъ смыслѣ значеніе не цѣли въ узкомъ смыслѣ слова, а регулятивнаго принципа.

Не такъ представляется это дѣло для тѣхъ, кто принципиально отвергаетъ самую область трансцендентнаго, для кого нѣтъ неба, а есть только земля. Само по себѣ это отрицаніе не въ состояніи и у нихъ загасить огонь Прометея, стремленіе къ совершенству, но въ силу этого отрицанія они должны искать идеаль совершенства уже не на небѣ, а на землѣ.

Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten,

какъ съ наивной откровенностью заявляетъ въ извѣстномъ стихотвореніи Гейне. Безъ положительнаго идеала совершенства обойтись не могутъ и позитивисты, ибо безъ этого идеала прогрессъ невозможно отличить отъ всякаго другого движенія: прогрессъ есть не просто движеніе, а движеніе къ опредѣленной цѣли, при чемъ эта цѣль мыслится какъ достижимая. Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ философіи позитивизма и атеизма является поэтому представленіе о такомъ предѣльномъ пунктѣ движенія, который воплощаетъ уже всю полноту совершенства. Но такое представленіе, очевидно, противорѣчиво, ибо оно предполагаетъ, съ одной стороны, развитіе нравственнаго самосознанія, которое въ силу этого развитія все болѣе удаляется отъ состоянія самодовольства или просто довольства, а съ другой стороны, ростъ этого самодовольства. Такимъ образомъ, философія эта необходимо ведетъ къ *утопизму*, къ противорѣчивымъ и потому совершенно несбыточнымъ стремленіямъ. Типичнѣйшимъ примѣромъ утопизма является представленіе современнаго социалдемократизма о *Zukunftstaat*'ѣ. Поскольку социалдемократизмъ является и атеизмомъ, *Zukunftstaat* въ той или иной формѣ есть его необходимый атрибутъ, ибо онъ заполняетъ недостающую область трансцендентнаго. При этомъ совершенно безразлично, какъ сама опредѣляетъ себя данная доктрина: она можетъ называть себя научнымъ социализмомъ и съ гордостью противопоставлять себя въ этомъ качествѣ утопическому, представленіе о *Zukunftstaat*'ѣ, носящее въ себѣ коренные элементы утопизма, является для нея совершенно необходимымъ. Замѣтимъ, что *Zukunftstaat* долженъ мыслиться неподвижнымъ, непрогрессирующимъ— съ наступленіемъ его кончается исторія, которая есть движеніе, ибо предположеніе, что *Zukunftstaat* измѣняется, означаетъ, что это еще не есть настоящій *Zukunftstaat*, не то совершенство, которое по существу дѣла не подлежитъ уже измѣненію. Соціальный утопизмъ проистекаетъ, такимъ

образомъ, изъ незаглушимой религіозной потребности духа и является поэтому необходимымъ спутникомъ всякой атеистической доктрины, при чемъ остается безразличнымъ особенное содержаніе утопіи въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, будетъ ли это представленіе о социалистической организаціи производства или о сверхчеловѣкѣ или комбинація того и другого представленія и т. д.

Легко понять, что смѣшеніе областей трансцендентнаго и эмпириі не проходитъ безнаказанно для утопистовъ. Отсутствие правильной духовной перспективы ведетъ къ тому, что предметы представляются словно въ кривомъ зеркалѣ, естественная нетерпѣливость, стремленіе ускорить наступленіе такъ долго медлящаго Zukunftstaat'a мѣшаютъ трезвому пониманію дѣйствительности. Между позитивизмомъ и социальнополитическимъ утопизмомъ есть если не логическая, то психологическая связь, такъ же какъ есть она между идеализмомъ и социальнополитическимъ реализмомъ.

Въ нашей литературѣ есть весьма интересный художественный образъ утописта — правда не въ политикѣ, а въ любви — въ лицѣ Донъ-Жуана Алексѣя Толстого. Сатана такъ объясняетъ свой коварный умыселъ относительно Донъ-Жуана.

Любую женщину возьмемъ какъ данный пунктъ:
 Коль кверху продолжимъ ея мы очертанье,
 То наша линія, какъ я уже сказалъ,
 Прямехонько въ ея упрется идеаль,
 Въ тотъ чистый прототипъ, въ тотъ образъ совершенный,
 Для каждой личности заранѣ припасенный.
 Я этотъ прототипъ, незримый никому,
 Изъ дружбы покажу любимцу моему.
 Пусть въ каждомъ личикѣ, хоть нѣсколько годящемъ,
 Какое бы себѣ онъ ни избралъ,
 Онъ вмѣсто копіи все зритъ оригиналь,
 Послѣдній выводъ нашъ въ порядкѣ восходящемъ.
 Когда жъ захочетъ онъ, моимъ огнемъ палимъ,
 Въ объятіяхъ любви найти себѣ блаженство,
 Исчезнетъ для него видѣнье совершенства.
 И женщина, какъ есть, появится предъ нимъ.

И пусть онъ бѣсится. Пусть ловить съ вѣчной жаждой
 Все новый идеаль въ объятяхъ дѣвы каждой!
 Такъ съ волей пламенной, съ упорствомъ на челѣ,
 Съ отчаяньемъ въ груди, со страстію во взорѣ,
 Небесное Жуанъ пусть ищетъ на землѣ
 И въ каждомъ торжествѣ себѣ готовить горе.

Мы указали уже, что для утопизма характерно не особенное содержаніе представленія объ идеалѣ, а самая чрезвычайность идеализаціи, потребность мыслить извѣстное состояніе какъ абсолютное совершенство. Идеаломъ въ относителномъ смыслѣ является для насъ достиженіе всякой недостигнутой еще цѣли, къ которой мы въ данный моментъ стремимся, напр. правовое государство. Но такой относительный идеаль является, конечно, отличнымъ отъ того абсолютнаго идеала, которымъ является утопія. Дѣло идетъ именно о томъ психологическомъ привкусѣ, о тѣхъ очкахъ,[✓] черезъ которыя смотритъ на міръ человекъ въ зависимости отъ того, какъ онъ рѣшилъ для себя основные вопросы бытія. Можно, поэтому, говорить не столько объ утопіи, сколько объ утопическомъ отношеніи къ представленіямъ: представленіе о цѣляхъ вполне несбыточныхъ или ошибочныхъ тѣмъ не менѣе можетъ не представлять собой ничего утопическаго, между тѣмъ какъ представленія о цѣляхъ вполне осуществимыхъ могутъ быть болѣе или менѣе сильно окрашены въ цвѣта утопизма (я лично держусь именно такого мнѣнія относительно современныхъ представленій о социализмѣ).

Сказаннаго достаточно, чтобы понять первый актъ душевной драмы Герцена—его разочарованіе въ Западѣ. Въ 40-хъ годахъ, передъ поѣздкой за границу, Герценъ былъ уже атеистомъ; оставаясь при этомъ религіозной натурой, онъ тѣмъ самымъ необходимо былъ и утопистомъ. Условія, при которыхъ складывался утопизмъ русскаго общества 40-хъ годовъ (они въ нѣкоторыхъ своихъ существенныхъ особенностяхъ остались безъ измѣненія и до сихъ поръ), были чрезвычайно своеобразны. Главное чувство, объединявшее всѣхъ русскихъ людей того времени, было отвращеніе къ

официальной Россіи. Крѣпостное право, всевозможныя стѣсненія, вся обстановка тогдашней жизни заставляла лучшихъ людей Россіи задыхаться, а извѣстно, что задыхающемуся человѣку нѣтъ ничего дороже воздуха, и вполне естественно, если онъ цѣнить живительныя способности этого воздуха больше, чѣмъ онѣ суть въ дѣйствительности. И чѣмъ больше мракъ сгущался на родинѣ, тѣмъ напряженнѣе вперялся взоръ въ ту обѣтованную страну, гдѣ нѣтъ ничего, отъ чего страдаетъ Россія, гдѣ жизнь течетъ вольно, гдѣ воздухъ доступенъ для всѣхъ. Такимъ образомъ возникаетъ или лучше скажемъ выдавливается въ русской душѣ вѣра въ Западъ, сохраняемая нашимъ обществомъ и до настоящаго времени.

Естественно, что при такихъ условіяхъ о знаніи дѣйствительнаго Запада, какъ онъ есть, а не какимъ его хочетъ изстрадавшаяся русская душа, не можетъ быть и рѣчи. Вѣра въ Западъ является вполне утопической и имѣетъ всѣ признаки религіозной вѣры. Западъ какъ религіозная проблема,—странное и дикое словосочетаніе, а между тѣмъ такъ дѣло дѣйствительно обстоитъ весь XIX вѣкъ. Это хорошо понималъ Герцень, который говорилъ, что „мы вѣримъ въ Европу какъ христіане вѣрятъ въ рай“ ¹⁾. Западъ является настоящимъ Zukunftstaat'омъ для русскихъ. Расцвѣчая свой идеаль всѣми красками непрерывно распалюемой фантазіи, мы, конечно, составляемъ представленіе объ Европѣ завѣдомо фальшивое, завѣдомо невѣрное. И это выясняется при первомъ столкновеніи съ Европой. Но пусть лучше объ этомъ расскажетъ намъ самъ Герцень:

„Намъ дома скверно. Глаза постоянно обращены на дверь, запертую—и которая открывается понемногу и изрѣдка. Ъхать за границу мечта cadaго порядочнаго чело- вѣка. Мы стремимся видѣть, осязать міръ, знакомый намъ изученіемъ, котораго великолѣпный и величавый фасадъ, сложившійся вѣками, съ малолѣтства поражалъ насъ... Рус-

¹⁾ Собр. соч., VIII, 362.

скій вырывается за границу въ какомъ-то опьянѣннѣи—сердце настезь, языкъ развязанъ—прусскій жандармъ въ Лауцагенѣ намъ кажется человѣкомъ, Кенигсбергъ свободнымъ городомъ. Мы любили и уважали этотъ міръ заочно, мы входимъ въ него съ нѣкоторымъ смущеніемъ, мы съ уваженіемъ попираемъ почву, на которой совершалась великая борьба независимости и человѣческихъ правъ.

Сначала все кажется хорошо и при томъ, какъ мы ожидали; потомъ мало-по-малу мы начинаемъ что-то не узнавать, на что-то сердиться—намъ не достаетъ пространства, шири, воздуха, намъ просто неловко; со стыдомъ прячемъ мы это открытіе, ломаемъ прямое и откровенное чувство и прикидываемся закоснѣлыми Европейцами—это не удастся.

Напрасно стараемся мы придать старческія черты молодому лицу, напрасно надѣваемъ выношенный узкій кафтанъ, кафтанъ рано или поздно порется и *варваръ* со стыдомъ является съ обнаженной грудью, краснѣя своего неумѣнья носить чужое платье. Знаменитое *grattez un Russe et vous trouverez un barbare*—совершенно справедливо.

„...Дѣло въ томъ, что мы являемся въ Европу съ своимъ собственнымъ идеаломъ и съ вѣрой въ него. Мы знаемъ Европу книжно, литературно, по ея праздничной одеждѣ, по очищеннымъ, перегнаннымъ отвлеченностямъ, по всплывшимъ и отстоявшимся мыслямъ, по вопросамъ, занимающимъ верхній слой жизни, по исключительнымъ событіямъ, въ которыхъ она не похожа на себя. Все это вмѣстѣ составляетъ свѣтлую четверть европейской жизни. Жизнь темныхъ трехъ четвертей не видна издали, вблизи она постоянно передъ глазами“ ¹⁾.

Съ утопией, обращенной въ будущее, можно спокойно прожить цѣлый вѣкъ, ибо утопичность здѣсь нельзя установить непосредственно, она можетъ выясниться только путемъ отвлеченнаго мышленія. Утопію же, которая помѣщается въ извѣстномъ пунктѣ пространства, провѣрить очень

1) Собр. соч., IV, 386—7.

легко,—стоитъ туда только съѣздить. Для Герцена достаточно было поѣздки за границу, чтобы сразу разочароваться въ Западѣ. Цѣлый рядъ сочиненій, начиная съ „Писемъ изъ Франціи и Италіи“ и кончая „Съ того берега“ и „Началами и концами“, документируетъ скорость и степень этого разочарованія. Герценъ становится несправедливъ и раздражителенъ къ Западу, изъ одной крайности бросается въ другую и, сжигая своихъ старыхъ боговъ, клянеть ихъ и громко жалуется. Весь Западъ представляется ему мертвыми костями, видѣнными пророкомъ Іезекиилемъ, и онъ не знаетъ творческаго глагола, сила котораго можетъ ихъ оживить. Но Герцену можно простить чрезмѣрную строгость его нападокъ,—онъ слишкомъ много поставилъ на карту и слишкомъ много проигралъ одной ставкой.

Позволительно совсѣмъ не задаваться вопросомъ, дѣйствительно ли событія европейской исторіи способны были вызвать и оправдать такое разочарованіе, тѣмъ болѣе, что Герценъ разочарованъ людьми, а не событіями, и видитъ въ ничтожествѣ людей причину безотрадности настоящаго и безнадежности будущаго. Позволительно это потому, что причины недовольства лежали на этотъ разъ не въ Европѣ, а въ самомъ Герценѣ. Герценъ не удовлетворился бы никакой Европой и вообще никакой дѣйствительностью, ибо никакая дѣйствительность неспособна вмѣстить идеаль, котораго искалъ Герценъ. Онъ оказался въ положеніи Донъ-Жуана, который, стремясь къ идеальному прототипу, обнимаетъ обыкновенную земную женщину.

Онъ помнилъ видѣнье,
 Но требовалъ снова
 Ему примѣненья
 Средь міра земного,
 И лишь во снѣ онъ
 Преступный
 Гналъ замысль обратно,
 И мысли доступна
 И сердцу понятна
 Стремленья земного
 Была неудача.

Въ наши дни охотно пишутся и читаются фантастическіе романы, изображающіе жизнь будущаго счастливаго человѣчества. Было бы болѣе интересной и благодарной задачей описать, какъ люди въ условіяхъ, которыя намъ теперь кажутся идеальными, также рвутся въ Zukunftstaat какъ и мы теперь, и не только не превратились въ ангеловъ, но несвободны отъ старыхъ и новыхъ недостатковъ. Едва ли поучительность такого прозрѣнія въ будущее была бы менѣе того, какое дѣлается Беллами и ему подобными. Такой романъ, къ счастью, уже написанъ, и не только написанъ, но и пережить, выстраданъ, выплаканъ... Его мы имѣемъ въ сочиненіяхъ Герцена, гдѣ находимъ скорбную повѣсть крушенія утопизма, тѣмъ болѣе скорбную, что крушеніе это было совершенно неизбѣжно. Мораль этой повѣсти, если нужна здѣсь мораль, коротка, она гласитъ: не сотвори себѣ кумира и всякаго подобія...

Мнимый богъ оказался грубымъ идоломъ. Во что же вѣрить, куда идти? Герценъ предается мрачному отчаянію; омертвляющее невѣріе подобно раку захватываетъ все новыя области, болѣзнь усиливается и становится опасной для жизни. Познакомимся съ тѣмъ, что думалъ и чувствовалъ Герценъ въ эту самую темную и мрачную пору своей жизни, первую половину 50-хъ годовъ.

II. Философскій нигилизмъ.

Пробуждающееся сознание человѣка находитъ его въ мірѣ разнообразно сплетающихся явленій, въ которомъ онъ представляетъ одинъ изъ сознательныхъ узелковъ. Человѣкъ не принимаетъ пассивно этотъ міръ, а старается понять его, удивляется ему, и это удивленіе, которое греки справедливо считали первымъ началомъ философіи, рано или поздно становится *вопросомъ*. Человѣкъ хочетъ проникнуть за предѣлы ему непосредственно даннаго, приподнять „кору естества“; съ первобытнымъ удивленіемъ онъ повторяетъ слышашіеся у него въ груди вопросы, вопросы о *смыслѣ*

всего существующаго, о смыслѣ его собственной жизни, жизни всего міра или мірового процесса, жизни его братьевъ или человѣчества. Непосредственно онъ знаетъ лишь одно, что онъ есть *фактъ* внѣшняго міра, такой же фактъ, какъ это дерево, этотъ камень, это насѣкомое. Но онъ не мирится съ этой голой фактичностью своего существованія, а хочетъ видѣть въ немъ смыслъ, идею, цѣль. Въ этомъ первоначальномъ удивленіи содержатся уже всѣ міровые вопросы, и разгадку этой предвѣчно-заданной нашему уму загадки пытаются дать всевозможныя философскія и религіозныя ученія, какія только являлись у человѣчества.

Въ XIX вѣкѣ у людей возникла безумная мысль — слать на смарку всѣ эти „праздныя“ вопросы. Какъ вѣнецъ философской мудрости выставлялось ученіе, которое принципиально запрещало ставить эти вопросы и утверждало, что есть только видимый, слышимый, обоняемый міръ явленій, и за этимъ міромъ явленій нѣтъ ничего. Человѣческое существованіе этимъ ученіемъ объявлялось тоже только фактомъ, слѣдовательно, и философское удивленіе, и всѣ наши идеальныя стремленія являются тоже только фактомъ, т. - е. звѣномъ въ ряду причинъ и слѣдствій, какъ камень, сорвавшійся съ крыши, какъ пузырь, поднявшійся на болотѣ и лопнувшій, какъ открытіе Поприщина, что онъ есть испанскій король; помимѣ этого они не имѣютъ никакого объективнаго значенія, другими словами представляютъ иллюзію. Философія позитивизма, послѣдовательно проведенная, есть психологическая невозможность, кромѣ какъ для человѣка, рѣшившагося покончить съ собой, ибо, по слову В. С. Соловьева:

Стоитъ ли жить,
Если правда мертва!

Но у позитивизма нѣтъ мужества быть послѣдовательнымъ, поэтому онъ всегда уклоняется отъ своихъ послѣднихъ выводовъ и, допуская рядъ логическихъ непослѣдовательностей, выставяетъ различныя теоріи прогресса, глав-

ная задача которыхъ—возвратить утерянный смыслъ жизни и оживить омертвѣвшую правду ¹⁾. Въ этомъ познается нравственное безсиліе доктрины позитивизма, которое еще больше, чѣмъ умственное. Для торжества истины необходимо однако наглядно показать это безсиліе, совершить моральное *reductio ad absurdum* позитивизма. Для этого необходимо вскрыть *все отчаяніе послѣдовательнаго позитивизма*. Въ художественномъ образѣ это сдѣлалъ Достоевскій, создавшій Ивана Карамазова, русскаго Фауста ²⁾. Пережить это отчаяніе на собственномъ опытѣ было удѣломъ Герцена. Основное различіе между Карамазовымъ и Герценомъ состоитъ еще и въ томъ, что первый ищетъ Бога и потому еще спрашиваетъ тамъ, гдѣ Герценъ, уже окончательно извѣрившійся, имѣетъ вполнѣ готовые отвѣты. Но ихъ обоихъ мучаютъ вопросы одного и того же порядка,—вопросы нравственной философіи.

Прежде всего нравственное достоинство человѣка ставить предъ его сознаниемъ основной вопросъ, который заключаетъ въ себѣ всѣ остальные вопросы: имѣетъ ли наша жизнь смыслъ? стоитъ ли жить и притомъ не *ζη*, а *εὖ ζη*? Вотъ что мы находимъ по этому поводу у Герцена:

— Повѣрьте, что людямъ ничего не предназначено.

— Да зачѣмъ же они живутъ?

— Такъ себѣ, родились и живутъ. Зачѣмъ все живетъ? Тутъ, мнѣ кажется, предѣлъ вопросамъ; жизнь—и цѣль, и средство, и причина, и дѣйствіе. Это вѣчное безпокойство дѣятельнаго, напряженнаго вещества, отыскивающаго равновѣсіе для того, чтобы снова потерять его, это непрерывное движеніе, *ultima ratio*, далѣе идти некуда. Прежде всего искали отгадки въ облакахъ или въ глубинѣ, подымались или опускались, однако не нашли ничего, оттого, что глав-

¹⁾ Всѣ непослѣдовательности позитивной теоріи прогресса я пытался вскрыть въ статьѣ «Основные проблемы теоріи прогресса», куда, во избѣжаніе повтореній, и отсылаю читателя.

²⁾ Ср. статью «Иванъ Карамазовъ, какъ философскій типъ». *Вопр. Фил. и Псих.*, 1902 г., I.

ное, существенное все тутъ, на поверхности. Жизнь не достигаетъ цѣли, а осуществляетъ все возможное, продолжаетъ все осуществленное; она всегда готова шагнуть дальше затѣмъ, чтобы полнѣе жить, еще больше жить, если можно; другой цѣли нѣтъ. Мы часто за цѣль принимаемъ послѣдовательные фазы одного и того же развитія, къ которому мы приучились; мы думаемъ, что цѣль ребенка—совершеннолѣтіе, потому что онъ дѣлается совершеннолѣтнимъ; а цѣль ребенка — скорѣе играть, наслаждаться, быть ребенкомъ. Если смотрѣть на предѣль, то цѣль всего живого—смерть ¹⁾“.

Въ замѣчательномъ отрывкѣ „Былого и думъ“, озаглавленномъ „Робертъ Овенъ“ и содержащемъ въ себѣ квинтэссенцію философіи Герцена, мы читаемъ: „не проще ли понять, что человекъ живетъ не для *совершенія судьбы*, не для воплощенія идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился *для* (какъ ни дурно это слово) настоящего, что вовсе не мѣшаетъ ему ни получать наслѣдство отъ прошедшаго, ни оставлять кое-что по завѣщенію. Это кажется идеалистамъ унижительно и грубо; они никакъ не хотятъ обратить вниманіе на то, что все великое значеніе наше, при нашей ничтожности, при едва уловимомъ мельканіи личной жизни въ томъ-то и состоитъ, что пока мы живы, пока не развязался на стихіи задержанный нами узелъ, *мы все-таки сами*, а не куклы, назначенныя выстрадать прогрессъ или воплотить какую-то бездомную идею. Гордиться должны мы тѣмъ, что мы не нитки и не иголки въ рукахъ фатума, шьющаго пеструю ткань исторіи... Мы знаемъ, что ткань эта не безъ насъ шьется, но это не цѣль наша, не назначенье, не заданный урокъ, а послѣдствіе той сложной круговой поруки, которая связываетъ все сущее концами и началами, причинами и дѣйствіями. И это не все, мы можемъ *перемѣнить узоръ ковра*. Хозяина нѣтъ, рисунка нѣтъ, одна основа, да мы одни-одинехоньки. Пржевніе ткачи судьбы, всѣ эти Вулканы и Нептуны, приказали долго жить. Душепри-

1) Съ того берега. Собр. соч., V, 10. — 10.

казчики скрываютъ отъ насъ завѣщаніе, а покойники намъ завѣщали свою власть“¹⁾).

Нельзя признать ссылку на то, что „мы все-таки сами, а не куклы“, послѣдовательной и убѣдительной со стороны детерминиста, разсматривающаго весь міръ, какъ цѣпь необходимыхъ причинъ и слѣдствій; люди при такомъ воззрѣніи являются именно куклами, а не творцами исторіи. Позитивный детерминизмъ уничтожаетъ личность, ибо уничтожаетъ свободу воли. Но сдѣлаемъ Герцену уступку и признаемъ, что мы немножко можемъ „перемѣнить узоръ“. Отъ этого не становится легче. Философія эта сводится къ признанію голой фактичности нашего существованія. Воззрѣніе Герцена по своему содержанию есть воззрѣніе наивнаго человѣка, еще не знающаго философскаго „удивленія“, но у Герцена оно лишено именно наивности; оно есть результатъ, а не исходный пунктъ, и представляетъ собой нѣмой памятникъ теоретическаго отчаянія, сознанныхъ ошибокъ. Длинный путь былъ пройденъ напрасно, ибо оказался кругомъ и привелъ снова къ исходному пункту.

И тѣмъ не менѣе, кто рѣшится утверждать, что Герценъ не правъ, если справедлива его философія? Пусть укажетъ кто-нибудь смыслъ жизни, если дѣйствительно бытіе исчерпывается этимъ міромъ явленій? У Герцена хватаетъ мужества и логической честности дойти до конца тамъ, гдѣ другіе сворачиваютъ въ сторону.

А человѣчество? а прогрессъ? а религія человѣчества? А вотъ посмотрите, какъ безжалостно уничтожаетъ Герценъ всѣ эти вѣрованія. „Объясните мнѣ пожалуйста,—говоритъ докторъ („Съ того берега“),—отчего вѣрить въ Бога смѣшно, а вѣрить въ человѣчество не смѣшно; вѣрить въ царство небесное—глупо, а вѣрить въ земныя утопіи—умно? Отбросивши положительную религію, мы остались при всѣхъ религіозныхъ привычкахъ, и, утративъ рай на небѣ, вѣримъ въ пришествіе рая земнаго и хвастаемся

¹⁾ Собр. соч., т. IX, 328—9.

этимъ“ 1). „Если прогрессъ—цѣль,—читаемъ мы въ другомъ мѣстѣ,—то для кого мы работаемъ? Кто этотъ Молохъ, который по мѣрѣ приближенія къ нему тружениковъ вмѣсто награды пятится и въ утѣшеніе изнуреннымъ и обреченнымъ на гибель толпамъ, которыя ему кричатъ: *morituri te saluant*, только и умѣетъ отвѣтить горькой насмѣшкой, что послѣ ихъ смерти все будетъ прекрасно на землѣ. Неужели и вы обрекаете современныхъ людей на жалкую участь карриатидъ, поддерживающихъ террасу, на которой когда-нибудь другіе будутъ танцовать... Или на то, чтобъ быть несчастными работниками, которые по колѣни въ грязи тащутъ барку съ таинственнымъ руномъ и съ смиренной надписью „*прогрессъ* въ будущемъ“ на флагѣ. Утомленные падаютъ на дорогѣ, другіе съ свѣжими силами принимаются за веревки, а дороги, какъ вы сами сказали, остается столько же, какъ при началѣ, потому что прогрессъ безконченъ. Это одно должно было насторожить людей; цѣль безконечно далекая—не цѣль, а, если хотите, уловка; цѣль должна быть ближе, по крайней мѣрѣ заработанная плата или наслажденіе въ трудѣ“ 2). Здѣсь ясно обнаруживается между прочимъ та непримиримость позитивизма съ идеей безконечнаго прогресса, которая указана была ранѣе. Идеаль конечнаго прогресса есть утопія; Герценъ, только что переживъ крушеніе вѣры въ Западъ, естественно не склоненъ былъ къ утопизму; ему оставалось совсѣмъ отрицать прогрессъ, что онъ и дѣлаетъ. „Ни природа, ни исторія *никуда не идутъ* и потому готовы идти *всюду*, куда имъ укажутъ, если это возможно, т.-е. если ничего не мѣшаетъ. Онѣ слагаются *au fur et à mesure* бездной другъ на друга дѣйствующихъ, другъ съ другомъ встрѣчающихся, другъ друга оставяющихъ и увлекающихъ частныхъ; но человѣкъ

1) Собр. соч., V, 124—5. Въ другомъ мѣстѣ Герценъ говоритъ: «слово *человѣчество* — преротивное; оно не выражаетъ ничего опредѣленнаго, а только къ смутности всѣхъ остальныхъ понятій по-бавляетъ еще какото-пѣлаго полубога» (Соч., IX, 321—2).

2) Собр. соч., V, 35—6.

вовсе не теряется отъ этого, какъ песчинка въ горѣ, не больше подчиняется стихіямъ, не круче связывается необходимостью, а вырастаетъ тѣмъ, что понялъ свое положеніе, въ рулевого, который гордо разсѣкаетъ волны своей лодкой, заставляя бездонную пропасть служить себѣ путемъ сообщенія.

„Не имѣя ни программы, ни заданной темы, не неминуемой развязки, растрепанная импровизація исторіи готова идти съ каждымъ, каждый можетъ вставить въ нее свой стихъ и, если онъ звученъ, онъ останется *его* стихомъ, пока поэма не оборвется, пока прошедшее будетъ бродить въ ея крови и памяти... Только отнимая у исторіи всякій предназначенный путь, человѣкъ и исторія дѣлаются чѣмъ-то серьезнымъ, дѣйствительнымъ и исполненнымъ глубокаго интереса. Если событія подтасованы, если вся исторія — развитіе какого-то доисторическаго *заговора*, и она сводится на одно выполненіе, на одну *его mise en scène*, возьмемте по крайней мѣрѣ и мы деревянные мечи и щиты изъ латуни. Неужели намъ лить настоящую кровь и настоящія слезы для представленія провиденціальной шарады. Съ предопределеннымъ планомъ исторія сводится на вставку чиселъ въ алгебраическую формулу, будущее отдано въ кабалу до рожденія“¹⁾.

Такова теорія прогресса, такова теодицея у Герцена. При свѣтѣ своего, въ данномъ случаѣ слишкомъ холоднаго разсудка Герценъ даетъ „пѣтому полубогу“—человѣчеству—

1) Собр. соч., IX, 324—6. Здѣсь опять повторяется ошибка, отмѣченная нами выше. Наши дѣйствія являются детерминированными и въ извѣстномъ смыслѣ предначертанными какъ въ томъ случаѣ, если въ историческомъ процессѣ выражена какая-либо міровая, провиденціальная мысль, такъ и въ томъ случаѣ, если таковой мысли не имѣется, и исторія представляетъ хаотическую цѣль причинъ и слѣдствій. Герценъ долженъ бы для доказательства своей мысли не отрицать какую-либо особенную форму детерминированности, а детерминированность вообще, другими словами, доказывать метафизическій тезисъ свободы воли. Эта частная ошибка не представляетъ здѣсь для насъ большого интереса, она служитъ только подтвержденіемъ сказаннаго нами о слабости Герцена, какъ философа-систематика.

самыя нелестныя аттестаціи, глядѣть на жизнь невѣрующимъ глазомъ, оставляя въ этомъ отношеніи позади даже великаго инквизитора у Достоевскаго. „Оуэнь *вѣррингъ*,—говоритъ онъ.—несокрушимой силой мыслителя XVIII столѣтія (прозваннаго вѣкомъ безвѣрія), что человѣчество наканунѣ своего торжественнаго облеченія въ вирильную тогу. А намъ кажется, что всѣ опекуны и пастухи, дядьки и мамки могутъ спокойно ѣсть и спать на счетъ недоросля. Какой бы вздоръ народы не потребовали, *на нашемъ вѣку* они не потребуютъ права совершеннолѣтія. Человѣчество еще долго проходить съ воротничками „à l'enfant“ ¹⁾. „Принимая всѣ лучшіе шансы, мы все же не предвидимъ, чтобы люди скоро почувствовали потребность *здраваяго смысла*. Развитие мозга требуетъ своего времени. Въ природѣ нѣтъ торопливости; она могла тысячи и тысячи лѣтъ лежать въ каменномъ обморокѣ и другія тысячи чирикать птицами, рыскать звѣрями по лѣсу, или плавать рыбой по морю. Историческаго бреда ей станетъ надолго; имъ же превосходно продолжается пластичность природы, истощенной въ другихъ сферахъ“ ²⁾. Въ настоящемъ Герценъ не видѣлъ элементовъ будущаго; онъ считалъ призваніемъ своего времени только разрушеніе стараго, и только съ этой точки зрѣнія разсматриваетъ и демократію, и социализмъ. „Въ демократіи страшная мощь разрушенія, но какъ примется создавать, она теряется въ ученическихъ опытахъ, въ политическихъ этюдахъ. Конечно, разрушеніе создаетъ, оно расчищаетъ мѣсто, и это ужъ созданіе, оно отстраняетъ цѣлый рядъ волнъ, и это ужъ истина. Но дѣйствительнаго творчества въ демократіи нѣтъ—и потому-то она не будущее“ ³⁾.

1) Собр. соч., IX, 300—1.

2) Собр. соч., IX, 300—7.

3) Собр. соч. V, 90—1. О социализмѣ еще за годъ до смерти (1869 году) Герценъ говоритъ устами доктора: «Вольно вамъ социализмъ считать религіей.—А какъ же? Можетъ онъ когда-нибудь и вырастеть изъ стихаря, даже есть обѣщающіе залаточки, но это еще не рѣшенное дѣло; великая революція имѣла не меньше его залаточекъ, а такъ и состарилась на своихъ циническихкихъ литургіяхъ и политическихъ процессіяхъ. Все тѣ же идола».

А наука? Развѣ она не доказываетъ? Развѣ не существуетъ „научной“ теоріи прогресса, развѣ нѣтъ „научнаго“ социализма? Въ настоящее время многіе совершенно серьезно объясняютъ теоретическія блужданія Герцена тѣмъ, что онъ не читываль „Капитала“ К. Маркса и не знакомъ былъ съ „соціологіей“ нашего времени. Они мѣряютъ Герцена своимъ аршиномъ, предполагая, что такой свободный и ясный умъ, разрушивъ столько кумировъ и побѣдивъ столько суевѣрій, почтительно остановился бы предъ суевѣрнымъ преклоненіемъ предъ наукой. Герценъ любилъ науку, цѣнилъ въ ней стремленіе къ истинѣ, но онъ слишкомъ хорошо понималъ ея дѣйствительную компетенцію. Онъ зналъ, что на тѣ вопросы, о которыхъ идетъ здѣсь рѣчь, наука ничего ему не можетъ сказать, не можетъ изобрѣсти или открыть въ ретортѣ смыслъ жизни или исторіи. Потому наряду съ другими кумирами на сломку долженъ былъ пойти и этотъ. Конечно, Герценъ разрушалъ не науку, а суевѣрное отношеніе къ ней, „мистицизмъ науки“ ¹⁾. „Ну чудеса-то тамъ и тутъ,—говорить „Поврежденный“,—все равно, только что религія идетъ отъ нихъ, а наука къ нимъ приходитъ. Религія такъ ужъ откровенно и говоритъ, что умомъ не поймешь, а есть,—говорить, другой умъ поумнѣе, тотъ, молъ, сказываль такъ и такъ. А наука обманываетъ, воображая, что понимаетъ какъ... а въ сущности, и та, и другая доказываютъ одно, что человѣкъ неспособенъ знать всего, а такъ кое-что таки понимаетъ“ ²⁾. Герценъ жестоко ополчается противъ научнаго фетишизма, столь обычнаго въ особенности у естествоиспытателей. „Нѣтъ той логической абстракціи, нѣтъ

ники и иконоборцы; только иконы другія»... (Собр. соч., т. XI, 281). Въ рѣзкомъ противрѣчій общимъ воззрѣніямъ Герцена стоятъ посмертныя «Письма къ старому товарищу», писанныя въ томъ же 1869 году. Развиваемыя здѣсь воззрѣнія на современномъ намъ языкѣ могутъ быть опредѣлены какъ «бернштейнскія».

¹⁾ Собр. соч., VI, 354.

²⁾ Собр. сочин., IV, 100.

того собирательнаго имени, нѣтъ того неизвѣстнаго начала или неизслѣдованной причины, которая не побывала бы, хоть на короткое время, божествомъ или святыней. Иконоборцы рационализма, сильно ратующіе противъ кумировъ, съ удивленіемъ видятъ, что, по мѣрѣ того, какъ они сбрасываютъ однихъ съ пьедесталовъ, на нихъ являются другіе. А по большей части они и не удивляются, потому ли, что вовсе не замѣчаютъ или сами ихъ принимаютъ за истинныхъ боговъ.

Естествоиспытатели, хвастающіеся своимъ матеріализмомъ, толкуютъ о какихъ-то впередъ задуманныхъ планахъ природы, о ея цѣляхъ и ловкомъ избраніи средствъ, ничего не поймешь, какъ-будто *natura sic voluit яснѣе fiat lux?* Это фатализмъ въ третьей степени, въ кубѣ, на первой кипитъ кровь Януарія, на второй орошаются дождемъ поля по молитвѣ, на третьей открываются тайные замыслы химическаго процесса, хвалятся экономическія способности жизненной силы, заготовляющей желтки для зародышей, и т. д.¹⁾

Такъ Герценъ поражаетъ одинъ за другимъ призраки, которыми позитивизмъ пытался населить свое мертвое царство; они падаютъ подъ ножомъ его критическаго анализа. Но въ пылу сраженія боецъ не чувствуетъ, что и самъ истекаетъ кровью и, покрывъ поле мертвецами, падаетъ нравственнымъ трупомъ. Съ несравненнымъ своимъ лиризмомъ Герценъ рассказываетъ намъ о томъ, какъ мрачное отчаяніе наполняло его сердце, по мѣрѣ того, какъ разсѣивались дорогія сердцу иллюзіи. „Камня на камнѣ не осталось отъ прежней жизни“, говоритъ Герценъ въ „Западныхъ Арабескахъ“. „Я уже не жду ничего, ничто, послѣ виденнаго и испытаннаго мной, не удивитъ и не обрадуетъ глубоко; удивленіе и радость обузданы воспоминаніями былого, страхомъ будущаго. Почти все стало мнѣ безразлично и я равно не желаю ни завтра умереть, ни очень долго

1) Собр. сочин., IX, 296. примѣч.

жить; пускай себѣ конецъ придетъ такъ же случайно и бессмысленно, какъ начало. А вѣдь я нашелъ все, чего искалъ даже признаніе со стороны стараго себядовольнаго міра— да рядомъ съ этимъ утрату всѣхъ вѣрованій, всѣхъ благъ“... и т. д. „Много разъ,—читаемъ мы ниже,—въ минуты отчаянія и слабости, когда горечь переполняла мѣру, когда вся моя жизнь казалась мнѣ одной продолжительной ошибкой, когда я сомнѣвался въ самомъ себѣ, въ *последнемъ*, въ *остальномъ*— приходили мнѣ въ голову эти слова: „зачѣмъ я не взялъ ружье у работника и не остался за баррикадой“. Невзначай сраженный пулей, я унесъ бы съ собой въ могилу еще два—три вѣрованія... Что же, наконецъ, все это шутка? Все завѣтное, что мы любили, къ чему стремились, чему жертвовали. Жизнь обманула, исторія обманула въ свою пользу; ей нужны для закваски сумасшедшіе“ 1). „Западные Арабески“ представляются какъ бы однимъ аккордомъ отчаянія. Любимыми поэтами Герцена теперь являются Леопарди 2) и Байронъ, особенно послѣдній. „Ни Каинъ, ни Манфредъ, ни Донъ-Жуанъ, ни Байронъ не имѣютъ никакого вывода, никакой развязки, никакого „нравоученія“. Можетъ съ точки зрѣнія драматическаго искусства это и не идти, но въ этомъ-то и печать искренности и глубины разрыва. Эпилогъ Байрона, его послѣднее слово, если вы хотите это the Darkness; вотъ результатъ жизни, начавшейся со „Сна“.

Наше историческое призваніе, наше дѣяніе въ томъ и состоитъ, что мы нашимъ разочарованіемъ, нашимъ страданіемъ доходимъ до смиренія и покорности предъ истиной и избавляемъ отъ этихъ скорбей слѣдующія поколѣнія. (Нами человѣчество протрезвляется, мы его похмѣлье, мы его боли родовъ. Если роды кончатся хорошо, все пойдетъ на пользу; но мы не должны забывать, что по дорогѣ можетъ умереть ребенокъ или мать, а можетъ и оба, и тог-

1) Собр. соч., VIII, 228—9, 246—8.

2) Собр. соч., VIII, 306.

да—ну тогда исторія съ своимъ мармонизмомъ начнеть новую беременность... *E sempre bene, господа!*..

...Оттого-то я теперь и цѣню такъ высоко мужественную мысль Байрона. Онъ видѣлъ, что *выхода нѣтъ*, и гордо высказалъ это¹⁾.

Выхода нѣтъ, курсивъ этотъ принадлежитъ самому Герцену.

Подведемъ итогъ и попытаемся опредѣлить въ двухъ словахъ содержаніе этого акта душевной драмы Герцена. Герценъ пришелъ къ тому выводу, что, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго позитивизма, нѣтъ разума ни въ мірѣ, ни въ исторіи и что поэтому человѣкъ самоопредѣляется исключительно по своему усмотрѣнію. Человѣкъ есть мѣра вещей, — вотъ сущность всей философіи Герцена; принципъ Герцена не представляетъ, такимъ образомъ, ничего новаго, — это принципъ софистовъ, этихъ позитивистовъ и ницшеанцевъ древности.

Мы невольно упомянули имя Ницше; дѣйствительно, при всей разницѣ, какая существуетъ между индивидуальностями Герцена и Ницше и направлениемъ ихъ умовъ²⁾, ихъ философская позиція чрезвычайно сходна. Оба они явились послѣдовательнѣйшими представителями позитивизма, и оба обнаружили его дѣйствительное идейное содержаніе: человѣкъ есть мѣра вещей. Они сорвали съ него платье и украшенія, ему не принадлежавшія, и тѣмъ оголили его дѣйствительную сущность.

Говоря грубо, есть два міропониманія (имѣющія, конечно, многое множество разновидностей и оттѣнковъ): религиозное, признающее высшее начало міра, Бога, воля Котораго и является закономъ для человѣка, и антирелигиозное, при которомъ существованіе высшаго начала отрицается, и въ

1) Собр. соч., VIII, 360—1.

2) Герценъ мало занимался чисто этическими вопросами, хотя и въ этой области у него можно встрѣтить чисто ницшеанскія сужденія; вотъ, наприм.: «свободный человѣкъ самъ создаетъ свою нравственность» и т. д. (Съ того Берега. Собр. соч., т. V, 157—8.

такомъ случаѣ человѣкъ (т.-е. каждая отдѣльная личность) необходимо является мѣрой вещей. Эта основная и исчерпывающая антитеза получила идеальное историческое воплощеніе въ столкновеніи Сократа и софистовъ. Позитивизмъ по недоразумѣнію долго не считалъ себя антирелигіознымъ въ такомъ смыслѣ ученіемъ: Ницше и Герценъ открыли всѣмъ его секретъ, обнаружили его подлинное содержаніе. Это, выражаясь по современному, — эготизмъ или, что то же, философскій нигилизмъ ¹⁾, т.-е. не только полная философская безпринципность, но возведеніе этой безпринципности въ принципъ (безъ такой степени принципиальности не можетъ обойтись и нигилизмъ). Итакъ, человѣкъ — мѣра вещей, вотъ все содержаніе этой философіи. Такой исходъ цѣлаго философскаго развитія можно выразить образомъ Пушкинскій сказки: воротился старикъ ко старухѣ, и опять предъ нимъ разбитое корыто. Ученіе и Герцена, и Ницше въ извѣстномъ смыслѣ есть эффектный надгробный памятникъ позитивизма.

Это разоблаченіе позитивизма, являющееся вмѣстѣ съ тѣмъ и его обличеніемъ, имѣетъ огромное положительное значеніе. Герценъ (и Ницше) есть пограничный рубежъ для извѣстнаго направленія, дальше въ этомъ направленіи идти уже некуда. Герценъ дерзновенно заглянулъ въ бездну, которой не замѣчали другіе; онъ спустился въ ея глубину и возвратился къ намъ, чтобы рассказать, что на днѣ ея таится отчаяніе. Онъ хотя и отрицательнымъ образомъ, но съ полной ясностью показалъ, что какіе бы то ни были идеалы — и въ томъ числѣ идеалы соціализма — не могутъ получить санкцію объективности со стороны

1) Вотъ какъ опредѣляетъ нигилизмъ самъ Герценъ: «нигилизмъ — это догма безъ структуры, это наука безъ догматовъ, это безусловная покорность опыту и безропотное принятіе всѣхъ послѣдствій, какія бы они ни были, если они вытекаютъ изъ наблюденія, требуются разумомъ. Нигилизмъ не превращаетъ *что-нибудь* въ ничего, а раскрываетъ, что *ничего*, принимаемое за *что-нибудь*, оптический обманъ, и что всякая истина, какъ бы она ни перечила фантастическимъ представленіямъ — здоровѣ ихъ и во всякомъ случаѣ обязательна». (Собр. соч., X, 433).

позитивизма, что единственной опорой социального идеализма и вѣры въ человечество можетъ быть только религія. Въ же религіозной основы есть мѣсто только безграничному скептицизму и окказіонализму, морали личной прихоти. Религіозной основы инстинктивно ищетъ всякое жизнеспособное социальное ученіе, которое необходимо полагаетъ въ свою основу вѣру въ исторію и человечество. Въ этомъ смыслѣ—странно сказать—и столь атеистическое ученіе, какъ марксизмъ, можетъ оказаться дорогой къ... христіанству. Въ Римъ ведетъ много путей.

Основной, но не сознанной болѣзью Герцена, отъ которой происходили всѣ его сознаваемые страданія, былъ его атеизмъ. Несмотря на свои атеистическія воззрѣнія, Герценъ былъ постоянно занятъ вопросами религіознаго сознанія,—о смыслѣ жизни, исторіи и т. д., Карамазовскими вопросами. Но, какъ и Карамазову, Герцену суждено было испытать не радость положительнаго разрѣшенія этихъ великихъ и страшныхъ вопросовъ, а горечь сознанія ихъ неразрѣшимости. Онъ искалъ и не нашелъ; но вѣдь истинная-то религіозность именно и состоитъ въ исканіи.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

С. Булгаковъ.

Скептицизмъ Юма ¹⁾.

I.

Съ именемъ Юма по большей части соединяется представление о холодномъ, безжалостномъ изслѣдователѣ, подвергающемъ беспощадно рѣзущему анализу какъ самыя глубокія и сложныя функціи чelовѣческаго интеллекта, такъ и самыя сокровенныя чаянія нашего сердца. Въ результатѣ такого анализа, по обычному представлению, является полнѣйшій скептицизмъ, подрывающій основы теоретической науки и оспаривающій законность нашихъ моральныхъ требованій. Иллюзорный характеръ закона причинности, отсутствіе рациональнаго основанія для нашей вѣры въ субстанціальность—одинаково по отношенію къ душѣ и тѣлу, сомнѣніе относительно многихъ истинъ морально-религіознаго характера—вотъ тѣ извѣстныя черты, которыми чаще всего характеризуется духовный обликъ шотландскаго философа. Такая характеристика, несмотря на ея распространенность, однако, едва ли можетъ считаться справедливой во всѣхъ своихъ частяхъ, и безпристрастный

¹⁾ Этотъ очеркъ предназначался къ прочтенію въ качествѣ пробной лекціи въ москов. унив. Этимъ первоначальнымъ назначеніемъ объясняется общій характеръ статьи: въ ней главное вниманіе обращено на изложеніе философскихъ воззрѣній Юма, и критическій элементъ внесенъ только въ самой незначительной степени. Занятый въ настоящее время специальнымъ изслѣдованіемъ о философіи Юма, въ отношеніи къ которому названный очеркъ является только этюдомъ, авторъ считаетъ не лишнимъ напечатаніе этой статьи, особенно въ виду скудости русской литературы о Юмѣ.

историкъ философіи затруднится подписаться подъ ней полной рукой. Пусть Юмъ многое отвергалъ, во многомъ сомнѣвался и во многое не вѣрилъ, но это не даетъ намъ права присоединяться къ тому нѣсколько шаблонному изображенію философскихъ воззрѣній знаменитаго мыслителя, которое мы только что привели здѣсь: во всякомъ случаѣ, Юмъ не можетъ быть названъ представителемъ *абсолютнаго* скептицизма. Вопросъ о скептицизмѣ Юма, конечно, очень не новъ, — онъ имѣетъ свою исторію, которая ведетъ начало отъ современниковъ философа и его горячихъ противниковъ, послѣдователей философіи здраваго смысла. Кантъ первый оцѣнилъ (хотя далеко не въ полной мѣрѣ) историко-философское значеніе скептицизма Юма, будучи самъ многимъ обязанъ этому мыслителю. Въ школѣ французскихъ спиритуалистовъ (особенно у Мэнъ де-Бирана) скептицизмъ Юма снова подвергается суровой критикѣ, а немного позже знаменитый Милль является во многомъ горячимъ послѣдователемъ своего соотечественника, и этотъ послѣдній уже въ наши дни находитъ очень сочувственный приемъ у мыслителей, считающихъ себя въ значительной степени духовными потомками Канта. Я разумѣю современныхъ нѣмецкихъ позитивистовъ. Въ виду всѣхъ этихъ перипетій, которыми характеризуется историко-философская судьба юмовскаго скептицизма, быть можетъ, не бесполезно еще разъ обратиться къ этому предмету и рассмотреть, насколько всеобъемлющъ и глубокъ былъ скептицизмъ этого мыслителя, какія философскія или психологическія предпосылки лежали въ основаніи этого скепсиса и, наконецъ, каково должно быть отношеніе современной гносеологіи и психологіи познанія къ этому предшественнику критической философіи.

II.

Въ своей теоретической философіи Юмъ поднималъ проблему, поставленную Локкомъ. По мнѣнію послѣдняго, „первый шагъ къ разрѣшенію различныхъ вопросовъ, которые чело-

вѣческій духъ способенъ изслѣдовать, состоитъ въ обслѣдованіи нашего разума, въ изученіи его силъ и въ усмотрѣніи того, къ чему онъ способенъ“¹⁾. Такимъ образомъ, во главу философіи ставится гносеологія, опирающаяся у Локка на психологію познанія. Эту же задачу главнымъ образомъ имѣеть въ виду и Юмъ. „Единственное средство разъ навсегда освободить науку отъ всѣхъ неразрѣшимыхъ проблемъ,—говоритъ онъ въ своемъ „Изслѣдованіи о человѣческомъ умѣ“,—это серьезно изслѣдовать природу человѣческаго ума и показать на основаніи точнаго анализа его силъ и способностей, что онъ совсѣмъ не пригоденъ для такихъ удаленныхъ отъ насъ и сокровенныхъ вещей“²⁾. „Всѣ науки,—еще раньше замѣчалъ Юмъ въ своемъ „Трактатѣ о человѣческой природѣ“,—имѣють, въ большей или меньшей степени, отношеніе къ человѣческой природѣ. Даже математика, естественная философія и естественная религія зависятъ въ нѣкоторой степени отъ науки о человѣкѣ, такъ какъ онѣ являются предметомъ познанія и сужденія людей при помощи силъ и способностей послѣднихъ. Невозможны никакія измѣненія и никакія уллучшенія въ этихъ наукахъ, если мы не изучимъ всесторонне объема и силы человѣческаго ума и не объяснимъ природы идей, которыя мы употребляемъ, а равно и характера тѣхъ операцій, которыя мы совершаемъ въ актахъ нашей судящей дѣятельности“³⁾. Изслѣдованія этого рода имѣють въ своемъ основаніи данныя наблюденія и опыта и не претендуютъ на всеобъемлющее изъясненіе природы вещей. „Для меня очевидно,—говоритъ Юмъ въ своемъ „Трактатѣ“,—что сущность духа такъ же неизвѣстна, какъ и сущность тѣлѣ, и потому намъ невозможно составить понятія о силахъ и способностяхъ нашей души иначе, чѣмъ при помощи тша-

1) «Опытъ о человѣческомъ умѣ», перев. А. Савина, стр. 19.

2) D. Hume. Enquiry concerning human understanding, ed. by T. Green and T. Groose. London. 1889, p. 9.

3) D. Hume. Treatise of human nature, ed. by T. Green and T. Groose. London, 1890, p. 306—307.

тельныхъ и точныхъ экспериментовъ и наблюдений надъ тѣми частными слѣдствіями, которыя получаются въ результатѣ различныхъ положеній и обстоятельствъ. И когда мы стараемся сдѣлать наши принципы насколько возможно всеобщими, доводя наши эксперименты до послѣдняго предѣла и объясняя всѣ слѣдствія на основаніи простыхъ и немногихъ причинъ, мы можемъ получить увѣренность не дальше опыта. Поэтому всякая гипотеза, которая претендуетъ открыть послѣднія, первичныя свойства человѣческой природы, должна быть съ самаго начала отвергнута, какъ исполненная высокоумныхъ притязаній и пустыхъ химеръ¹⁾.

Свое изслѣдованіе основныхъ свойствъ человѣческаго духа или эту „географію ума“ Юмъ начинаетъ съ анализа познавательной (въ широкомъ смыслѣ) дѣятельности. Этотъ анализъ и представляетъ собою психологическія предпосылки юмовскаго скептицизма.

Каждый, говоритъ Юмъ, признаетъ значительную разницу между перцепціями духа, когда человѣкъ, съ одной стороны, испытываетъ непріятное чувство чрезмѣрнаго жара или удовольствіе отъ умѣреннаго тепла, и когда, съ другой стороны, онъ вызываетъ въ памяти это ощущеніе или антиципируетъ его при помощи воображенія. Память и воображеніе могутъ раздражительно воспроизводить или копировать перцепціи чувствъ, но ихъ продуктамъ никогда не достигнуть силы и живости первоначальныхъ ощущеній. Поэтому самое живое представленіе слабѣе самаго смутнаго ощущенія. Это различіе приложимо ко всѣмъ перцепціямъ духа. Такъ, напр., человѣкъ въ припадкѣ гнѣва испытываетъ состояніе, отличное отъ того, которое наблюдается при мысли объ этой эмоціи. Отсюда всѣ перцепціи духа мы можемъ раздѣлить на два класса, которые различаются по степени своей силы или живости. Менѣе сильныя и менѣе живыя изъ нихъ вообще называются *мыслями* или *шеями* (thoughts or ideas). Другой же классъ перцепцій Юмъ

1) Ib. p. 308.

считаетъ возможнымъ обозначить, за неимѣніемъ другого болѣе подходящаго термина, словомъ „*impression*“, впечатлѣніе, употребляя это понятіе въ несовсѣмъ обычномъ смыслѣ. „Этимъ терминомъ,—говоритъ онъ—, я обозначаю болѣе живыя перцепціи, когда, напр., мы видимъ, слышимъ, любимъ, ненавидимъ, желаемъ и т. п.“

Хотя съ перваго раза кажется, что наша мысль въ своихъ построеніяхъ обладаетъ безпредѣльною свободою, однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказывается, что она ограничена очень узкими рамками и что творческая сила нашего духа заключается только въ способности комбинирования, перемѣшенія, увеличенія или уменьшенія данныхъ, доставляемыхъ намъ чувствами и опытомъ. Когда мы думаемъ о золотой горѣ, то мы только соединяемъ двѣ идеи—золота и горы, съ которыми мы познакомились раньше. Такъ какъ матеріаль для мысли доставляется намъ внѣшнимъ или внутреннимъ чувствомъ, то всѣ наши идеи, или болѣе слабыя перцепціи, суть только копіи нашихъ впечатлѣній. Это можно подтвердить двумя аргументами. Во-первыхъ, когда мы анализируемъ наши самыя сложныя и возвышенныя идеи, мы всегда ~~находимъ~~ находимъ, что онѣ разрѣшаются въ простыя идеи, которыя скопированы съ предшествующихъ чувствъ или ощущеній. Такъ, напр., идея Бога, какъ идея безконечно разумнаго, мудраго и благого существа, происходитъ изъ размышленія надъ операціями нашего собственнаго духа, при чемъ мы до безпредѣльности увеличиваемъ свойства благодати и мудрости. Во-вторыхъ, наблюдается, что если какой-нибудь человѣкъ, вслѣдствіе недостатка органа, не способенъ къ ощущенію опредѣленнаго рода, то онъ также не въ состояніи образовать и соотвѣтствующихъ идей. Такъ, слѣпой человѣкъ не можетъ имѣть представленія о цвѣтахъ, глухонѣмой—о звукахъ. Равнымъ образомъ, человѣкъ мягкаго нрава не можетъ образовать идеи закоренѣлой злобы и жестокости.

Итакъ, идеи суть копіи извѣстныхъ впечатлѣній. Отсюда понятно, что идеи въ нашемъ сознаніи всегда слабѣе впе-

чатлѣннѣй, и мы очень часто смѣшиваемъ одну идею съ другой. Это происходитъ потому, что мы, привыкнувъ употреблять какой-нибудь терминъ безъ строго опредѣленнаго значенія, при произнесеніи его, однако жъ, воображаемъ извѣстную идею, связанную съ нимъ. Поэтому относительно всякаго термина, употребляющагося въ философіи и возбуждающаго о себѣ сомнѣніе, мы обязаны спросить, какое впечатлѣніе лежитъ въ основаніи идеи, связанной съ этимъ терминомъ ¹⁾).

Изъ опыта мы знаемъ, что всякое впечатлѣніе, черезъ извѣстный промежутокъ времени, является въ нашей душѣ въ видѣ идеи, при чемъ это происходитъ въ двухъ формахъ: или это впечатлѣніе носитъ значительную степень первоначальной живости и есть нѣчто среднее между впечатлѣніемъ и идеей, или же совсѣмъ теряетъ эту живость и есть совершенная идея. Способность воспроизведенія впечатлѣннѣй въ первомъ случаѣ называется памятью, во второмъ—воображеніемъ. Съ перваго же взгляда ясно, что идеи памяти болѣе живы и сильны, чѣмъ идеи воображенія, и что первая способность рисуетъ предметы болѣе отчетливыми красками, чѣмъ вторая. Другое различіе между этими двумя классами идей состоитъ въ томъ, что хотя тѣ и другія не могутъ явиться въ нашей душѣ безъ соотвѣствующихъ впечатлѣннѣй, однако воображеніе не такъ тѣсно связано съ первоначальными образами, какъ память: первое обладаетъ способностью видоизмѣнять, комбинировать отпечатки ощущеній, каковая способность отсутствуетъ у памяти ²⁾).

Далѣе, очевидно, существуетъ принципъ связи между различными мыслями или идеями духа, и эти послѣднія возникаютъ въ памяти и воображеніи съ извѣстною правильностью. Это можно замѣтить въ отношеніи къ актамъ нашего духа не только въ бодрственномъ состояніи, но и

¹⁾ Enquiry, p. 13—17.

²⁾ Treatise, p. 317—318.

во время сна. До сихъ поръ, говоритъ Юмъ, ни одинъ философъ не пытался перечислить всѣхъ принциповъ связи или ассоціаціи, въ которой появляются въ нашей душѣ идеи. Такихъ принциповъ, по мнѣнію Юма, три: сходство, смежность (во времени или мѣстѣ), причина или слѣдствіе ¹⁾. Эти формы ассоціаціи представляютъ собою родъ притяженія, который въ духовной сферѣ имѣетъ такія же необыкновенныя слѣдствія, какъ аналогичный законъ въ физической области, и, подобно послѣднему, проявляется въ многочисленныхъ и разнообразныхъ формахъ ²⁾.

На почвѣ этихъ психологическихъ предпосылокъ Юмъ и строить свою теорію знанія, повидимому, вполне скептического характера.

III.

Всѣ предметы, подлежащіе изслѣдованію человѣческаго разума, раздѣляются на два класса: на *отношенія идей и на факты (matters of fact)*. Съ предметами перваго рода имѣютъ дѣло такія науки, какъ геометрія, алгебра и арифметика, вообще сюда относится всякое положеніе, относительно котораго мы получаемъ увѣренность путемъ интуиціи или демонстраціи. Что квадратъ гипотенузы равенъ суммѣ квадратовъ двухъ катетовъ—это предложеніе, которое выражаетъ отношеніе между фигурами. Что $3 \times 5 = \frac{30}{2}$ —это отношеніе между числами. Предложенія этого рода могутъ быть открыты одной операцией мысли, безъ отношенія къ тому, существуютъ ли гдѣ-нибудь въ мірѣ объекты, которые имѣются здѣсь въ виду. Хотя въ природѣ никогда не наблюдали идеальнаго круга или треугольника, однако истины, открытыя Эвклидомъ, навсегда будутъ вѣрны и самоочевидны.

Что касается фактовъ, которые составляютъ второй объектъ познанія, то относительно ихъ мы не можемъ получить

¹⁾ Enquiry, p. 17—18.

²⁾ Treatise, p. 321.

увѣренности вышеуказаннымъ способомъ, и очевидность ихъ истинности хотя и очень значительная, однако отличной (отъ первыхъ) природы. Противоположное факту всегда возможно, потому что оно не заключаетъ противорѣчія и мыслится умомъ съ той же легкостью и раздѣльностью, какъ если бы оно было вполне согласно съ дѣйствительностью. Что солнце завтра не взойдетъ, это предложеніе не менѣе понятно и заключаетъ въ себѣ противорѣчія не больше, чѣмъ утвержденіе, что солнце взойдетъ. Напрасны были бы наши попытки доказать ложность перваго предложенія: если бы при доказательствѣ оно оказалось ложнымъ, то заключало бы противорѣчіе и никогда не могло бы раздѣльно мыслиться духомъ.

Всѣ сужденія, касающіяся фактовъ, основываются на отношеніи *причины и слѣдствія*. Только при помощи этого отношенія мы можемъ пойти дальше очевидности, доставляемой нашей памятью и чувствами. Если вы, напримѣръ, спросите извѣстнаго человѣка, почему онъ думаетъ, что его отсутствующій другъ находится теперь во Франціи, то онъ сошлется на какой-нибудь фактъ—на письмо этого друга, или на его ранѣ извѣстные планы. Равнымъ образомъ кто-нибудь, найдя часы на необитаемомъ островѣ, естественно предположить, что тамъ нѣкогда были люди ¹⁾.

Теперь возникаетъ вопросъ, какъ мы приходимъ къ познанію причины и слѣдствія? Я, говоритъ Юмъ, рѣшаюсь утверждать въ качествѣ общаго положенія, не допускающаго исключеній, что знаніе этого отношенія ни въ какомъ случаѣ не получается разумомъ а ргіогі, но что оно происходитъ изъ опыта, гдѣ мы видимъ, что отдѣльные предметы постоянно соединяются одинъ съ другимъ. Покажите какой-нибудь предметъ человѣку даже съ очень большими интеллектуальными способностями: если этотъ предметъ совершенно новый для него, то онъ будетъ неспособенъ даже при самомъ тщательномъ изслѣдованіи его свойствъ

¹⁾ Enquiry, p. 20—24.

открыть что-нибудь относительно причинъ и слѣдствій, связанныхъ съ этимъ предметомъ. Адамъ, хотя его умственные способности предполагаются совершенными, не могъ бы заключить на основаніи текучести и прозрачности воды, что онъ можетъ задохнуться въ ней, или на основаніи свѣта и тепла огня, что послѣдній можетъ сжечь его. Предметъ никогда не обнаружить при помощи качествъ, которыя открываются нашимъ чувствамъ, ни причинъ, которыя произвели его, ни слѣдствій, которыя зависятъ отъ него. Равнымъ образомъ, и нашъ разумъ безъ помощи опыта никогда не выведетъ заключенія относительно реального существованія или факта. Дѣло въ томъ, что слѣдствіе всегда отлично отъ причины и поэтому никогда не можетъ быть открыто путемъ апіорнаго сужденія. Если одинъ бильярдный шаръ, получивъ ударъ, сообщить движеніе другому шару, то движеніе въ послѣднемъ совершенно отлично отъ движенія въ первомъ, и нѣтъ ничего, что указывало бы на прохожденіе движенія во второмъ шарѣ. Если камень или кусокъ металла, будучи подброшенъ въ воздушномъ пространствѣ, падаетъ внизъ, то, разсуждая апіорно, почему мы должны скорѣе допустить, что брошенный предметъ упадетъ внизъ, чѣмъ предположить, что онъ полетитъ вверхъ или куда-нибудь въ сторону? ¹⁾

Итакъ, идея причины и слѣдствія возникаетъ изъ опыта. Но что собственно даетъ опытъ? Опытъ даетъ намъ только цѣпь явленій, изъ которыхъ каждое только слѣдуетъ за другимъ, но онъ совсѣмъ не показываетъ, какимъ образомъ одно явленіе *производитъ* другое: событія обыкновенно соединены другъ съ другомъ, а не связаны ²⁾. Такимъ образомъ внѣшній опытъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ породить идеи причинной связи. Но, быть можетъ, это въ состояніи сдѣлать такъ называемый внутренній опытъ? Идея причинной связи не есть ли копія нашего внутренняго ощущенія?

¹⁾ Иб., р. 24—27.

²⁾ Иб., р. 61.

Вѣдь мы сознаемъ нашу внутреннюю силу, когда мы замѣчаемъ, что простымъ приказаніемъ нашей воли мы въ состояніи привести въ движеніе органы нашего тѣла и дать направленіе способностямъ нашего духа? Актъ воли производитъ движеніе въ нашихъ членахъ или пробуждаетъ новую идею въ нашемъ воображеніи. Отсюда мы можемъ получить идею силы, которая потомъ переносится на внѣшній міръ.

Но по поводу такого объясненія прежде всего необходимо замѣтить, что вліяніе воли на органы тѣла есть фактъ, который, подобно всякимъ другимъ естественнымъ явленіямъ, можетъ быть извѣстенъ только изъ опыта, и онъ не открываетъ намъ ничего похожаго на ту внутреннюю связь, которая должна существовать между причиной и слѣдствіемъ. Кромѣ того, дѣйствительно, мы сознаемъ вліяніе нашей воли на тѣло, но что касается средствъ, при помощи которыхъ это совершается, силы, которая производитъ эту необыкновенную операцію, то мы такъ далеки отъ сознанія этого, что оно, повидимому, навсегда закрыто отъ насъ. Во-первыхъ, есть ли во всей природѣ принципъ болѣе таинственный, чѣмъ соединеніе души и тѣла? Если бы мы были одарены властью передвигать горы или управлять движеніями планетъ, то эта сила едва ли бы представляла изъ себя что-нибудь болѣе необыкновенное, чѣмъ упомянутый принципъ. Но если мы сознаемъ силу или энергію воли, то мы должны бы и знать эту силу, должны понимать ея связь съ тѣломъ, должны имѣть знаніе о таинственномъ соединеніи души съ тѣломъ и о природѣ этихъ субстанцій. Во-вторыхъ, мы не способны съ одинаковой легкостью приводить въ движеніе всѣхъ органовъ нашего тѣла, хотя мы не можемъ указать никакого основанія, кромѣ опыта, въ пользу такого различія силы воли по отношенію къ разнообразнымъ членамъ нашего тѣла. Почему воля вліяетъ на языкъ и пальцы, а не на сердце и печень? Этотъ вопросъ никогда бы не затруднялъ насъ, если бы мы сознавали (непосредственно) силу въ первомъ случаѣ, а не въ послѣднемъ. Въ-третьихъ, намъ

извѣстно изъ анатоміи, что непосредственнымъ объектомъ нашей власти въ волевомъ движеніи является не самый членъ, приводимый въ движеніе, а извѣстные мускулы, нервы, животные духи и, быть можетъ, нѣчто болѣе тонкое и болѣе неизвѣстное, при помощи чего постепенно распространяется движеніе, прежде чѣмъ достигнуть члена, которымъ желаетъ двинуть воля. Можетъ ли быть болѣе очевидное доказательство въ пользу того, что сила, при помощи которой все это совершается, будучи далеко не открыта внутреннему чувству или сознанию, въ высшей степени таинственна и непонятна? ¹⁾

Итакъ, и изъ внутренняго опыта мы не можемъ почерпнуть идеи причины: понятія силы, чего-то такого, что порождаетъ слѣдствіе, не можетъ доставить намъ наблюденіе нашихъ душевныхъ процессовъ.

Но вѣдь несомнѣнно копія для этой идеи должна лежать въ опытѣ, а въ опытѣ, какъ уже раньше было упомянуто, мы наблюдаемъ только послѣдовательность явленій; какъ же, спрашивается теперь, изъ факта послѣдовательности можетъ возникнуть идея необходимой связи? По мнѣнію Юма, это можно объяснить дѣйствіемъ воображенія и привычки. Наблюдая въ первый разъ два явленія, слѣдующія одно за другимъ, мы констатируемъ только фактъ послѣдовательности простого соединенія. Но если такая послѣдовательность наблюдалась нѣсколько разъ, то наше воображеніе, когда передъ нимъ является первый членъ извѣстнаго ряда, начинаетъ ожидать или развиваетъ въ себѣ привычку антиципированья другого событія, которое обычно слѣдуетъ за первымъ. Такимъ образомъ эта своеобразная связь, которую мы чувствуемъ въ нашей душѣ, этотъ обычный переходъ воображенія отъ объекта къ его обычному спутнику и есть то ощущеніе или впечатлѣніе, которое лежитъ въ основаніи идеи необходимой связи. Такъ, наприм., когда человѣкъ въ первый разъ видѣлъ сообщеніе движенія при

¹⁾ Ib., p. 53—55.

помощи толчка (какъ при столкновеніи билиардныхъ шаровъ), то онъ могъ сказать, что эти явленія только *соединены* другъ съ другомъ. Когда же онъ нѣсколько разъ наблюдалъ эти явленія, то онъ пришелъ къ заключенію, что они *связаны* между собой. Какое измѣненіе должно было произойти, чтобы получилась новая идея связи? Никакого, кромѣ того, что теперь наблюдавшій чувствуетъ, что эти событія связаны въ его воображеніи, и изъ наличности одного изъ нихъ всегда можно заключить къ появленію другого.

Итакъ, принципъ, лежащій въ основаніи принятаго заключенія, сводится къ привычкѣ: вѣдь повтореніе извѣстнаго акта или дѣйствія создаетъ склонность возобновлять тотъ же актъ или дѣйствіе безъ всякаго разсужденія или процесса ума. „Привычка, — говоритъ Юмъ, — великій руководитель человѣческой жизни. Одинъ этотъ принципъ дѣлаетъ нашъ опытъ полезнымъ для насъ и заставляетъ насъ ожидать въ будущемъ ряда событій, подобныхъ тѣмъ, съ которыми мы встрѣчались въ прошедшемъ. Если бы не было привычки, мы совсѣмъ не имѣли бы познанія о фактахъ, за исключеніемъ того, что намъ непосредственно доставляютъ ощущенія и память. Мы не умѣли бы приспособить средствъ къ цѣлямъ или употребить наши естественныя силы на произведеніе какого-нибудь дѣйствія. Это было бы смертю для всякой дѣятельности и для всякаго философствованія“¹⁾.

Но что именно доставляетъ намъ привычка по вопросу объ отношеніи между причиной и слѣдствіемъ? Привычка порождаетъ въ насъ *вѣру* въ причинную связь: привыкнувъ соединять такія впечатлѣнія, какъ пламя и тепло, снѣгъ и холодъ, мы, видя пламя, начинаемъ *вѣрить*, что оно принесетъ съ собою тепло, все равно какъ, видя снѣгъ, начинаемъ ожидать холода, и наши ожиданія обыкновенно сбываются²⁾. Но что же можетъ ручаться намъ за истинность такой вѣры? Не есть ли она простой продуктъ фантазіи, которая, какъ извѣстно, очень обильно проявляетъ свою творческую дѣя-

¹⁾ *И.*, р. 39.

²⁾ *И.*, р. 40.

тельность? Въ чемъ же лежитъ различіе между фикціей воображенія и истинною вѣрой въ реальность извѣстнаго событія? Различіе это, по мнѣнію Юма, заключается въ нѣкоторомъ чувствѣ или ощущеніи, присущемъ состоянію вѣры и совершенно чуждомъ произведеніямъ фантазіи. Пытаться дать опредѣленіе этого чувства—очень трудное, если только не невозможное дѣло: это все равно, что давать опредѣленіе ощущенія холода или чувства гнѣва по отношенію къ существу, которое никогда не испытывало подобныхъ чувствъ. Вѣра—настоящее имя этого чувства, которое сознаетъ въ себѣ каждый изъ насъ. Если нельзя опредѣлить это чувство, то небезполезна будетъ попытка описать его: быть можетъ, такимъ путемъ мы достигнемъ нѣкоторыхъ аналогій, которыя могутъ дать болѣе совершенное объясненіе этого чувства. Съ этой точки зрѣнія вѣра есть болѣе живое, яркое, сильное, вѣрное, устойчивое представленіе объ объектѣ, сравнительно съ тѣмъ, котораго можетъ достигнуть воображеніе. Воображеніе имѣетъ власть надъ идеями и можетъ комбинировать ихъ самыми разнообразными способами. Но такъ какъ невозможно, чтобы способность воображенія когда-нибудь достигла степени вѣры, то очевидно, что вѣра состоитъ не въ спеціальной природѣ или порядкѣ идей, а въ способѣ ихъ воспріятія и въ особомъ чувствѣ, связанномъ съ ними. Она не зависитъ отъ нашей воли, но возникаетъ отъ опредѣленныхъ причинъ и принциповъ, которые находятся внѣ нашей власти. Благодаря этому чувству наши идеи въ процессѣ сужденія имѣютъ больше значенія, чѣмъ фикціи воображенія, укрѣпляются въ нашей душѣ и являются руководящими принципами нашей дѣятельности. Если я слышу въ сосѣдней комнатѣ голосъ знакомаго человѣка, то впечатлѣнія моихъ чувствъ быстро направляютъ мою мысль къ этому лицу—со всей обстановкой, при которой я встрѣчалъ его. Эти идеи захватываютъ мою душу гораздо сильнѣе, чѣмъ идеи воздушнаго замка ¹⁾. Такъ опредѣляетъ

¹⁾ Ib., 40—42.

Юмъ природу вѣры въ своемъ „Изслѣдованіи“. Въ „Трактатѣ“ онъ гораздо подробнѣе говоритъ о различныхъ степеняхъ достовѣрности, гдѣ на первое мѣсто ставитъ демонстративное или интуитивное знаніе, а въ отношеніи къ познанію фактовъ онъ указываетъ двѣ степени достовѣрности: знаніе основанное на доказательствахъ (proofs), и знаніе, основанное на вѣроятности (probabilities)¹⁾. Но въ настоящее время мы считаемъ неудобнымъ подробно трактовать этотъ предметъ.

IV.

Мы изложили возрѣнія Юма, главнымъ образомъ, относительно понятія причинности, которое онъ подвергаетъ критикѣ въ обоихъ своихъ главныхъ сочиненіяхъ—и въ „Трактатѣ о человѣческой природѣ“ и въ „Изслѣдованіи о человѣческомъ умѣ“ (которое является переработкой—преимущественно на почвѣ значительныхъ сокращеній—первой части „Трактата“). Но въ „Трактатѣ“ мы находимъ также подробную критику идеи субстанціальности, каковая критика почти совсѣмъ отсутствуетъ въ „Изслѣдованіи“. Мы не будемъ останавливаться на этой добавочной, сравнительно съ „Изслѣдованіемъ“, скептической части въ произведеніяхъ Юма, а обратимся прямо къ выясненію основъ Юмовскаго скептицизма, какъ послѣднія вскрываются въ анализѣ самого Юма. Юмъ различаетъ три рода скептицизма: скептицизмъ, предшествующій всякому изслѣдованію (сомнѣніе Декарта), абсолютный скептицизмъ или пирронизмъ и, наконецъ, академическій или умѣренный скептицизмъ. Что касается картезіанскаго скептицизма, который, по мнѣнію Юма, простирается не только на наши исходные принципы, но и на самыя способности, то его нельзя признать состоятельнымъ. Декартъ считаетъ возможнымъ вывести основныя послышки для нашихъ знаній и убѣжденій изъ нѣкоторыхъ первоначальныхъ самоочевидныхъ истинъ,

¹⁾ Treatise, part III.

которыя, по его мнѣнію, никогда не могутъ оказаться ложными. Но какъ убѣдиться въ достовѣрности этихъ истинъ и оперировать съ ними при помощи тѣхъ же способностей, по отношенію къ которымъ мы уже выразили извѣстное недоувѣріе? Поэтому, говорить Юмъ, картезіанское сомнѣніе, послѣдовательно проведенное, должно считаться неисцѣлимымъ. Но Юмъ вполне признаетъ методологическое значеніе декартовскаго скептицизма и охотно присоединяется къ извѣстнымъ „правиламъ“ Декарта, приведеннымъ въ „Разсужденіи о методѣ“.

Далеко не солидаренъ Юмъ и съ болѣе послѣдовательною формою скептицизма, которая ведетъ свое начало отъ Пиррона. Есть, говоритъ Юмъ, другой видъ скептицизма, который не предшествуетъ научному изслѣдованію, а является слѣдствіемъ послѣдняго и который зиждется на предположеніи, что люди открыли абсолютную ложность своихъ умственныхъ способностей или ихъ непригодность для достиженія опредѣленныхъ выводовъ въ вопросахъ спекуляціи, при чемъ подвергается сомнѣнію и основныя максимы практической жизни ¹⁾). „Если бы меня спросили, — продолжаетъ Юмъ, — принадлежу ли я къ скептикамъ, которые утверждаютъ, что все неизвѣстно и что нашъ разумъ ни въ отношеніи *одной* вещи не обладаетъ *никакой* мѣрой для опредѣленія истинности или ложности, то я бы отвѣтилъ, что этотъ вопросъ совершенно излишенъ и что ни я, никто другой никогда искренно и твердо не держался этого мнѣнія. Природа съ абсолютною и неустранимою необходимостью обрекла насъ произносить опредѣленные сужденія, все равно какъ та же природа опредѣлила намъ дышать и чувствовать, и мы никому не можемъ помѣшать видѣть предметы въ болѣе полномъ и яркомъ освѣщеніи, въ силу ихъ привычной связи съ настоящимъ впечатлѣніемъ, подобно тому, какъ мы не можемъ воспрепятствовать самимъ себѣ мыслить, разъ мы находимся въ бодрственномъ со-

¹⁾ Enquiry, p. 123.

стояній, или видѣть окружающія насъ тѣла, если они являются предъ нами въ полномъ солнечномъ освѣщеніи. Кто бралъ на себя трудъ опроверженія ухищреній этого *полнаго* (total) скептицизма, тотъ спорилъ съ несуществующимъ антагонистомъ и пытался при помощи аргументовъ отстоять способность, которую природа уже ранѣе насадила въ нашей душѣ, сдѣлавъ ее совершенно необходимой для насъ¹⁾.

И такимъ образомъ разсуждаетъ Юмъ въ болѣе раннемъ своемъ произведеніи („Трактатъ“), гдѣ онъ, повидимому, проповѣдуетъ скептицизмъ со всѣмъ пыломъ юности.

Но гораздо болѣе важень, по словамъ Юма, смягченный и умѣренный скептицизмъ или академическая философія, которая можетъ имѣть прочное значеніе и быть полезной и которая отчасти является результатомъ вышеупомянутаго пирронизма, когда его не совсѣмъ отчетливые объекты сомнѣнія нѣсколько уясняются благодаря участію здраваго смысла и рефлексіи. Польза такого спектицизма несомнѣнна: такъ какъ нѣкоторые ученые по своему природному складу склонны къ излишне высокоумѣреннымъ и упорнымъ притязаніямъ, то небольшая примѣсь пирронизма можетъ ослабить ихъ гордость, показывая имъ, что тѣ немногія выпадающія на ихъ долю преимущества слишкомъ незначительны сравнительно съ массою непонятаго и необъясненнаго изъ всего того, что является трудно постижимымъ въ силу особенностей нашей природы²⁾. Далѣе этотъ скептицизмъ суживаетъ область нашихъ изслѣдованій, вводя туда только такіе предметы, которые болѣе доступны для пониманія сравнительно очень ограниченной способности нашего ума. „Воображеніе человѣка естественно увлекается всѣмъ необыкновеннымъ, возвышеннымъ, удаленнымъ отъ насъ и безконтрольно направляется въ самыя далекія области пространства и времени, избѣгая тѣхъ предметовъ, которые опытъ сдѣлалъ ему слишкомъ извѣстными. Правильное

1) Treatise, p. 474—475.

2) Enquiry, p. 132.

сужденіе держится противоположнаго метода и, избѣгая ислѣдованій о всякихъ слишкомъ высокихъ матеріяхъ, ограничивается обыденною жизнью и такими предметами, которые ежедневно встрѣчаются въ нашей практикѣ и въ нашемъ опытѣ; болѣе же возвышенныя вещи предоставляются расписыванію поэтовъ и ораторовъ или искусствамъ священниковъ и политиковъ“¹⁾.

Болѣе совершеннымъ способомъ ислѣдованія является количественное измѣреніе, и единственными объектами абстрактныхъ или демонстративныхъ наукъ оказываются количество и число, а всѣ попытки приложить эти совершенные методы ислѣдованія за указанные границы приводятъ только къ софистикѣ и иллюзіи²⁾. Что же касается познанія фактовъ, то здѣсь неприменима демонстрація: вѣдь отрицаніе извѣстнаго факта не составляетъ логическаго противорѣчія. Поэтому существованіе извѣстной вещи можетъ быть доказано только аргументами на основаніи причины и слѣдствія, заимствованными изъ опыта. Таково же основаніе и моральныхъ сужденій, которыя составляютъ большую часть человѣческаго знанія и являются принципами человѣческой дѣятельности³⁾. Отсюда скептицизмъ правъ, когда онъ утверждаетъ, то „вся фактическая очевидность, лежащая за предѣлами показаній чувствъ и памяти, основывается всецѣло на связи причины и слѣдствія; что мы имѣемъ только одно отношеніе двухъ объектовъ, которые часто находились въ соединеніи другъ съ другомъ, что у насъ нѣтъ ни одного убѣдительнаго аргумента въ пользу того, что объекты, которые часто встрѣчались соединенными въ нашемъ опытѣ, и всегда будутъ соединяться подобнымъ же образомъ, и что насъ къ этому ничто не уполномочиваетъ, кромѣ привычки или извѣстнаго инстинкта нашей природы“⁴⁾.

1) *Иб.*, р. 133.

2) *Иб.*, р. 133.

3) *Иб.*, р. 134—135.

4) *Иб.*, р. 130—131.

Итакъ, Юмъ отрицаетъ возможность приложенія какихъ-либо апріорныхъ началъ знанія къ явленіямъ опыта и ограничиваетъ область точнаго, аналитическаго знанія, основывающагося на законѣ противорѣчія, только сферою математики.—Но значить ли это, что Юмъ признаетъ полную апріорность математическаго знанія и считаетъ основы математики въ своемъ происхожденіи независимыми отъ опыта? Внимательное изученіе двухъ названныхъ твореній Юма едва ли уполномочиваетъ отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно. Такъ, даже въ одномъ мѣстѣ „Изслѣдованія“ онъ склоняется къ предположенію, что идеи количества, съ которыми оперируетъ математика, суть только частныя идеи и, какъ таковыя, обязаны своимъ происхожденіемъ чувствамъ (ощущеніямъ) и воображенію¹⁾. Въ „Трактатѣ“ Юмъ еще болѣе открыто подвергаетъ сомнѣнію основныя положенія геометріи. „Идеи,—говоритъ онъ,—которыя такъ важны для геометріи, какъ, напр., идеи равенства и неравенства, прямой линіи и плоской поверхности, очень далеки отъ точности и опредѣленности, какъ мы обыкновенно представляемъ ихъ. Мы не только не способны сказать, если случай въ какомъ-нибудь отношеніи сомнителенъ, когда такія частныя фигуры равны, когда такая-то линія прямая, а эта поверхность плоская,—но мы не можемъ образовать идеи этого отношенія или этихъ фигуръ, идеи, которая была бы строго опредѣленной и неизмѣнной. Мы обращаемся въ этомъ случаѣ къ слабому и погрѣшному сужденію, которое мы образуемъ на основаніи внѣшнихъ или кажущихся свойствъ объектовъ, и исправляемъ компасомъ или общею мѣрою, и если у насъ остается предположеніе о какомъ-нибудь дальнѣйшемъ измѣреніи, то оно оказывается или бесполезнымъ или просто мнимымъ... Такъ какъ послѣдній образецъ или болѣе совершенная форма для этихъ фигуръ заимствуется только изъ ощущеній или воображенія, то бессмысленно вести рѣчь о совершенствѣ, судить о кото-

1) Enquiry, p. 129. прим.

ромъ—выше этихъ способностей, и поэтому истинное совершенство какой-нибудь вещи состоитъ въ ея согласіи съ этимъ образцомъ“ 1). Немного ранѣ 2) Юмъ подробно говоритъ о томъ, какъ важны указанія опыта для выработки нашихъ, хотя бы и относительно точныхъ геометрическихъ понятій и аксіомъ. Такимъ образомъ, по мнѣнію Юма, только алгебра и ариѳметика являются науками, въ которыхъ мы можемъ продолжать цѣпь разсужденій до извѣстной степени сложности и даже можемъ обезпечить совершенную точность и вѣрность. „Мы обладаемъ опредѣленнымъ масштабомъ, при помощи котораго можемъ судить о равенствѣ или пропорціональности чиселъ, и смотря по тому, соотвѣтствуютъ или нѣтъ они этому образцу, мы опредѣляемъ ихъ отношенія, не подвергаясь опасности ошибиться. Когда числа такъ скомбинированы, что единица въ одномъ соотвѣтствуетъ единицѣ въ другомъ, то мы считаемъ ихъ равными, и за недостаткомъ такого именно образца равенства въ отношеніи протяженія геометрія едва ли можетъ считаться совершенной и непогрѣшимой наукой“ 3).—Но хотя геометрическія положенія по своей достовѣрности ниже основоположеній алгебры и ариѳметики, однако достовѣрность геометрическихъ аксіомъ выше обычныхъ заключеній, обязанныхъ только ощущеніямъ и воображенію. „Причина несовершенства и условности геометрическихъ аксіомъ въ томъ, что онѣ получаютъ отъ видимыхъ или внѣшнихъ свойствъ предметовъ, но эти свойства сравнительно очевидны и мало обманчивы, и поэтому выводимыя изъ нихъ слѣдствія обладаютъ такою степенью точности къ которой они не способны сами по себѣ. На глазъ невозможно хотя бы приблизительно опредѣлить, что сумма угловъ тысячеугольника равна $1990d$, но когда утверждается, что между двумя точками можно провести только одну прямую, то въ слѣдствіяхъ здѣсь не можетъ быть никакой ошибки.

1) Treatise, p. 356.

2) Ib., p. 352—354.

3) Treatise, p. 374.

Поэтому основной методъ геометріи въ томъ и состоитъ, чтобы приходиться къ такимъ наглядно очевиднымъ положеніямъ, которыя въ силу своей простоты не могутъ вести къ серьезнымъ ошибкамъ“¹⁾).

Итакъ, и въ отношеніи математическаго знанія значеніе чистаго разума, независимаго отъ опытныхъ данныхъ, сильно ограничивается. Что же касается фактическаго знанія, то здѣсь все зависитъ, какъ уже мы говорили, отъ опыта и привычки²⁾. Привычка относится Юмомъ къ числу инстинктивныхъ актовъ, которымъ трудно сопротивляться, но, какъ всякій инстинктъ,—говорить этотъ мыслитель,—она можетъ быть ложною и обманчивою³⁾. Но возможность ошибки здѣсь, повидимому, гораздо меньше, чѣмъ при употребленіи апріорныхъ разсужденій, и вотъ почему Юмъ въ такомъ панегирическомъ тонѣ превозноситъ благодѣтельное значеніе привычки, какъ руководящаго принципа въ познаніи и дѣятельности, стоящаго въ этомъ отношеніи гораздо выше интеллекта. „Такъ какъ,—говоритъ онъ,—выведеніе сходныхъ слѣдствій изъ одинаковыхъ причинъ очень важно для существованія всего человѣческаго рода, то невѣроятно, чтобы это было довѣрено обманчивымъ дедукціямъ нашего разума, который медлителенъ въ своихъ операціяхъ: вѣдь его совѣмъ не существуетъ въ самые первые годы дѣтства, да и во всякомъ возрастѣ человѣческой жизни онъ крайне склоненъ къ заблужденіямъ и ошибкамъ. Поэтому болѣе согласно съ обычною мудростью природы обезпечить столь необходимый актъ духа при помощи нѣкотораго инстинкта или механической тенденціи, которая была бы непогрѣшима въ своихъ операціяхъ, обнаруживалась бы при первомъ проявленіи жизни и была бы независима отъ всѣхъ вымученныхъ дедукцій разума. Какъ природа научила насъ употребленію нашихъ членовъ, еще не сообщивъ намъ свѣдѣній относительно мускуловъ и нервовъ, при помощи

1) *Ib.*, p. 374.

2) Сравни. *Treatise*, p. 345.

3) *Enquiry*, p. 131.

которыхъ они дѣйствуютъ, такъ она насадила въ насъ инстинктъ, который влечетъ мысль впередъ соотвѣтственно ея же установленному отношенію между внѣшними объектами, при чемъ мы совсѣмъ не знаемъ тѣхъ силъ, отъ которыхъ всецѣло зависитъ правильное теченіе и послѣдовательность явленій“¹⁾).

Таково преимущество привычки надъ умомъ, привычки, которая порождаетъ своеобразный актъ вѣры въ процессъ причиннаго умозаключенія. Этому акту Юмъ приписываетъ, выражаясь его словами, больше сенситивный, чѣмъ когнитивный характеръ²⁾. Но вѣдь въ этомъ же процессѣ участвуетъ воображеніе: какую роль играетъ оно и какая гносеологическая цѣнность этого фактора по сравненію съ разумомъ? Юмъ обсуждаетъ этотъ вопросъ въ концѣ своего „Трактата“. По его мнѣнію, дѣятельность воображенія противоположна функціямъ ума, и передъ нами открывается очень затруднительная дилемма: на чью сторону стать намъ въ этой борьбѣ основныхъ способностей человѣческаго духа. „Для человѣка,—говоритъ Юмъ,—нѣтъ ничего опаснѣе полетовъ воображенія и ничто другое не служитъ такою важною причиною многихъ заблужденій между философами. Людей съ богатой фантазіей въ этомъ случаѣ можно сравнить съ тѣми ангелами, которые, по словамъ Писанія, закрываютъ глаза своими крыльями. Съ другой стороны и разумъ, когда онъ дѣйствуетъ одинъ и притомъ согласно самымъ общимъ своимъ принципамъ, заблуждается и не даетъ даже незначительной степени очевидности какъ въ области философіи, такъ и въ сферѣ обыденной жизни. Итакъ, передъ нами выборъ только между заблуждающимся разумомъ и совсѣмъ никакимъ (none at all“)³⁾. Что касается меня,—продолжаетъ Юмъ,—то я не знаю, что нужно дѣлать въ такомъ случаѣ, я могу только замѣтить, что наблюдается по отношенію къ такимъ явленіямъ въ обыден-

¹⁾ Enquiry, p. 47.

²⁾ Treatise. p. 475.

³⁾ Treatise, 547—548.

ной жизни. Прежде всего, о такомъ затруднительномъ положеніи обыкновенно совсѣмъ не думаютъ или думаютъ очень рѣдко, а когда оно открывается передъ нашимъ духомъ, то оно быстро забывается и оставляетъ въ насъ по себѣ только незначительное впечатлѣніе. Юмъ говоритъ о себѣ, что его сильно мучили всѣ противорѣчія и несовершенства разума, которыя обнаруживаются во всей своей силѣ, когда мы стараемся дать отвѣты на основные вопросы философіи: „Гдѣ я и что я? Отъ какихъ причинъ зависѣло мое появленіе въ мірѣ и каково мое конечное состояніе? Кто будетъ покровительствовать мнѣ и кого я долженъ страшиться? Какія существа окружаютъ меня? На кого я имѣю вліяніе и кто вліяетъ на меня? Къ счастью, въ то время какъ разумъ не въ состояніи разогнать сгустившіяся облака, природа сама достаточна для этой цѣли и исцѣляетъ меня отъ этой философской меланхоліи и бреда, ослабляя эти узы духа или какъ бы развлекая при помощи новыхъ впечатлѣній отъ внѣшнихъ чувствъ, которыя разсѣиваютъ всѣ эти химеры. Я обѣдаю, играю въ триктракъ, весело бесѣдую съ своими друзьями и, когда я, послѣ 3—4 часовъ развлеченій, возвращаюсь къ этимъ спекуляціямъ, послѣднія кажутся мнѣ холодными, вымученными, смѣшными, такъ что я не чувствую больше охоты углубляться въ нихъ“ ¹⁾). Впрочемъ немного ниже Юмъ замѣчаетъ, что и усиленная практическая дѣятельность не можетъ совсѣмъ подавить пробудившихся сомнѣній, которыя являются естественнымъ результатомъ ограниченности нашего разума въ приложеніи къ познанію явленій дѣйствительности.

V.

Этимъ мы считаемъ возможнымъ закончить изложеніе юмовскаго скептицизма въ его существенныхъ чертахъ. Изъ этого изложенія можно видѣть, что къ Юму совсѣмъ неприменимо названіе крайняго и абсолютнаго скеп-

¹⁾ Ib. 548—549.

тика: въ философіи Юма много прямо положительныхъ, даже догматическихъ элементовъ, и сомнѣніе его простирается далеко не на всѣ области знанія и особенно чело-вѣческой дѣятельности. Юмъ не ставилъ своею задачею обоснованіе абсолютнаго скептицизма, а имѣлъ въ виду, выражаясь его собственными словами, только „подкопать основы туманной философіи, которая до сихъ поръ, повидимому, только служила оплотомъ для суевѣрій и покровомъ для всякаго рода абсурдовъ и заблужденій“ 1). Такимъ образомъ, Юмъ отрицаетъ только беспочвенную метафизику и основателямъ подобныхъ системъ онъ считаетъ нужнымъ доставить своей философіей дозу той грубо-земной микстуры, въ которой они вообще нуждаются и которая могла бы охладить тѣ пламенные частицы, которыя въ качествѣ элементовъ входятъ въ составъ природы этихъ лицъ 2). Что Юмъ считалъ бесполезными именно разсужденія метафизическаго характера, объ этомъ свидѣтельствуеъ и знаменитое заключеніе „Исслѣдованія“, гдѣ онъ совѣтуетъ бросить въ огонь всѣ книги, трактующія о божествѣ и предметахъ школьной метафизики, если только положенія ихъ не основываются на количественныхъ отношеніяхъ абстрактныхъ наукъ или не имѣютъ подъ собою строго опытныхъ данныхъ, разъ они относятся къ области фактическаго знанія 3). Это же заключеніе вскрываетъ передъ нами и положительные элементы въ философіи Юма и показываетъ, въ чемъ Юмъ или совсѣмъ не сомнѣвался или сомнѣвался только отчасти. Здѣсь на первомъ мѣстѣ стоитъ математика и, главнымъ образомъ, алгебра и ариѐтика, выводы которыхъ Юмъ, повидимому, считаетъ непогрѣшимыми. Что касается геометріи, то мы уже видѣли, что Юмъ простираетъ свой скепсисъ и на эту сферу, которая, по Канту, обладаетъ аподиктической достовѣрностью. За областью математики слѣдуетъ обширное поле опытнаго

1) Enquiry, p. 13.

2) Treatise, p. 551.

3) Enquiry, p. 135.

знанія, основывающагося на отношеніи причинности. На основаніи нашего изложенія едва ли можно заключить, что Юмъ отрицалъ законъ причинности, какъ часто выражаются по отношенію къ этому мыслителю. Юмъ только утверждалъ, что анализъ функций нашего ума совсѣмъ не открываетъ намъ того, что соединяется съ понятіемъ причинности, т.-е. представленія производящей силы, чего-то творческаго, и что въ основаніи этой концепціи лежитъ извѣстный психическій актъ, по природѣ своей совсѣмъ не тождественный съ понятіемъ причины въ строго-логическомъ смыслѣ. Отсюда и менѣе достовѣрный характеръ имѣютъ такъ называемыя фактическія познанія, истинность которыхъ въ своемъ послѣднемъ основаніи опирается на опытъ. Но тутъ еще далеко до заключенія, что скептицизмъ Юма подрываетъ основы истинной науки ¹⁾.

Итакъ, скептицизмъ Юма имѣетъ сравнительно ограниченное приложеніе даже по отношенію къ теоретическому знанію, не говоря уже объ обширной области морально-практическихъ наукъ, гдѣ Юмъ является только эмпирикомъ, а совсѣмъ не скептикомъ. Поэтому едва ли можно считать вполне справедливымъ тотъ отзывъ о юмовскомъ скептицизмѣ, который сдѣланъ Кантомъ въ извѣстномъ мѣстѣ „Пролегомень“, гдѣ Кантъ сравниваетъ свое предпріятіе въ области теоретической философіи съ юмовымъ и, конечно, отдаетъ предпочтеніе первому. „Юмъ,—говоритъ онъ,—не предчувствовалъ возможности подобной формальной науки (критики разума): онъ сумѣлъ только посадить свой корабль для безопасности на мель скептицизма, гдѣ и оставилъ его гнить, тогда какъ мое дѣло — дать этому кораблю кормчаго, который съ помощью достовѣрныхъ началъ мореплавателяго искусства, почерпнутыхъ изъ познанія земнаго шара, снабженный полною морскою картою и компасомъ, могъ бы безопасно привести корабль къ цѣли“ ²⁾.

¹⁾ Ср. Паульсенъ. Н. Кантъ, русскій пер., стр. 179—181.

²⁾ „Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ науки“, перев. Вл. Соловьева, стр. 13.

Юмъ совсѣмъ не проповѣдывалъ умственного, а тѣмъ болѣе моральнаго квіетизма: привычка, на которую онъ смотрѣлъ, какъ на очень устойчивый и въ иныхъ случаяхъ непогрѣшимый инстинктъ, являлась у него очень крѣпкимъ оплотомъ противъ той умственной резигнаціи, которую пытается изобразить передъ нами Кантъ. Правда, кормчій Юма, быть можетъ, и не обладалъ въ желательной степени точными принципами управленія кораблемъ, а также не имѣлъ полной морской карты и компаса, но и въ его распоряженіи были орудія, съ которыми онъ могъ успѣшно оперировать въ различныхъ областяхъ человѣческаго знанія. Подобно Канту, Юмъ одну область (метафизику) считалъ совершенно непроницаемою для этихъ орудій и отрицалъ возможность истиннаго познанія въ этой сферѣ. Что же касается прочихъ областей человѣческаго вѣдѣнія, то по отношенію къ нимъ Юмъ очень подробно говоритъ о различныхъ степеняхъ вѣроятности, что не имѣло бы смысла, если бы Юмъ отождествлялъ свой скептицизмъ съ умственнымъ квіетизмомъ. Мы уже не говоримъ о томъ, что Юмъ по отношенію къ цѣлой сферѣ знанія считалъ возможнымъ достигнуть чуть не идеальной достовѣрности (алгебра и ариѣметика). Другое дѣло, разумѣется, вопросъ, насколько Юмъ былъ правъ въ своемъ разграниченіи видовъ и объектовъ знанія, причисляя къ области знанія отношеній математику и придавая совершенно другой характеръ такъ называемому фактическому знанію. Современная гносеологія едва ли согласится съ этимъ разграниченіемъ, какъ едва ли станетъ она на сторону Юма и въ его отождествленіи строго-математическаго знанія съ аналитическимъ ¹⁾: въ этомъ случаѣ анализъ Канта, который вскрываетъ синтетическій характеръ многихъ математическихъ положеній, идетъ дальше. Мы уже не говоримъ о томъ, что современная гносеологія не можетъ также удовлетвориться ссылкой Юма на

¹⁾ Этого термина нѣтъ у Юма, но понятіе его ясно мыслится имъ, такъ какъ онъ въ основаніе этого знанія прямо кладетъ законъ противорѣчія.

неизбѣжность практической дѣятельности какъ на радикальное средство въ борьбѣ съ скептицизмомъ: вѣдь это не отвѣтъ на вопросъ, а только обходъ проблемы. Но *проблема фелдса* Юма совсѣмъ не здѣсь: главный недостатокъ всѣхъ Юмовыхъ разсужденій о проблемахъ теоретической философіи коренится въ смѣшеніи психологической и гносеологической точекъ зрѣнія, при чемъ смѣшеніе это касается, какъ мы увидимъ, не столько методологіи изслѣдованія, сколько постановки самыхъ проблемъ. Для всякаго непредубѣжденнаго читателя произведеній Юма съ перваго же взгляда становится очевиднымъ, что авторъ стоитъ въ своихъ изслѣдованіяхъ на почвѣ психологіи. Разумѣется, едва ли можно отрицать важность всесторонняго психологическаго анализа для какой бы то ни было отрасли философіи; тѣмъ большую цѣнность имѣетъ этотъ анализъ для для теоріи познанія, которая главною своею цѣлью ставитъ изслѣдованіе природы и опредѣленіе границъ нашихъ познавательныхъ силъ. И нужно замѣтить, что Юмъ является довольно искуснымъ аналитикомъ въ своихъ безсмертныхъ произведеніяхъ. Вскрывая, напр., природу закона причинности, онъ не ограничивается разсмотрѣніемъ одной интеллектуальной дѣятельности, но привлекаетъ сюда и эмоціональные и волевые элементы и совершенно справедливо отбѣняетъ большое значеніе чувства и воли, какъ факторовъ познанія. Конечно, этимъ мы не хотимъ сказать, что этотъ анализъ былъ исчерпывающимъ: и при такой широкой постановкѣ дѣла изслѣдованія многія положенія Юма не отличаются желательною прозрачностью, и мы не можемъ настоящимъ образомъ уяснить себѣ взаимоотношенія между воображеніемъ и разумомъ, не можетъ вполне отчетливо представить себѣ характера вѣры въ юмовскомъ пониманіи этого психологическаго состоянія. Это объясняется, повидимому, отчасти неполнотою психологическаго анализа, отчасти смѣшеніемъ ранѣе указанныхъ двухъ точекъ зрѣнія, въ чемъ, какъ мы уже говорили, заключается главная слабость основныхъ юмовскихъ концепцій. Что Юмъ

предметомъ двухъ важнѣйшихъ своихъ произведеній ставить рѣшеніе гносеологической проблемы, въ этомъ едва ли можетъ быть сомнѣніе. Объ этомъ, между прочимъ, свидѣтельствуеетъ то, что главнымъ объектомъ своихъ „скептическихъ рѣшеній“ онъ выбираетъ основной вопросъ теоріи знанія — законъ причинности, который онъ понимаетъ въ строго-логическомъ смыслѣ. Но въ самомъ *процессѣ* изслѣдованія Юмъ имѣетъ въ виду главнымъ образомъ психологическій генезисъ понятія причинности, отодвигая гносеологическій характеръ своей задачи на задній планъ. Этимъ и объясняется, почему мы встрѣчаемъ у Юма нѣсколько колеблющійся взглядъ на достовѣрность нашего фактическаго знанія, въ основаніи котораго, въ концѣ концовъ, лежитъ привычка. Эту послѣднюю Юмъ то ставитъ гораздо выше заключеній обманчиваго разума, то считаетъ подверженною ошибкамъ, подобно нѣкоторымъ другимъ инстинктамъ. Гдѣ же гносеологическій критерій достовѣрности этого важнѣйшаго фактора познанія? Углубившись въ психологическій анализъ понятія причинности, Юмъ упускаетъ изъ виду гносеологическій характеръ этого понятія, и результатомъ этого упущенія является указанная неопредѣленность въ рѣшеніи теоретико-познавательной проблемы. Юмъ часто останавливается тамъ, гдѣ оканчивается психологическій анализъ и гдѣ должно бы начаться гносеологическое изслѣдованіе: онъ долженъ бы показать, какъ на почвѣ опредѣленныхъ психологическихъ данныхъ образуются извѣстныя гносеологическія или логическія нормы, при помощи которыхъ опредѣляются различныя степени достовѣрности нашего познанія. Юмъ устанавливаетъ только одну такую норму въ качествѣ высшаго критерія, именно-математическое познаніе, но, къ сожалѣнію, въ этомъ исключительномъ случаѣ онъ не изображаетъ предъ нами, сверхъ своего обыкновенія, и психологическаго генезиса, на всѣхъ его стадіяхъ, этой нормы, и для насъ является не совсѣмъ понятнымъ, какимъ образомъ математическое познаніе, въ основаніи котораго, повидимому, лежитъ тотъ же опытъ,

обладаетъ почти абсолютною достовѣрностью. Какъ бы то ни было, въ большинствѣ случаевъ Юмъ, поставивъ предъ собою гносеологическую проблему, при рѣшеніи ея часто имѣетъ въ виду только психологическую точку зрѣнія и, описывая психологическій генезисъ извѣстныхъ понятій, оставляетъ въ тѣни ихъ гносеологическое значеніе. Въ этомъ смыслѣ Кантъ, въ своихъ критическихъ изысканіяхъ, несомнѣнно, послѣдовательнѣе Юма, такъ какъ онъ никогда не упускаетъ изъ виду гносеологическаго характера своей задачи. Но у Канта есть другой недостатокъ, котораго чужды Юмъ: это—пренебреженіе точнымъ психологическимъ анализомъ, хотя бы и въ гносеологическихъ изслѣдованіяхъ, и иногда догматически поспѣшное установленіе гносеологическихъ нормъ. Правда, сейчасъ слѣлалось общимъ мѣстомъ, что гносеологія—совсѣмъ не психологія познанія и что методъ ея совсѣмъ не психологическій. Но отсюда еще далеко до заключенія, которое часто выводится изъ этого положенія, именно, что психологическія изслѣдованія едва ли когда-нибудь подвинутъ впередъ рѣшеніе гносеологической проблемы. Наоборотъ, намъ кажется, что есть тѣсное взаимоотношеніе между этими двумя дисциплинами—гносеологіей и психологіей познанія и что успѣхъ первой въ значительной степени зависитъ отъ прогресса второй. Вѣдь именно психологія познанія имѣетъ въ виду представить генезисъ нашихъ познавательныхъ функций, описать ихъ возникновеніе и развитіе, а между тѣмъ, проблема происхожденія знанія очень важна для выясненія вопроса о цѣнности знанія. Это признаетъ самъ Кантъ, который всегда ясно представляетъ, такъ сказать, специфичность гносеологической задачи¹⁾. Но это, конечно, совсѣмъ не значитъ, что гносеологическая проблема безъ остатка разрѣшается въ психологическую и послѣдняя поглощаетъ первую. Въ эту именно

1) «Если бы, говорить онъ въ «Прологоменахъ», было объяснено происхожденіе понятія (причинности), то отсюда вышли бы сами собою условія его употребленія и объемъ его примѣнимости». («Прологомены», перев. Вл. Соловьева, стр. 9).

ошибку впаль Юмъ, и современная психологія, конечно, далека отъ подобнаго смѣшенія проблемъ. Такимъ образомъ. дальнѣйшія изслѣдованія въ области гносеологіи, въ интересахъ своей плодотворности, должны удержатъ элементы, заимствованные изъ работъ обоихъ указанныхъ направлений: глубокой и всесторонней психологической анализъ основныхъ элементовъ нашей познавательной дѣятельности всегда долженъ предшествовать теоретико - познавательнымъ построениямъ, а гносеологическая цѣнность добытыхъ такимъ путемъ результатовъ никогда не должна отождествляться съ самымъ детальнымъ генетическимъ описаніемъ и всегда должна занимать самостоятельное мѣсто въ этомъ сложномъ и трудномъ процессѣ изслѣдованія.

Н. Виноградовъ.

В ѣ р а.

Психологическій этюдъ ¹⁾.

V.

Гораздо сложнѣе представляются условія и законы вѣры въ отвлеченныя *идеи*. Эти идеи сами по себѣ не имѣють тѣхъ непосредственно ясныхъ и конкретныхъ формъ, какія свойственны элементамъ памяти и образамъ фантазіи, и вѣра въ ихъ реальность, повидимому, не зависитъ отъ того способа, какимъ мы ихъ представляемъ и мыслимъ. Безъ сомнѣнія, вѣра въ идеи обусловливается множествомъ очень сложныхъ, глубоко скрытыхъ и часто неуловимыхъ причинъ. Ея условія и мотивы лежатъ не внѣ насъ, а въ нашей собственной душѣ; они заключаются не въ свойствахъ внѣшнихъ впечатлѣній, отъ которыхъ прежде всего зависятъ свойства воспріятій и воспоминаній, а въ сложномъ взаимодействіи различныхъ элементовъ нашей личности. Власть ассоціацій и побужденія чувствъ, вліяніе разсудочныхъ доводовъ и могущество слѣпыхъ страстей, сила сознательныхъ стремленій и внушенія скрытыхъ потребностей, всѣ эти факторы до такой степени переплетаются и перепутываются здѣсь между собой, что иногда бываетъ трудно прослѣдить ихъ взаимную связь. Насколько возможно уложить жизнь въ теоретическія формулы, я пытаюсь разсмотрѣть эти психологическія условія вѣры въ идеи ниже. А пока нужно еще разъ повторить, что ихъ дѣйствіе на вѣру никогда не

¹⁾ См. № 63 Вопр. Фил. и Псих.

бываетъ непосредственнымъ. Между ними и вѣрой всегда существуетъ важное психологическое звено, которое и служить ея *ближайшею, непосредственною* причиной: это звено есть *живость* самыхъ идей. Тѣ разнообразныя умственныя и эмоціональныя вліянія, о которыхъ я сейчасъ упомянулъ, только выдвигаютъ идею на передній планъ въ нашемъ умѣ, сосредоточиваютъ на ней наше вниманіе, даютъ ей яркія репрезентативныя или интеллектуальныя формы,—словомъ, заставляютъ насъ *живо представлять или мыслить ея содержаніе*. И если такая идея внушаетъ намъ вѣру въ ея дѣйствительность, то эта вѣра является лишь простою неизбѣжною *функціей ея живости*. Такимъ образомъ, и здѣсь основной законъ вѣры тотъ же самый: мы вѣримъ только въ тѣ идеи, которыя мы живо представляемъ или мыслимъ, чѣмъ бы ни вызывалась эта живость, какими бы причинами она ни обусловливалась.

Прежде всего совершенно ошибочно было бы думать, что характеръ вѣры въ идеи нисколько не зависитъ отъ возможности и отъ способа ихъ *представленія*. Сами по себѣ отвлеченныя идеи могутъ не имѣть чувственныхъ формъ; но общечеловѣческій опытъ свидѣтельствуетъ, что ихъ реальность становится для насъ гораздо яснѣе и ощутительнѣе, если намъ удастся представить ихъ въ чувственныхъ формахъ. Въ этомъ случаѣ, по „закону диффузіи“ Юма, живость чувственного образа усиливаетъ живость самой идеи и дѣлаетъ ее болѣе доступною вѣрѣ. Идея и образъ слагаются здѣсь въ ясный репрезентативный синтезъ, который дѣйствуетъ на сознаніе сильнѣе чистыхъ понятій. Развѣ не на этой потребности въ живыхъ и ясныхъ образахъ для реализаціи отвлеченныхъ идей основывается вся символика? Наша мысль пріобрѣтаетъ для насъ живыя и реальныя формы только тогда, когда она воплощается въ чувственномъ символѣ слова. Наши понятія становятся ближе къ дѣйствительности, когда они оживляются метафорой и сравненіемъ. Вотъ почему образная рѣчь всегда будетъ для большинства людей гораздо болѣе убѣдительною, чѣмъ самая совершенная, но

отвлеченная и сухая аргументация. Образы, метафоры и сравнения,—это какъ бы подмостки для нашего ума: при помощи нихъ намъ легче подниматься въ мѣръ идеальнаго и легче вѣрять въ его реальность. Давая возможность представить и выразить абстрактную идею въ конкретной формѣ, они служатъ намъ средствомъ своего рода „символической апперцепции“¹⁾.

Безъ сомнѣнія, вѣра нигдѣ такъ не нуждается въ конкретномъ и чувственномъ символѣ, какъ въ области религіи. Вѣра въ религіозныя истины могла бы быть слаба и безсильна, если бы онѣ мыслились только въ ихъ чистомъ, отвлеченномъ видѣ. Конкретный символъ приходитъ ей на помощь: онъ оживляетъ въ человѣкѣ сознание религіозныхъ идей; онъ дѣлаетъ эти идеи ближе его душѣ; онъ заставляетъ его глубже чувствовать ихъ реальность, чѣмъ это возможно тамъ, гдѣ дана простая отвлеченная мысль. Въ этомъ именно заключается глубокой психологической смыслъ религіознаго культа и въ частности почитанія иконъ. Подобно тому, какъ портретъ отсутствующаго друга оживляетъ въ нашей памяти его образъ, такъ икона оживляетъ въ душѣ моляща-

¹⁾ Слѣдуетъ замѣтить, что граница между идеей и образомъ вообще очень относительна для человеческого сознания. Самое слово „идея“, по своему этимологическому смыслу (отъ *εἶδω*, вижу), значитъ „визііе“, зрительное представленіе. Вѣроятно, ни одинъ человѣкъ не мыслитъ отвлеченныхъ идей безъ какихъ-нибудь репрезентативныхъ символовъ или знаковъ, зрительныхъ, звуковыхъ или мускульно-двигательныхъ, смотря по типу воображенія. Но если большинство людей довольствуется въ этомъ случаѣ общими и въ свою очередь довольно отвлеченными графическими, звуковыми и моторными символами, то есть лица, нуждающіяся въ болѣе конкретномъ и яркомъ способѣ ихъ представленія. Такія лица воплощаютъ идеи въ геометрическихъ схемахъ, иллюстрируютъ ихъ представленіями различныхъ предметовъ, персонафицируютъ, воспроизводя ихъ въ видѣ человѣческихъ фигуръ, или символизируютъ посредствомъ безконечнаго разнообразія свѣтовыхъ оттѣнковъ и красокъ. То, что называется неточнымъ именемъ «цвѣтнаго слуха», есть, по моему мнѣнію, только потребность символизировать отвлеченныя понятія и индивидуальныя особенности конкретныхъ впечатлѣній при помощи хроматическихъ образовъ. См. объ этомъ мои статьи, «Факты и теорія цвѣтнаго слуха», *Вопросы философіи и психологіи*, кн. 37—38, и „*L'indivision colorée*“, *Revue philosophique*, 1901, janvier, p. 36 et suiv.

гося святыя образы и мысли; подобно тому, какъ разсказъ знакомаго объ этомъ далекомъ другѣ напоминаетъ намъ событія, связанныя съ его именемъ, такъ слова священныхъ пѣсней и молитвъ воскрешаютъ въ умѣ вѣрующаго великія событія его вѣры и уносятъ къ нимъ его помыслы и чувства. Никто не понималъ такъ хорошо значеніе католическихъ религиозныхъ церемоній, какъ Юмъ, хотя онъ и называлъ ихъ „маскарадами“ (*mummeries*). Приводя наблюденіе католиковъ, что ихъ церковныя обряды, священныя изображенія, реликвіи святыхъ и другія принадлежности ихъ культа возбуждаютъ религиозное рвеніе молящихся, дѣлаютъ для нихъ болѣе реальными предметы ихъ вѣры и напоминаютъ имъ идеальныя примѣры жизни, которымъ они желали бы подражать, онъ справедливо разсматривалъ этотъ фактъ, какъ экспериментальное подтвержденіе своей мысли, что наличныя впечатлѣнія всего болѣе способны оживить ассоцированную съ ними по сходству идею и внушить вѣру въ ея дѣйствительность¹⁾. Когда-то Паскаль, этотъ великій мученикъ вѣры и большой ея психологъ, предлагалъ невѣрующимъ слѣдующій рецептъ для обращенія въ вѣру: „Вы хотите придти къ вѣрѣ и не знаете къ ней дороги; вы хотите исцѣлиться отъ невѣрія и требуете для этого средствъ: учитесь у тѣхъ, кто былъ въ такомъ же безвыходномъ положеніи, какъ и вы, а теперь ставятъ на карту ради вѣры все свое благо. Это люди, знающіе ту дорогу, по которой вы хотѣли бы слѣдовать, и излѣчившіеся отъ болѣзни, отъ которой вы хотите исцѣлиться. Слѣдуйте тому способу, какимъ они начали: дѣлайте все такъ, какъ если-бы вы вѣровали, берите святой воды, заказывайте обѣдни и проч. Это уже само собой заставитъ васъ вѣрить и притупитъ вашу сомнѣвающуюся мысль (*naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira*)“²⁾. Проектъ Паскаля

¹⁾ Hume, *Treatise of Human Nature*. book I, part III, sect. VIII, p. 400—401; *Enquiry concerning Human Understanding*, sect. V, pt. II, p. 44—45.

²⁾ Pascal. *Pensées*, art. X. 1 (по изданію Havet).

можетъ показаться парадоксальнымъ и даже немножко циничнымъ; онъ вводитъ механическіе приемы тамъ, гдѣ, по нашему мнѣнію, должно дѣйствовать разумное убѣжденіе: онъ противорѣчитъ тѣмъ моральнымъ требованіямъ, какія мы предъявляемъ къ религіи. Но если мы взглянемъ на этотъ своеобразный проєктъ не съ этической, а съ чисто психологической точки зрѣнія, то мы найдемъ, что онъ основанъ на большомъ знаніи человѣческой души. Паскаль былъ правъ, говоря, что человѣкъ „столько же автоматъ, сколько и умъ“. что разумныя доказательства не составляютъ единственнаго орудія убѣжденія, что тамъ, гдѣ эти доказательства не въ состояніи убѣдить умъ, можно иногда очень легко убѣдить другимъ, механическимъ способомъ, автомата. Предлагая свой знаменитый рецептъ, онъ зналъ, что религіозныя дѣйствія, видъ святой воды, церковный обрядъ способны вызвать у невѣрующаго по ассоціаціи религіозныя мысли, и эти мысли могутъ получить въ ихъ сосѣдствѣ такую живость, что вѣра придетъ сама собою. Вообще, напрасно было бы думать, что религіозный культъ есть только слѣдствіе или выраженіе вѣры: онъ служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ ея могучей поддержкой и является однимъ изъ главныхъ ея условій. Церковная свѣча, зажженная вѣрой, сама ее подогрѣваетъ. Подобное же вліяніе оказываютъ на вѣру и всѣ другія впечатлѣнія и ассоціаціи, способствующія оживленію религіозныхъ идей. „Какъ среди магометанъ, такъ и среди христіанъ,—говоритъ Юмъ,—было замѣчено, что паломники, видавшіе Мекку или Святую Землю, всегда бываютъ потомъ болѣе искренними и ревностными вѣрующими, чѣмъ тѣ, кто не имѣлъ этого преимущества. Человѣкъ, память котораго представляетъ ему живою образъ Чернаго моря, пустыни, Іерусалима, Галилеи, никогда не можемъ сомнѣваться въ чудесныхъ событіяхъ, рассказываемыхъ Моисеемъ и евангелистами. Живое представленіе о мѣстахъ легко переходитъ на факты, которые предполагаются связанными съ ними по смежности, и усиливаетъ вѣру, усиливая живость мысли. Воспоминаніе объ этихъ равнинахъ и рѣкахъ оказываетъ

на простолюдина такое же вліяніе, какъ новый аргументъ, и по тѣмъ же самымъ причинамъ“¹⁾). Это наблюденіе столько же остроумно, сколько и справедливо. Какъ скоро ассоціація чувственнаго образа и идеи не ослабляется рефлексіей и не разрушается никакими другими враждебными ей вліяніями, она можетъ дать идеѣ тѣ же реальныя черты, какія свойственны самому образу. ✓

Тамъ, гдѣ идея достигаетъ высшей степени живости, она не только ассоціируется съ образомъ, но ассимилируется, сливается и отождествляется съ нимъ. Подобно тому, какъ слишкомъ живое представленіе стремится перейти въ ощущеніе и получаетъ форму галлюцинаціи, такъ *слишкомъ живая идея сама собой превращается въ представленіе*. На этой ступени представленіе уже перестаетъ быть ея символомъ: оно становится ея субститутомъ, ея замѣстителемъ. Въ такомъ именно видѣ представлялись и переживались религиозныя идеи во всѣ эпохи пламенной вѣры. Всюду, гдѣ мысль о Богѣ охватывала душу и наполняла все существо человѣка, всюду, гдѣ она указывала пути святой жизни, вдохновляла на подвиги и перерождала нравственный міръ, всюду, гдѣ она зажигала горячую вѣру, вызывала трепетъ любви и исторгала слезы блаженства,—всюду она принимала эту живую репрезентативную форму. И въ видѣніяхъ пророковъ, и въ откровеніяхъ святыхъ, и въ озареніяхъ обращавшихся къ вѣрѣ, и въ молитвенныхъ созерцаніяхъ вѣрующихъ душъ она облекалась въ яркія краски образовъ и представленій. Образъ былъ ея проводникомъ, ея воплощеніемъ, ея выразителемъ для сознанія. Нѣтъ ничего поучительнѣе въ этомъ отношеніи, какъ тѣ религиозныя самонаблюденія и совѣты, которыми полны писанія Отцевъ Церкви и древне-христіанскихъ подвижниковъ. Вѣрить въ Бога—значить, по ихъ общему мнѣнію, „видѣть“ Бога своимъ внутреннимъ взоромъ, „слышать“ Его въ своемъ сердцѣ, „ощущать“ Его въ своей душѣ. Невидимый, неизреченный и непостижимый Господь

1) Hume, *Treatise of Human Nature*, book I, pt. III, sect. IX, p. 410.

открывается чистому сердцу, и чистые сердцемъ, которые по заповѣди Спасителя „*Бога узрятъ*“, могутъ вкусить это блаженство не только въ будущей, но отчасти и въ настоящей жизни. Тотъ, кто хочетъ оживить свою душу и придти въ упоеніе вѣрою, долженъ уже здѣсь, на землѣ, созерцать своими духовными очами сіяніе Божества и осязать своими руками Слово жизни. Онъ долженъ воспріять Бога внутрь себя и зрѣть Его въ себѣ, зрѣть Сына съ Отцемъ, видѣть Христа, распятаго за насъ и воскресшаго, блистающаго сіяніемъ Его божества и нетлѣнія, чувствовать Его благодать, живущую въ насъ, созерцать Его небесное Царствіе ¹⁾). „Какъ невидимый Богъ можетъ быть невидимо видимъ“ (*quomodo invisibilis Deus invisibiliter videri potest*), — вотъ постоянная тема размышлений богословскихъ трактатовъ, писемъ и проповѣдей бл. Августина. Чтобы разрѣшить этотъ вопросъ, Августинъ создаетъ теорію троякаго зрѣнія или видѣнія, — „тѣлеснаго“ „духовнаго“ и „умственного“ (*visio corporalis, spiritualis et intellectualis*). Если тѣлесное видѣніе происходитъ посредствомъ глазъ, то духовное совершается путемъ воображенія, а умственное при помощи чистой мысли и чистаго сердца; если тѣлеснымъ зрѣніемъ мы видимъ присутствующіе предметы, то духовнымъ мы представляемъ отсутствующія и воображаемыя вещи, а умственнымъ созерцаемъ идеальныя понятія и вѣчныя истины. Отвергая наивныя предположенія нѣкоторыхъ своихъ современниковъ, что Бога можно видѣть тѣлесными очами, Августинъ допускаетъ нѣкоторую возможность символически созерцать Его путетъ „духовнаго“ зрѣнія, въ формѣ чувственныхъ образовъ и представлений, посѣщающихъ духъ избранныхъ Имъ людей во снѣ или на яву. Однако такія чувственныя видѣнія кажутся ему несовершенными, обманчивыми и опасными, такъ какъ ихъ очень легко смѣшать съ обыкновенными галлюцинаціями. существованіе и происхожденіе которыхъ онъ хорошо

¹⁾ Особенно часто встрѣчаются подобныя выраженія у писателей позднѣйшаго, аскетическаго періода, наприм. у св. Исаака Сиріянина и Симеона Нового Богослова.

зналъ. Поэтому единственнымъ истиннымъ и адекватнымъ способомъ воспріятія Божества онъ считаетъ „умственное“ зрѣніе. Этотъ третій типъ видѣнія есть то „третье небо“, до котораго былъ восхищенъ апостоль Павелъ. Посредствомъ него Божество открывается людямъ не „въ зеркалѣ“ и не „въ гаданіяхъ“, а „лицомъ къ лицу“; посредствомъ него мы можемъ созерцать Бога не въ грубыхъ и обманчивыхъ чувственныхъ символяхъ, а въ Его „умопостигаемомъ видѣ“ (*per intelligibilem speciem*), или, какъ мы теперь сказали бы, въ Его *идей* ¹⁾. Единственной репрезентативною формой, въ которую можетъ достойно облекаться для нашей земной мысли этотъ „умопостигаемый видъ“ Божества, является, по мнѣнію Августина, только *свѣтъ*, вѣчный образъ всего чистаго, святаго, разумнаго и животворящаго, образъ, всегда предносившійся по извѣстнымъ психологическимъ законамъ религіозному сознанию людей и проникающій всѣ представленія христіанства. „*Богъ есть свѣтъ, и нѣтъ въ Немъ никакой тѣмы*“, говоритъ ап. Іоаннъ Богословъ. Этотъ идеальный „свѣтъ“ можно видѣть лишь напряженіемъ мысли (*intentione mentis*), т.-е. только живая, интенсивная мысль о Богѣ находитъ въ немъ свое выраженіе; но всякій разъ, какъ мы его видимъ, онъ наполняетъ нашу душу блаженствомъ и вѣрой. Онъ не разливается въ окружающемъ насъ пространствѣ и не озаряетъ нашу мысль какимъ-нибудь видимымъ блескомъ; онъ свѣтитъ невидимымъ, неизреченнымъ и тѣмъ не менѣ мыслимымъ образомъ, и столько же самъ бываетъ достовѣрнымъ для насъ, какъ и дѣлаетъ достовѣрнымъ все то, что мы въ немъ созерцаемъ“ ²⁾. Эта теорія „интеллектуальнаго созерцанія“ Божества возникла у бл. Августина не умозрительнымъ путемъ,

¹⁾ *De Genesi ad litteram*, lib. XII. 15—70, Opera. t. III. p. 1, col. 480 sqq. Cfr. *De Trinitate*, lib. VIII. 6—14. Op., t. VIII. p. 2. col. 1323 sqq.; *De Civitate Dei*, lib. XI. cap. XXVII. 2. Op., t. VII. p. 1, col. 470.

²⁾ *Epistola* CXX. 10. Opera, t. II, p. 1, col. 522—523. Cfr. *De Civitate Dei*, lib. XXII, cap. XXIX; *De Trinitate*, lib. XIII. 1 sqq., lib. XV. 14 sqq.; *De doctrina christiana*, lib. I, 8—11, lib. II, 11; *Epistolae* XCII, CXLVII (De videndo Deo), CXLVIII, CLXIX; *Sermo*es XXIII. LIII. CXVII, CXLIII, etc.

а на основаніи его собственнаго психологическаго опыта. Онъ самъ извѣдалъ блаженство такихъ созерцаній; онъ самъ „видѣлъ“ Бога, ошущалъ своимъ умственнымъ взоромъ этотъ Божественный „свѣтъ“ и пережилъ тотъ подъемъ пламенной вѣры, которымъ сопровождаются подобныя видѣнія. Вотъ въ какихъ изумительныхъ по силѣ и мистической глубинѣ образахъ описываетъ онъ въ *Исторіи* свое духовное пробужденіе. „Почувствовавъ потребность возвратиться къ себѣ самому, я вошелъ, руководимый Тобою, въ свой внутренній міръ; я могъ сдѣлать это, такъ какъ Ты сталъ моимъ помощникомъ. Я вошелъ и увидѣлъ какимъ-то окомъ моей души, выше этого самаго ока души моей, выше моей мысли, неизмѣняемый свѣтъ. Это не былъ тотъ обыкновенный свѣтъ, который видимъ всякой плоти: онъ былъ сильнѣе свѣта солнца, но не въ томъ родѣ, какъ если бы этотъ свѣтъ свѣтилъ во много разъ яснѣе и занималъ свою массу все. Онъ былъ не то, а нѣчто иное, совершенно иное, чѣмъ все это. И онъ былъ выше моей мысли не такъ, какъ масло плаваетъ выше воды или небо возвышается надъ землею: онъ бытъ выше меня, потому что онъ меня создалъ, а я былъ ниже его, потому что я созданъ имъ. Кто знаетъ истину, тотъ знаетъ этотъ свѣтъ, а кто знаетъ этотъ свѣтъ, знаетъ вѣчность. Любовь знаетъ его. О, вѣчная истина, истинная любовь и возлюбленная вѣчность! Ты мой Богъ; по Тебѣ тоскую я день и ночь... И когда я впервые позналъ Тебя, Ты принялъ меня къ себѣ, и я увидѣлъ, что существуетъ то, что я видѣлъ, а я, который видѣлъ, еще не существую. И Ты поразилъ слабость моего зора, проливая на меня свои могучіе лучи, и я затрепеталъ отъ любви и ужаса; и я нашель, что я далеко отъ Тебя въ области несходства. Но я услышалъ какъ бы Твой голосъ свыше: „Я хлѣбъ взрослыхъ: расти, и ты будешь вкушать Меня. Не ты измѣнишь Меня въ себя, какъ хлѣбъ твоей плоти, а самъ измѣнишься въ Меня“. И я позналъ, что Ты обличилъ челоѣка за беззаконіе и раздавилъ, какъ паука, мою душу (Пс. XXXVIII, 12). Но я сказалъ: значить, исти-

на есть ничто, если она не разлита по конечнымъ и безконечнымъ пространствамъ? И тогда Ты воскликнулъ издалека: „Нѣтъ, *Я есмь Сущій*“ (Исх. III, 14). И я услышалъ, какъ слышать въ сердцѣ, и не осталось во мнѣ болѣе никакого сомнѣнія; мнѣ легче было бы усомниться въ своей собственной жизни, чѣмъ въ томъ, что существуетъ истина, видимая чрезъ разсматриваніе твореній (Рим. I, 20)¹⁾. Эти величественные образы болѣе, чѣмъ простыя метафоры; это метафоры *реализованныя*. Въ нихъ выражается та сила религіознаго созерцанія, когда идея и образъ сливаются въ одинъ цѣльный и неразложимый синтезъ, когда понятіе переходитъ въ стадію представленія, а представленіе усваиваетъ идеальный характеръ понятія, когда живая и пламенная мысль о Богѣ превращается въ видѣніе Бога. II вся *Исповѣдь* бл. Августина,—эта непрерывная восторженная молитва пылкой и богато одаренной души,—есть такое же видѣніе. Онъ видитъ Бога, слышитъ Его голосъ, каждую минуту чувствуетъ Его присутствіе; онъ бесѣдуетъ съ Нимъ такъ, какъ мы бесѣдуемъ съ любимымъ человекомъ; онъ изливаетъ передъ Нимъ свои восторги, повѣряетъ Ему свои мысли, чувства, стремленія и дѣла, раскрываетъ всю свою душу, рассказываетъ всю свою жизнь. И нѣтъ для него ничего болѣе реальнаго, чѣмъ эта всеобъемлющая тріединая реальность, эта „вѣчная истина, истинная любовь и возлюбленная вѣчность“...

Всѣ мистики, какъ поэты, мыслили образами и въ этомъ именно репрезентативномъ складѣ ихъ мысли нужно искать, мнѣ кажется, одну изъ разгадокъ ихъ теоретико-познавательныхъ идеаловъ и ихъ моральныхъ настроеній. Особенность мистическаго познанія полагается, какъ извѣстно, въ томъ, что оно основывается не на дискурсивныхъ процессахъ разсудка, а на интуиціи и нравственномъ опытѣ, на непосредственномъ созерцаніи и внутреннемъ переживаніи сверхчувственной дѣйствительности. Какое бы значеніе ни

¹⁾ *Confessiones*, lib. VII, cap. X, Opera, t. I, p. 1, col. 241.

приписывали сами мистики такому познанию, съ психологической точки зрѣнія оно, конечно, ничѣмъ не отличается отъ вѣры. Каждый актъ мистической интуиціи есть идеально-эмоціональный синтезъ, въ который входятъ два главныхъ элемента: 1) живая *идея* сверхчувственного порядка, облекающаяся въ форму какихъ-нибудь чувственныхъ образовъ. и 2) живое *чувство реальности* этой идеи, чувство настолько глубокое, что мистикъ противопоставляетъ его обыкновенной вѣрѣ и называетъ уже не вѣрой, а „знаніемъ“. Репрезентативный характеръ идеи даетъ возможность мистикѣ созерцать ее какъ внутренній или внѣшній объектъ; глубокое чувство реальности, внушаемое этою идеей, позволяетъ ему внутренне сливаться съ нею и переживать ее какъ непосредственную дѣйствительность. Чувственные образы, въ которыхъ мистикъ созерцаетъ и переживаетъ идею, могутъ быть различны и по своему происхожденію, и по своимъ формамъ. Иногда они вызываются и поддерживаются въ сознаніи искусственно, тѣмъ усиленіемъ воображенія и мысли, которое религіозные мистики называютъ „умнымъ дѣланіемъ“; но еще чаще они возникаютъ сами собою, подъ влияніемъ сложныхъ и сильныхъ эмоцій, пробужденныхъ идеей,—подъ влияніемъ страха, изумленія и особенно той горячей любви къ высшему идеалу совершенства и блаженства, которая составляетъ характерную черту христіанскаго мистицизма ¹⁾. У нѣкоторыхъ мистиковъ идеи облекаются въ очень отвѣнные символы и схемы, въ кото-

¹⁾ Мистическая «любовь», о которой богословы и психологи судятъ очень различно, мало походитъ на абстрактную «*amor Dei intellectualis*» Спинозы и часто отличается необыкновенною страстностью; но она не имѣетъ въ большинствѣ случаевъ ничего общаго и съ тѣмъ истерическимъ эротизмомъ, къ которому сводятъ ее нѣкоторые новѣйшіе писатели. Это скорѣе, какъ выражается Рибо, «идеалистическая мечта совершенно сантиментальнаго характера» («*L'imagination créatrice affective*», *Revue philosophique*, 1902, juin, p. 625). Эмоціональная жизнь христіанскихъ мистиковъ довольно хорошо изслѣдована въ недавней статьѣ James'a Leuba, «*Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*», *Revue philosophique*, 1902, juillet: но я не могу согласиться съ нѣкоторыми интерпретаціями этого автора и считаю совершенно ошибочною его мысль, будто видѣнія и экстагическія состоянія играютъ второсте-

рыхъ чувственное представленіе упрощается, бѣднѣетъ, теряетъ краски или измѣняетъ форму; у другихъ онѣ получаютъ вполнѣ конкретное выраженіе и драматизируются въ лицахъ и сценахъ ¹⁾. Одною изъ самыхъ обычныхъ формъ мистическаго созерцанія является тотъ же образъ идеальнаго „свѣта“, который мы сейчасъ видѣли у бл. Августина; но этотъ отвлеченный образъ почти всегда сопровождается другими представленіями и составляетъ какъ бы общій фонъ, на которомъ развертываются болѣе сложныя картины, иногда точно цѣликомъ перенесенныя изъ *Божественной Комедіи* Данте ²⁾. Представляемые мистикомъ образы и сцены обыкновенно созерцаются внутренно, въ воображеніи; но въ нѣкоторыхъ случаяхъ они бываютъ такъ ярки и живы, что проецируются за предѣлы сознанія и приближаются къ галлюцинаціямъ. Разница между умственнымъ созерцаніемъ и галлюцинаціей, безъ сомнѣнія, лишь въ степени, и одинъ и тотъ же мистикъ можетъ переживать по временамъ оба эти состоянія: простое размышленіе незамѣтно переходитъ у него въ созерцаніе, а созерцаніе легко превращается въ галлюцинаторное видѣніе ³⁾. Центральнымъ элементомъ

пленную роль въ мистицизмѣ. Сравн. также интересную, но во многихъ отношеніяхъ одностороннюю книжку Murisier. *Les maladies du sentiment religieux*, Paris. 1901, и превосходную лекцію Boutroux, „*Le mysticisme*“ *Bulletin de l'Institut psychologique international*, 1902 № 1.

1) Въ этомъ, по моему мнѣнію, и состоитъ главное различіе между тѣми двумя типами мистиковъ, которымъ Рибо даетъ названія «метафизиковъ» и «поэтовъ» (*Ibid.*, p. 623).

2) Слѣдуетъ замѣтить, что и безсмертная поэма Данте не была вполнѣ созданіемъ фантазіи ея творца: въ ея основѣ лежитъ, какъ извѣстно, дѣйствительное видѣніе монаха Альбериха изъ монастыря Monte Cassino.

3) Такъ обыкновенно и представляются главные моменты созерцательной жизни въ мистическихъ теоріяхъ. Наприм., по ученію Бернарда Клервосскаго душа должна восходить отъ молитвеннаго или разсудочнаго «размышленія» (*consideratio*) къ «созерцанію» (*contemplatio*) сверхчувственнаго міра, которое на высшихъ своихъ ступеняхъ открываетъ возможность непосредственно «зрѣть» (*videre, intueri*) Бога. Поднимаясь по этимъ ступенямъ, человекъ переходитъ отъ «мнѣнія» къ «вѣрѣ» и отъ вѣры къ полному «знанію». А такъ какъ созерцаніе Бога есть то же, что бытіе въ Немъ, то вмѣстѣ съ этимъ онъ достигаетъ полнаго сліянія съ Божествомъ, насколько это воз-

всѣхъ мистическихъ переживаній и видѣній служатъ, конечно, зрительныя представленія: „видѣть сокровище отъ глазъ“, — *ὄψατα ὄψιν*, — вотъ въ чемъ состоитъ по опредѣленію Плотина мистицизмъ. Но съ зрительными образами здѣсь въ большинствѣ случаевъ ассоціируется извѣстный родъ субъективныхъ звуковыхъ впечатлѣній: „слышимыя въ сердцѣ“ слова, внутренніе или внѣшніе голоса, и т. п., а у нѣкоторыхъ мистиковъ къ нимъ присоединяются даже репрезентативныя аналогіи изъ области другихъ внѣшнихъ чувствъ, — осязанія, обонянія и вкуса. Такія ассоціаціи даютъ видѣнію особенную живость и дѣлаютъ его неотразимымъ для сознанія ¹⁾. Чѣмъ живѣе образы, тѣмъ полнѣе слияніе мистика

можно въ настоящей земной жизни (См. Helfferich, *Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen*, Gotha, 1842, I Th., S. 327 ff.; II Th., S. 129 ff.).

¹⁾ Можетъ показаться страннымъ, что осязательныя, обонятельныя и вкусовыя аналогіи играютъ роль въ мистическихъ представленіяхъ; между тѣмъ это—явленіе довольно обычное. Даже бл. Августинъ, считавшій единственнымъ достойнымъ выраженіемъ Божества умопостигаемый образъ свѣта, находилъ въ этихъ аналогіяхъ репрезентативную формулу для своихъ религиозныхъ воспріятій. *Quid autem amo. cum te (Deum) amo?*—спрашиваетъ онъ.—*Non speciem corporis, nec decus temporis. nec candorem lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum svaveolentiam. non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus. Non haec amo, cum amo Deum meum; et tamen amo quamdam lucem, et quamdam vocem, et quemdam odorem,* et quemdam cibum, et quemdam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei; ubi fulget animae meae quod non capit locus, et ubi sonat quod non rapit tempus. et ubi olet quod non spargit flatus, et ubi sapit quod non minuit edacitas, et ubi haeret quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo» (*Confessiones*, lib. X, cap. VI, col. 294—295). Правда, у бл. Августина эти „аналогіи ощущений“ имѣли отвлеченный смыслъ, и можно спорить, насколько онѣ отличались у него отъ обыкновенныхъ литературныхъ метафоръ; но любопытно, что нѣкоторые мистики могли переживать ихъ съ такою же живостью, какъ настоящія ощущенія. Одни достигали этого искусственнымъ путемъ, и ниже мы увидимъ систематическое примѣненіе подобнаго психологическаго эксперимента въ «духовныхъ упражненіяхъ» іезуитовъ. У другихъ чреазѣрная живость чувственныхъ ассоціацій основывалась на естественной игрѣ ихъ впечатлительнаго воображенія. Наприм., эльзасская монахиня Люція Шнабельбургъ ощущала во время молитвы (особенно когда она читала «*Отче нашъ*») такую сладость во рту, что обыкновенно говорила: «съ этою сладостью не сравнится ни медь, ни сахаръ, ни все, что

съ объектомъ его созерцаній, тѣмъ пламеннѣе его вѣра, тѣмъ глубже испытываемое имъ духовное наслажденіе. Въ минуты экстаза, когда они нерѣдко достигаютъ живости ощущеній, мистикъ забываетъ и окружающій міръ, и свою собственную личность. Онъ живетъ одною занимающею его умъ идеей, и эта идея, согрѣтая страстной любовью и облеченная въ яркія краски видѣнія, не только пробуждаетъ въ немъ чувство реальности, но и на самомъ дѣлѣ субъективно реализуется. Въ его душѣ происходитъ одно изъ тѣхъ чудесныхъ превращеній идеала въ дѣйствитель-

 есть самаго сладкаго въ мірѣ». И это ощущеніе такъ подкрѣпляло ее, что она могла продолжать начатую молитву по цѣлымъ часамъ. Канонизованный католическою церковью монахъ, св. Германъ-Юсифъ Штейнфельдскій, обонялъ при пѣніи псалма: «*Помилуй мя, Боже*» такое благоуханіе, что ему казалось, будто онъ попалъ въ рай. Всякій разъ, когда въ богородичные праздники при немъ произносилось имя Пресв. Дѣвы Маріи, онъ падалъ ницъ и вдыхалъ исходящій изъ земли чудный ароматъ, какъ бы слагавшійся изъ запаховъ всѣхъ цвѣтовъ. Нѣкоторые мистики утверждали, что могутъ различать на вкусъ освященные гости отъ неосвященныхъ; другіе приписывали себѣ способность отличать по запаху вѣрующихъ отъ невѣрующихъ, правовѣрныхъ отъ еретиковъ, добродѣтельныхъ отъ порочныхъ, и т. п. (См. Görres, *Die christliche Mystik*, Regensburg 1836—1842, Bd. II, SS. 86—94, 120, 178 ff.). Такія произвольныя ассоціаціи принадлежатъ, повидимому, къ той же своеобразной группѣ символическихъ представленій, въ которую входятъ явленія «цвѣтнаго слуха». Какъ извѣстно, на ряду съ лицами, представляющими звуковыя впечатлѣнія въ зрительныхъ формахъ, иногда встрѣчаются люди, способные переводить конкретныя воспріятія и отвлеченныя идеи на языкъ осязанія, обонянія и вкуса, притомъ не метафорически, а буквально: одни звуки кажутся имъ холодными, другіе горячими; хорошая музыка чувствуется какъ благоуханіе, а плохая имѣетъ дурной запахъ; цвѣтъ геліотропа напоминаетъ вкусъ сладкаго миндаля, а цифра 15 походитъ по вкусу на землянику, и проч. Стремленіе мистиковъ опредѣлять людей по запаху совершенно аналогично съ привычкою нѣкоторыхъ лицъ различать своихъ ближнихъ по цвѣту. Когда осязательныя, обонятельныя и вкусовыя представленія, ассоціированныя съ идеальнымъ объектомъ вѣры, имѣютъ отвлеченный характеръ и приближаются къ простымъ метафорамъ, они находятся на уровнѣ «мыслимыхъ фотизмовъ» Флурнуа; когда же они достигаютъ полной чувственной живости, ихъ можно сравнить съ тѣми фотизмами, которые этотъ авторъ называетъ «объективированными» и «локализованными» (Th. Flournoy, *Des phénomènes de synopsie*, Paris - Genève, 1893, p. 53 suiv.). Другими словами, этимъ представленіямъ свойственны тѣ же различія интенсивности, какія Гальтонъ констатировалъ въ области зрительнаго воображенія.

ность, когда, по выраженію поэта мистическихъ настроений, Ламартина,

...contraint pas l'amour, le Dieu de la nature
Y descend, visible à la foi.

(*Méditations poétiques*, XXVI).

Въ такія минуты у мистика исчезаютъ всѣ сомнѣнія, какія когда-нибудь его волновали; его чувства разрастаются въ могучія страсти; его желанія переходятъ въ стремленія, а стремленія воплощаются въ актахъ. И если, переживъ подобное состояніе, онъ проникается непреодолимой рѣшимостью пожертвовать всѣмъ для торжества своего идеала и становится изъ тихаго созерцателя фанатическимъ дѣятелемъ, то эта метаморфоза является лишь естественнымъ слѣдствіемъ силы овладѣвшихъ его сознаниемъ представленій. Фанатизмъ есть родное дитя мистицизма: энергія мистическихъ видѣній переходитъ въ немъ изъ статическаго состоянія въ динамическое.

Это могучее дѣйствіе образовъ и видѣній на вѣру и волю извѣстно всякому, кто знакомъ съ исторіей религіознаго мистицизма среднихъ вѣковъ. Сочиненія, біографіи и автобіографіи средневѣковыхъ визионеровъ съ поразительнымъ однообразіемъ описываютъ однѣ и тѣ же душевныя драмы, почти всегда начинающіяся и оканчивающіяся видѣніемъ. Въ храмѣ, въ тиши уединенія, на дорогѣ, даже среди шумныхъ оргій внезапное небесное видѣніе или голосъ свыше обращаютъ этихъ мучениковъ совѣсти на путь вѣры и призываютъ къ подвигамъ аскетизма или пропаганды. Нѣкоторымъ мистикамъ, какъ, наприм., Катеринѣ Сиенской или Іосифу Копертино, такія видѣнія являются еще въ раннемъ дѣтствѣ, и производимое ими впечатлѣніе остается на всю дальнѣйшую жизнь. Тѣ же видѣнія приходятъ имъ на помощь въ борьбѣ съ искушеніями и сомнѣніями. Эта нравственная борьба, нерѣдко осложненная жестокими физическими страданіями съ болѣе или менѣе ясно выраженными признаками истеріи, есть борьба идей, облакающихъ въ формы крайне

живыхъ представлений: муки сомнѣній и волненія страстей представляются мистику, какъ извѣстно, въ видѣ демоновъ и привидѣній, и его побѣда надъ ними является торжествомъ свѣтлыхъ образовъ надъ темными силами. Знаменитая испанская визионерка XVII вѣка, Марія Агредская, всю жизнь боролась съ этими призраками своего воображенія и находила спасеніе отъ своихъ душевныхъ терзаній только, въ созерцаніи небеснаго „свѣта“; наконецъ, ея моральная драма разрѣшилась въ колоссальномъ видѣннїи жизни Богоматери, которое она описала въ своей книгѣ „*Ciudad de Dios*“ (Градъ Божій). Если мистикъ сомнѣвается въ догматѣ св. Троицы, видѣніе укрѣпляетъ его колеблющуюся вѣру, символически разясняя отношеніе Божественныхъ Лицъ къ единой субстанціи: онъ видитъ св. Троицу въ формѣ изваянія, высѣченнаго изъ одной глыбы мрамора, или она является ему (какъ св. Терезѣ) въ видѣ необыкновенно прозрачнаго и чистаго алмаза, величиною больше чѣмъ мїръ. Если онъ чувствуетъ неувѣренность, предпринимая важный жизненный шагъ, или встрѣчается съ какимъ-нибудь практическимъ затрудненіемъ, его колебанія разрѣшаются тѣмъ же путемъ. Основатели монашескихъ орденовъ руководятся видѣніями не только въ существенныхъ вопросахъ но даже въ такихъ мелочахъ, какъ выборъ цвѣта орденской одежды. Норберту Премонстратенскому въ видѣннїи было „предуказано“ (praemonstratum) мѣсто его монастыря и сама Богоматерь принесла ему бѣлую одежду премонстратенскихъ братьевъ, со словами: „*Fili Norbertè, accipe candidam vestem*“. Орденъ Тринитаріевъ, о которомъ папа Иннокентій III говорилъ: „*Hic est ordo approbatus, non a sanctis fabricatus, sed a solo summo Deo*“, получилъ свои бѣлые плащи потому, что его учредитель, монахъ XII в. Іоаннъ де Мата, видѣлъ ангела въ бѣломъ одѣяніи съ краснымъ и синимъ крестомъ на груди. Подобными же мотивами опредѣляется нерѣдко и вступленіе въ орденъ. Когда Катерина Сиенская колебалась въ выборѣ желательной для нея монашеской общины, ей явились основатели

всѣхъ главныхъ орденовъ; но она удалила отъ себя тѣхъ изъ нихъ, которые налагали на манахинъ слишкомъ полное отрѣшеніе отъ міра. Тогда пришелъ св. Доминикъ и набросилъ ей на плечи плащъ доминиканской конгрегации кающихся сестеръ милосердія. Апокалиптическія видѣнія св. Гильдегарды, Матильды Магдебургской, Елизаветы Шенау или Страсбургскаго пророка XIV в. Рутьмана Мерсвина показываютъ, какъ нарастаетъ у мистика недовольство современнымъ ему состояніемъ церкви и общества, какъ созрѣваетъ его увѣренность въ приближеніи гнѣва Божія и крѣпнетъ рѣшимость придти на помощь христіанскому міру. Передъ его умственнымъ взоромъ проходятъ честолюбивые и жадные до земныхъ благъ папы, разоряющіе народъ короли и герцоги, утопающіе въ роскоши епископы и прелаты, лицемерные и распутные монахи, корыстолюбивые духовники, льстящіе страстямъ своихъ прихожанъ ради грѣшныхъ стяжаній, потерявшіе стыдь и преданные всевозможнымъ порокамъ міряне, и онъ видитъ тѣ наказанія, какія посылалъ Господь за грѣхи челоуѣчества, начиная съ потопа во времена Ноя и кончая ужасами недавно посѣтившей Европу моровой язвы. И если мистикъ, пораженный этими откровеніями, еще не рѣшается объявить о нихъ, небесный голосъ повелѣваетъ ему возвѣстить видѣнное, предостеречь людей передъ угрожающей имъ небесной карой и призвать ихъ къ покаянію, потому что никогда христіанство не находилось въ болѣе бѣдственномъ положеніи ¹⁾.

Безъ сомнѣнія, мистики не всегда относились къ подобнымъ видѣніямъ одинаково. Одни, напуганные нечистою силой, смотрѣли на ихъ происхожденіе подозрительно и старались избѣгать ихъ, чтобы случайно не сдѣлаться жерт-

¹⁾ Безчисленное множество такихъ фактовъ собрано въ четырехъ томахъ сочиненія Görres'a, *Die christliche Mystik*. и въ книгахъ Hamberger'a, *Stimmen aus dem Heiligthum der christlichen Mystik und Theosophie* (2 Thle., Stuttgart 1857), Greith'a, *Die deutsche Mystik im Prediger-Orden* (Freiburg im Breisgau, 1861) и Murisier. *Les maladies du sentiment religieux*.

вами дiавольскихъ козней; другіе (какъ, наприм., Бонавентура, Таулеръ и вообще люди съ теоретическимъ складомъ мышленія) считали ихъ низшею формою религіознаго познанія и полагали свой идеаль въ томъ, чтобы созерцать Божество „безъ умственныхъ глазъ“. Но имъ рѣдко удавалось освободить свой умъ изъ цѣпей воображенія, и даже въ томъ случаѣ, когда они были убѣждены, что достигли высшихъ ступеней отвлеченнаго умозрѣнія, ихъ мысль въ дѣйствительности часто продолжала течь по руслу чувственныхъ представленій и грезъ. Тѣ изъ мистиковъ, которые умѣли лучше наблюдать и анализировать свои душевныя состоянія, нисколько не обманывались на этотъ счетъ и открыто признавали образы и видѣнія необходимымъ моментомъ своей психологіи. И что всего любопытнѣе, они сами ставили ихъ дѣйствіе на вѣру въ прямую зависимость отъ ихъ живости. Это наблюденія, въ которыхъ сходятся между собой такіе различные люди, какъ наприм., св. Тереза и Игнатій Лойола.

„Есть авторы, — говоритъ св. Тереза, — которые настойчиво рекомендуютъ не воображать ничего тѣлеснаго и только созерцать Божество... Признаюсь, я не могу понять, что имѣютъ они въ виду, когда хотятъ, чтобы мы отвращали такимъ образомъ свои очи отъ всякихъ тѣлесныхъ предметовъ. Какъ будто мы ангелы!“ По ея мнѣнію, конкретныя представленія являются неизбѣжнымъ условіемъ всякаго религіознаго созерцанія, начиная съ обыкновенной молитвы и кончая экстазомъ. Чтобы молиться, нужно „размышлять о челоѣчествѣ Иисуса Христа“, представляя возможно живѣе Его образъ и стараясь постоянно чувствовать въ себѣ Его присутствіе; „безъ этого образа можетъ обойтись только тотъ, кто очень преуспѣлъ въ совершеніи молитвы“. Такой именно способъ молиться поддерживалъ ее въ долгіе годы борьбы съ мірскими влеченіями и физическими страданіями. „Все, что могла дѣлать я въ это время, это думать объ Иисусѣ Христѣ, какъ челоѣкъ; поэтому именно я испытывала такое удовольствіе, со-

зерца Его изображенія“. Когда она переживала тѣ періоды оскуднѣнія вѣры, которые мистики называютъ „душевною засухой“, она узнавала ихъ прежде всего по тому, что „не могла, несмотря на всѣ свои усилія, представить внутри себя человѣчество Иисуса Христа“. Чтобы достигнуть экстаза, нужно идти тѣмъ же путемъ. Для этого „слѣдуетъ, на первой ступени, удалиться въ уединеніе, избѣгать всего, что можетъ смущать умъ, и размышлять о страданіяхъ Иисуса Христа, т.-е. о *воплощенной формѣ Бога*“, предаваясь суровымъ аскетическимъ подвигамъ. Изъ этого подготовительнаго состоянія уже логически развиваются тѣ стадіи „восхищенія“, которыя такъ хорошо описаны св. Терезой въ ея автобіографіи и въ мистическомъ сочиненіи „*El castello interior*“ (Душевный замокъ). Размышленіе о Страстяхъ Христовыхъ сосредоточиваетъ весь умъ на представленіи Божественнаго Страдальца и наполняетъ душу однимъ святымъ желаніемъ соединиться съ Нимъ. „Воля вся превращается въ любовь“, подчиняя себѣ остальные душевныя силы. Она радостно стремится навстрѣчу небесному Жениху, и воспламененное ею воображеніе автоматически реализуетъ ея мечту. Образы, которые ранѣ вызывались усиліемъ мысли, теперь возникаютъ сами собою, принимая яркія формы видѣній. Охваченная ими душа „находится въ агоніи, полной невыразимыхъ наслажденій, испытывая, какъ она почти совершенно умираетъ для всего земнаго и съ восторгомъ предается наслажденію своимъ Богомъ... Она не знаетъ, что съ нею дѣлается; она не понимаетъ даже, говоритъ она или молчитъ, плачетъ или смѣется; это какой-то чудный бредъ, какое-то счастливое безуміе“. Постепенно сфера сознанія суживается и достигаетъ на нѣсколько минутъ полнаго моноидеизма: наступаетъ „какъ бы сонъ всѣхъ душевныхъ силъ“, выражающійся въ полуобморочномъ состояніи. Наконецъ, этотъ кризисъ разрѣшается могучимъ эмоціональнымъ порывомъ, который приходитъ внезапно и овладѣваетъ душою „съ такою силой, что была бы напрасной всякая попытка ему противиться“. Это „Богъ сходить

въ нѣдра души“; это та желанная минута; когда видѣніе Божества завершается полнымъ единеніемъ съ Нимъ. Очень интересно прослѣдить, какъ описываетъ св. Тереза различныя формы этихъ экстаическихъ видѣній и анализируетъ вызываемыя ими состоянія вѣры: это глубоко поучительная исповѣдь умной женщины, соединявшей фантазію и міросозерцаніе испанской монахини XVI вѣка съ объективными приѣмами наблюденія и холоднымъ самоанализомъ современнаго психолога. „Въ экстазѣ, — говоритъ она, — человѣкъ какъ бы переносится въ совсѣмъ иную область, чѣмъ та, въ которой мы находимся. Тамъ также сіяетъ свѣтъ, но совершенно иначе, чѣмъ нашъ, и если бы кто-нибудь всю жизнь старался произвольно вызвать его въ себѣ, ему не удалось бы представить ни этого свѣта, ни того, что въ немъ созерцается. Иногда въ этомъ свѣтѣ онъ заразъ видитъ и узнаетъ такую массу вещей, что даже путемъ многлѣтняго размышленія нельзя было бы постигнуть и тысячной доли ихъ“. Въ такія минуты ей являлись святые, Богоматерь и Христосъ; она видѣла престоль Божій, окруженный сонмами ангеловъ; она созерцала св. Троицу въ символическихъ образахъ; и ей открывалась великая тайна Божественной сущности, объемлющей собою все бытіе. Эти видѣнія имѣли различную ясность и производимое ими впечатлѣніе было не всегда одинаково. „Однажды мнѣ явилось челоуѣчество Господа такъ, какъ Его обыкновенно рисуютъ при воскресеніи. Его красота и величіе были невыразимы; они превосходили все, что называется прекраснымъ здѣсь, на землѣ или что можетъ когда-нибудь придумать воображеніе. Бѣлоснѣжный блескъ, которымъ Онъ сіялъ, не ослѣплялъ внутренняго взора, а скорѣе услаждалъ его. Исходившій отъ Него свѣтъ былъ такъ различенъ отъ нашего, что даже свѣтъ солнца казался нечистымъ въ сравненіи съ нимъ; онъ относился къ земному свѣту, какъ чистая, освѣщенная солнцемъ вода въ хрустальномъ сосудѣ къ грязной водѣ лужи, или какъ настоящій свѣтъ къ нарисованному. . По нѣкоторымъ признакамъ мнѣ казалось, какъ

будто это только образъ Господа; но по многимъ другимъ это былъ Онъ самъ. *Полагать первое меня заставляла нѣкоторая неясность въ Немъ*, хотя и тогда видѣніе превосходило нарисованныя картины болѣе, чѣмъ человекъ превосходитъ свой портретъ. Но въ другіе разы, особенно послѣ причащенія, Онъ являлся въ такомъ величіи и съ такою властію повелѣвалъ въ своемъ жилищѣ (т.-е. въ душѣ), что душа чувствовала себя какъ бы уничтоженной въ Немъ и не могла сомнѣваться въ Его присутствіи“. За исключеніемъ одного случая, описаннаго св. Терезой въ XXIX главѣ автобіографіи, ея видѣнія не были настоящими галлюцинаціями: это были очень живыя идеи, представляемыя въ яркихъ зрительныхъ образахъ, но не проэцировавшіяся во внѣ. „Внѣшнія чувства, — говоритъ она, — не могутъ ихъ постигнуть, ибо эти образы видимы только внутренно; и нельзя помѣшать воспріятію ихъ, закрывъ глаза, потому что какъ бы душа ни отвращала свое вниманіе, она бываетъ принуждена замѣчать и созерцать ихъ внутреннимъ окомъ“. Тѣмъ не менѣе живость этихъ „интеллектуальныхъ“ видѣній часто была настолько велика, что они поселяли въ ней непоколебимую увѣренность въ ихъ реальности и оставляли по себѣ неизгладимое впечатлѣніе. „Когда Богъ открываетъ что-нибудь посредствомъ полного и истиннаго видѣнія, то Онъ такъ глубоко запечатлѣваетъ себя въ душѣ, что когда она потомъ снова приходитъ въ себя, она уже никоимъ образомъ не можетъ питать сомнѣнія, что она была въ Богѣ, и Богъ былъ въ ней. И истина этого убѣжденія утверждается въ ней такъ крѣпко, что хотя бы Богъ потомъ цѣлые годы не повторилъ ниспосланной благодати, она все-таки никогда не могла бы забыть полученной“. Дѣйствіе видѣній было особенно сильно въ тѣхъ случаяхъ, когда они сопровождались словами, которыми „Богъ говоритъ съ душой въ ея сокровенныхъ глубинахъ“. Эти „locutiones divinae“ св. Терезы также не имѣли вполне галлюцинаторнаго характера и были, подобно „голосамъ“ Жанны д'Аркъ, только необыкновенно живымъ представленіемъ мыслей въ формѣ внутренней рѣчи. „Боже-

ственные словеса,—говорить святая,—произносятся очень явственно, но тѣлеснымъ ухомъ они неслышны. Впрочемъ, они понимаются гораздо яснѣе, чѣмъ если бы они были слышимы ухомъ. Невозможно не разумѣть ихъ, какъ бы мы ни противились. Когда мы не желаемъ чего-нибудь слышать въ этомъ мѣрѣ, то мы можемъ заткнуть себѣ уши, направить вниманіе въ другую сторону или по крайней мѣрѣ отказаться понимать то, что намъ говорятъ. Но отъ словъ Бога, обращенныхъ къ душѣ, нельзя укрыться, потому что мы должны внимать имъ вопреки себѣ самимъ“. Эти таинственные слова кратки, сжаты и необыкновенно многозначительны: одно слово заключаетъ въ себѣ столько, что его смыслъ нельзя было бы пересказать никакими земными рѣчами. И впечатлѣніе ихъ таково, что „если, наприм., они говорятъ: Не бойся! тотчасъ же пропадаетъ всякій страхъ и робость и исчезаютъ всѣ сомнѣнія въ истинѣ видѣнія; душа становится ясна и спокойна и никогда уже не забываетъ того, что съ нею произошло“. Дѣйствіе молитвенныхъ размышленій и созерцаній на вѣру св. Тереза сравнивала съ дѣйствіемъ насоса, посредствомъ котораго накачиваютъ воду для поливки сада; вліяніе экстаическихъ видѣній и „Божественныхъ словъ“ она уподобляла обильному дождю, которымъ самъ Богъ безъ нашихъ усилій орошаетъ нашу душевную ниву. Въ этомъ оригинальномъ сравненіи она необыкновенно удачно предоставила внутренній механизмъ мимической вѣры ¹⁾.

¹⁾ *Vie de sainte Thérèse, écrite par elle-même*, ch. V, IX, XI, XX, XXII, XXV, XXVII, XXVIII, XXXIX; *Le château de l'âme*, degrés IV, V, VI (Oeuvres très complètes, trad. en français et publ. par l'abbé Migne, 4 vol., Paris, 1840—1859). О видѣніяхъ и экставахъ св. Терезы см. Görres, *Die christliche Mystik*, II Bd., S. 368—372; Dr. Charbonnier-Debatty, *Maladies et facultés diverses des mystiques*, Bruxelles, 1875, p. 77—81; Рибо, *Бользни воли*, стр. 128 слѣд., и *Psychologie de l'attention*, Paris, 1889, p. 144 suiv.; Récéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris, 1897, p. 60—62; Granger, *The Soul of a Christian. A Study in the religious Experience*, London, 1900, p. 148. Картину экстаза у св. Терезы очень интересно сравнить съ клиническимъ описаніемъ этого состоянія, недавно сдѣланнымъ Пьеромъ Жаномъ въ его лекціи „*Une extatique*“, *Bulletin de l'Institut psychologique international*, 1901, № 5.

Тѣ же самыя состоянія пережила и описала другая внимательная наблюдательница своего внутренняго міра, Марія Агредская. Излагать ея самонаблюденія значило бы почти повторяться, и я отмѣчу только одну психологически интересную подробность. Въ видѣніяхъ этой визионерки своеобразно сплелись теоріи бл. Августина съ капризами ея собственнаго воображенія. Различаемыя бл. Августиномъ три стадіи созерцанія представлялись ей въ видѣ ступеней, по которымъ она восходитъ, подобно Данте, въ сферы все болѣе и болѣе яркаго свѣта, чтобы въ концѣ концовъ слиться съ его источникомъ, Богомъ. Этотъ божественный свѣтъ изливается сверху на созерцаемые ею предметы, и сообразно съ тѣмъ, какъ онъ ихъ освѣщаетъ, Марія Агредская локализируетъ ихъ въ различныхъ частяхъ своего внутренняго поля зрѣнія. Высота, на которой она ихъ видитъ, символизируетъ для нея ихъ достоинство и близость къ Боже-ству; сила озаряющаго ихъ свѣта выражаетъ ихъ *достоверность и реальность*. „Когда, — говоритъ она, — я наслаждаюсь созерцаніемъ Божественнаго свѣта въ верхней части духа, то я вижу Царицу небесную и святыхъ ангеловъ въ ихъ подлинномъ естествѣ и совершенствѣ. Иногда я ихъ вижу въ Господѣ, иногда же въ себѣ самихъ, съ тѣмъ различіемъ, что въ послѣднемъ случаѣ я должна спуститься на одну ступень ниже, вслѣдствіе различія объектовъ и ихъ способа дѣйствовать на духъ. Въ Господѣ я вижу ихъ какъ въ свободномъ зеркалѣ, въ которомъ Богъ показываетъ мнѣ, что и какъ Ему угодно, съ великою ясностью и высокимъ дѣйствіемъ... Ибо чѣмъ духовнѣе познаніе, выпавшее душѣ на долю, тѣмъ сильнѣе и свѣтъ, тѣмъ выше его дѣйствіе, тѣмъ больше и достоверность и истинная реальность, ощущаемая въ созерцаніи“ ¹⁾. Этотъ любопытный психологическій документъ показываетъ, какъ реализуются метафоры въ воображеніи мистика и какъ отражаются въ нихъ тѣ впечатлѣнія, которыя онъ получаетъ отъ различныхъ объ-

¹⁾ Görres, *Die christliche Mystik*, Bd. II, S. 275.

ектовъ вѣры. Центральная идея его сознанія, идея Божества, воплощается въ самомъ яркомъ образѣ, и мистикъ чувствуетъ, что именно съ силою этого образа связана его увѣренность въ дѣйствительности видѣннй, что именно она оказываетъ могучее влiянiе на его душу и даетъ жизнь, смыслъ и реальный колоритъ всѣмъ другимъ его представленiямъ.

Повидимому, трудно вообразить себѣ болѣе рѣзкой психологической контрастъ, чѣмъ тотъ, какой существуетъ между мечтательными силуэтами этихъ двухъ визионерокъ и энергической фигурой Игнатiя Лойолы. Между тѣмъ душевная исторiя и религиозный опытъ этихъ людей были во многомъ очень сходны. Знаменитый основатель иезуитскаго ордена также былъ мистикъ и въ свою очередь испыталъ видѣннй и экстазы, дѣйствовавшiе на его суровую душу съ необыкновенною силой. Предъ нимъ также отверзались небеса, и онъ видѣлъ Св. Троицу, Христа, Богоматерь, ангеловъ и святыхъ. Подобно своему антиподу, ненавистному „еретику“ Лютеру, онъ боролся съ демонами, и самъ Богъ указывалъ ему путь къ истинѣ и спасенiю. Эти видѣннй внушили ему ту фанатическую вѣру, которая стала идеаломъ всей его жизни, и онъ понималъ, какъ никто, удивительное свойство образовъ оживлять идеи и убѣждать сознанiе въ ихъ дѣйствительности. Но Лойола былъ мистикъ съ горячей головой и холоднымъ сердцемъ. Его не могла удовлетворить скромная роль наблюдателя и лѣтописца, съ молитвой записывающаго событiя своего внутренняго мiра въ назиданiе людямъ, какъ это дѣлала, наприм., св. Тереза. Понявъ влiянiе воображенiя на вѣру, онъ скоро разглядѣлъ, какимъ могущественнымъ орудiемъ можетъ быть эта сила въ умѣлыхъ рукахъ того, кто хочетъ управлять человѣческой совѣстью. И онъ воспользовался своими самонаблюденiями, чтобы построить на нихъ ту теорiю созерцанiя, которая стала практической школою каждаго иезуита. Принципы этой теорiи были несложны. Какъ и вся вообще система иезуитскаго воспитанiя, она не требовала отъ чело-

вѣка нравственнаго энтузіазма, и въ ней не могла бы найти себѣ пріюта та „любовь, благой источникъ свѣта“, въ которой св. Тереза и Марія Агредская, подобно праведникамъ Дантовскаго Рая, черпали свое вдохновеніе. Но все, что можно сдѣлать съ человѣческой душой посредствомъ автоматизма и систематической дрессировки воображенія, было предусмотрено въ ней съ замѣчательною психологическою проникательностью. Если образы, возникающіе сами собой въ минуты умиленія и экстаза, производятъ въ душѣ высокій подъемъ вѣры, то развѣ не сдѣлаютъ они того же, будучи вызваны искусственно? Если душевная нива, по сравненію св. Терезы, можетъ орошаться не только небеснымъ дождемъ, но и обыкновеннымъ насосомъ, то зачѣмъ дожидаться дождя, когда хорошій насосъ можетъ оказать тѣ же услуги? Дисциплинируйте воображеніе, заставьте его служить одной великой идеѣ, научите его созерцать эту идею такъ, какъ вы созерцаете объекты своихъ непосредственныхъ ощущеній, сдѣлайте его способнымъ облекать отвлеченную мысль въ самыя яркія краски конкретнаго дѣйствительности, въ самыя живые образы всѣхъ внѣшнихъ чувствъ, — и оно превратитъ ваше равнодушіе въ горячую вѣру, ваше безсиліе въ несокрушимую энергію. Какъ примѣнять на практикѣ эти принципы, Лойола показалъ въ своихъ *Exercitia spiritualia*. Эти знаменитыя „Духовныя упражненія“ представляютъ собою самое своеобразное руководство въ мірѣ, — руководство научиться вѣрѣ въ нѣсколько недѣль. Ихъ можно было бы сравнить съ тѣми распространенными учебниками, которые обучаютъ всякаго желающаго въ двѣтри недѣли искусству говорить на иностранномъ языкѣ, если бы только методъ Лойолы не былъ несравненно цѣлесообразнѣе и умнѣе. Чтобы воспитать въ себѣ вѣру по этому методу, нужно размышлять въ теченіе тридцати дней о своихъ грѣхахъ, о Богѣ, объ искупленіи человечества и о судьбахъ христіанства, сопровождая каждую мысль какою-нибудь конкретною картиною, способною оживить религіозныя помыслы подобно тому, какъ иллюстраціи ожи-

вляють текстъ разсказа. вмѣсто отвлеченной идеи грѣха размышляющій долженъ вызвать предъ собою зрѣлище ада, обозрѣть его своимъ внутреннимъ взоромъ „во всю длину, ширину, и глубину.“, видѣть юдоль плача, безконечное море огня и грѣшныя души, заключенныя въ горящія тѣла, какъ въ темницы. вмѣсто простой мысли о Богѣ онъ долженъ перенестись своимъ воображеніемъ на небо, созерцать Св. Троицу, окруженную сонмами ангеловъ и святыхъ, видѣть сіяніе Божества, разливающееся на всю вселенную. Размышляя о догматѣ искупленія, онъ долженъ вообразить себѣ совѣтъ Божественныхъ Лиць о планѣ спасенія чело- вѣчества, видѣть архангела Гавріила, благовѣствующаго Дѣвѣ Маріи о рожденіи отъ нея Спасителя міра, воспроиз- вести со всею возможною живостью образъ Іисуса Хри- ста и мысленно прослѣдить всю исторію Его земной жизни. Онъ долженъ видѣть Христа и въ Виелеемскихъ ясляхъ, и въ храмѣ, и въ пустынѣ, и на берегахъ Іордана, и въ Галилеѣ, и въ Іерусалимѣ, и на Ѡаворѣ, и на Голгоѣѣ; онъ долженъ присутствовать при Его страданіяхъ, быть у под- ножія Его креста; созерцать своими глазами Его воскре- сеніе. Наконецъ, думая о судьбахъ христіанской Церкви, онъ долженъ возстановить въ своемъ воображеніи всю исто- рическую обстановку, въ которой протекли предшество- вавшія событія ея жизни, воскресить образы святыхъ му- жей первыхъ вѣковъ христіанства, видѣть ихъ лица и одеж- ды, наблюдать смѣну дальнѣйшихъ челоуѣческихъ поколѣ- ній со всѣми подробностями ихъ быта, со всѣми ихъ мир- ными или воинственными занятіями. Но недостаточно толь- ко *видѣть* эти картины; нужно воспринимать ихъ *всѣми* *пятю* *чувствами* и переживать такъ, какъ переживаются реальные факты. Представляя грѣшныя души въ аду, нужно слышать ихъ крики, рыданія, вопли, проклятія, богохуль- ства; нужно обонять запахъ дыма и сѣры, смрадной нечи- стоты и гнили, ощущать вкусъ горькихъ слезъ и ѣдкихъ угрызений совѣсти, осязать пламя, пожирающее грѣшни- ковъ. Созерцая Св. Троицу, „нужно воспринимать внутрен-

нимъ слухомъ, что говорятъ Божественныя Лица, совѣща-
ясь между собою на небѣ объ искупленіи рода человѣ-
ческаго“. Видя Іисуса Христа, нужно явственно различать
Его голосъ, внимать Его рѣчамъ, разговаривать съ Нимъ,
касаться края Его одежды, цѣловать слѣды Его ногъ. „Ста-
райтесь въ Виѳлеемѣ, старайтесь даже на Голгоѣѣ примѣ-
нять пять чувствъ: стремитесь видѣть, слышать, вкушать,
осязать, обонять Страсти Христовы“. Съ такимъ же реал-
измомъ нужно представлять себѣ и всѣ другіе предметы
религіознаго созерцанія. Размышляя о минувшихъ и буду-
щихъ судьбахъ христіанскаго міра, нужно видѣть предъ
собою не пеструю панораму бездушныхъ образовъ и сценъ,
а длинный рядъ живыхъ людей, съ плотью и кровью, съ
дѣйствительными физическими и моральными свойствами, съ
правдивыми историческими отношеніями. И чѣмъ ярче,
чѣмъ конкретнѣе будутъ эти репрезентативныя воплоще-
нія религіозной идеи, тѣмъ сильнѣе и глубже окажется
ихъ дѣйствіе на сознаніе. Чтобы поддержать и усилить
это дѣйствіе, требуется непрестанное повтореніе упражне-
нія. Каждое упражненіе слѣдуетъ продолжать по крайней
мѣрѣ часъ, исполнять по нѣскольку разъ въ день и иногда
возобновлять среди ночи ¹⁾. Было бы, конечно, излишнимъ
оцѣнивать эту дрессировку воображенія съ точки зрѣнія
евангельскихъ началъ. Религія любви и свободы не ну-
ждается въ подобныхъ способахъ искусственнаго и на-
сильственнаго самовнушенія. Тѣ великія воспоминанія и
образы, которые служатъ психологическимъ проводникомъ
ея вліянія на умы, должны рождаться сами собою изъ есте-
ственнаго взаимодействія разума и воли и идти, подобно
великимъ мыслямъ, изъ сердца; ихъ истинный источникъ
заключается въ томъ нравственномъ энтузіазмѣ, который
христіанская религія всегда умѣла пробуждать въ человѣ-
ческихъ душахъ. Но какъ бы то ни было, справедливость
требуетъ признать, что система Лойолы достигала своихъ

¹⁾ Сравн. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux* p. 54 — 55; Camille Bos, *Psychologie de la croyance*, Paris, 1902, p. 42—43, 146.

цѣлей: она на самомъ дѣлѣ воспитывала горячую вѣру, полную энергии и непоколебимой преданности своимъ идеаламъ. Ожививъ религіозную мысль силой воображенія, она помогла Лойолѣ создать изъ членовъ Иисусова общества ту фанатическую рать, которая спасла католическую церковь въ эпоху реформаціонныхъ движеній и до сихъ поръ могущественно поддерживаеъ ее въ борьбѣ съ враждебною ей современной цивилизаціей. Не будучи образцомъ для подражанія, эта система навсегда останется самымъ интереснымъ и поучительнымъ психологическимъ экспериментомъ, показывающимъ, какъ много зависитъ вѣра въ идеи отъ живости ихъ представленія ¹⁾).

1) Я не занимаюсь здѣсь специальнымъ изслѣдованіемъ мистицизма и не имѣю намѣренія разсматривать его всесторонне: но мнѣ хотѣлось бы коснуться одного важнаго вопроса. Какъ извѣстно, психіатры считаютъ всѣхъ мистиковъ больными людьми; мистическія видѣнія они отождествляютъ съ патологическими галлюцинаціями, а экстазы признаютъ проявленіемъ истеріи. Такой огульный приговоръ кажется мнѣ совершенно несправедливымъ. Не въ обиду будь сказано, современные психіатры до такой степени расширили понятіе патологическаго, что почти утратили всякій критерій для опредѣленія нормальныхъ состояній. Что среди мистиковъ были больные и истеричные, это не подлежитъ сомнѣнію; но считать всѣхъ ихъ такими мы не имѣемъ права. Изъ трехъ визионеровъ, о которыхъ я сейчасъ говорилъ, Марія Агрэдская, повидимому, страдала истеріей. Была ли подвержена этой болѣзни св. Тереза, это мудреный вопросъ, на который больше основаній отвѣтить отрицательно, чѣмъ утвердительно. Когда-то Шьеръ Жанэ назвалъ эту святую «патронессой истеричныхъ»; въ настоящее время онъ отказывается отъ этого мнѣнія и признаетъ ея душевное состояніе, какъ и вообще состояніе экстатиковъ, тѣмъ-то среднимъ между истеріей въ собственномъ смыслѣ и тѣмъ психомомъ, который онъ описываетъ подъ именемъ „maladie du scrupule“ (*Bulletin de l'Institut psychologique*, 1901, № 5, p. 238). Позднѣе онъ, можетъ быть, откажется и отъ этого взгляда? Признать истеричнымъ или вообще душевноболльнымъ Игнатія Лойолу едва ли есть кака-я-нибудь возможность. „Голоса“ Жанны д'Аркъ и *δαίμονιαι* Сократа заставляютъ причислять ихъ обоихъ къ одной и той же категоріи мистиковъ; но развѣ существуютъ серьезныя основанія говорить о ихъ душевной болѣзни? Лютеръ, Спиноза и Гёте имѣли видѣнія, ничѣмъ не отличающіяся отъ мистическихъ; но о психическомъ разстройствѣ Лютера и Спинозы не можетъ быть рѣчи; а Гете, даже по мнѣнію Ломброзо, является совершеннѣйшимъ образцомъ здороваго, уравновѣшеннаго гения. Покойный Вл. Соловьевъ былъ типичный мистикъ и ему, повидимому, были не чужды видѣнія и экстазы (намекъ на это можно найти въ его статьѣ „Понятіе о Богѣ“, „Вопр. фил. и псих.“,

VI.

Если способъ представлять идеи глубоко вліяетъ на вѣру, то еще большее значеніе имѣетъ способъ ихъ *мыслить*. Безъ чувственныхъ символовъ и конкретныхъ образовъ идеи не обладаютъ репрезентативной живостью; но мы можемъ мыслить ихъ живо и слабо, ясно и смутно, и вотъ эта-то живость мысли является необходимымъ психологическимъ

кн. 38, стр. 394), но можно ли считать ненормальнымъ этотъ глубокой и свѣтлый умъ? Можно ли назвать больною эту идеально высокую душу? Отожествляя мистическія видѣнія съ патологическими галлюцинаціями, а экстазъ съ истеріей, психіатры не только примѣняютъ слишкомъ упрощенный методъ къ объясненію очень сложныхъ явленій, но и противорѣчатъ фактамъ. Видѣнія мистиковъ, какъ мы знаемъ, далеко не всегда имѣютъ характеръ галлюцинацій, а галлюцинаціи, какъ извѣстно, не всегда могутъ считаться патологическими явленіями. Сходство экстаза съ истерическими припадками довольно отдаленное и чисто внѣшнее. Какъ показываютъ наблюденія Пьера Жанэ, неподвижность экстастика никогда не бываетъ полной и не походитъ на каталепсію: экстатикъ можетъ владѣть собой; его нечувствительность ничѣмъ существенно не отличается отъ обыкновеннаго состоянія челоуѣка, вниманіе котораго всецѣло поглощено какимъ-нибудь предметомъ, и очень мало напоминаетъ истерическую анестезію; наконецъ, амнезія, такъ характерной для истеричныхъ, у экстатиковъ совсѣмъ не бываетъ. Скажутъ, что мистическія состоянія во всякомъ случаѣ совершенно уклоняются отъ обычнаго порядка душевной жизни? Но вѣдь далеко не все, уклоняющееся отъ обычнаго душевнаго порядка, можно назвать ненормальнымъ и патологическимъ. Геній также уклоняется отъ обычнаго типа душевной жизни, и если психіатры сравниваютъ геніальность съ помѣшательствомъ, то они могли бы найти еще больше аналогій между мистицизмомъ и геніальностью. Въ самомъ дѣлѣ, существенными свойствами мистиковъ являются живое воображеніе и напряженное вниманіе: мистическія видѣнія—это идеи, достигающія живости образовъ; мистическій экстазъ—это состояніе сосредоточеннаго вниманія, иногда доходящее до полнаго моноидеизма. Но богатое воображеніе и необыкновенная сила вниманія суть также свойства генія. Если наука имѣетъ геніевъ, разгадывающихъ тайны природы, то и религія имѣетъ своихъ геніевъ, проникающихъ въ тайны сверхчувственнаго міра. Великіе мистики—это геніи религіи. Впрочемъ, едва ли нужно считать мистицизмъ явленіемъ, слишкомъ рѣзко уклоняющимся отъ обычнаго склада психической жизни: въ той или другой степени онъ является неизбѣжнымъ элементомъ всякаго нормальнаго ума. Всѣ люди бываютъ по временамъ способны „видѣть невидимое“; каждый челоуѣкъ, охваченный энтузіазмомъ, поглощенный идеей, увлеченный идеаломъ, переживаетъ состоянія, напоминающія мистическій экстазъ. Мистицизмъ, какъ и поэзія, заложенъ въ самомъ существѣ челоуѣческой природы.

шеніе вводитъ въ этотъ опустошенный умъ какую-нибудь идею, эта идея приковываетъ къ себѣ все вниманіе гипнотика, пріобрѣтаетъ живость галлюцинаціи и принимается за дѣйствительность. Отсюда становится понятнымъ, почему дѣти иногда бываютъ такъ же воспріимчивы къ внушенію, какъ и гипнотизированные. Любопытные опыты Бинэ показываютъ, что впечатлительный ребенокъ можетъ осуществлять внушенную ему идею даже тогда, когда ея нелѣпость въ буквальномъ смыслѣ очевидна: копируя, наприм., линію въ 6 сантиметровъ длиною, онъ можетъ подъ влияніемъ внушенія начертить вмѣсто нея линію въ 30 сантиметровъ, не подозрѣвая своей ошибки. Внушенная мысль до такой степени овладѣваетъ его вниманіемъ, что онъ плохо замѣчаетъ лежащую передъ его глазами модель ¹⁾).

Юность, эта пора самыхъ пламенныхъ и самыхъ измѣнчивыхъ вѣрованій, мыслить и вѣрить подобнымъ же образомъ. Бѣдность ассоціацій и эластичность умственныхъ синтезовъ легко впускаютъ въ молодую душу новыя идеи, и эти идеи, не встрѣчая никакихъ противорѣчій, утверждаются въ ней съ необыкновенною живостью. Все, что способно взволновать чувство, поразить воображеніе и увлечь мысль, дѣйствуетъ на юные умы съ силою гипнотическаго внушенія и принимается съ „первобытною довѣрчивостью“. Вѣра въ авторитетъ никогда не бываетъ такъ сильна, какъ въ молодые годы; а что она такое, какъ не форма этой естественной, „первобытной“ довѣрчивости? Идея, подкрѣпленная обаяніемъ авторитетнаго имени, невольно подчиняетъ себѣ сознание юноши и получаетъ въ немъ особенную яркость. Она не сталкивается здѣсь съ враждебными ассоціаціями и не пробуждаетъ потребности въ критической провѣркѣ: она сама въ себѣ заключаетъ гарантію своей дѣйствительности. Одинъ изъ новѣйшихъ американскихъ психологовъ, Эдвинъ Старбекъ, недавно предпринявшій статистическое изслѣдованіе религіозныхъ обращеній, при-

¹⁾ Binet, *La suggestibilité*, Paris, 1900, p. 115, 118

шель къ выводу, что обращеніе есть преимущественно юношескій феноменъ. Оно наблюдается почти исключительно въ періодъ между 10 и 25 годами и бываетъ всего чаще въ 16 лѣтъ. Послѣ 20 лѣтъ случаи обращенія становятся рѣдки, а послѣ 30 лѣтъ встрѣчаются лишь въ видѣ исключенія. „Можно сказать, что если обращеніе не произошло ранѣе 20 лѣтъ, мало шансовъ, чтобы оно когда-нибудь осуществилось“¹⁾. Это значитъ, что отвердѣвшая душа взрослога человѣка дѣлается уже мало доступною вліянію новыхъ идей и не можетъ воспринимать ихъ съ такою живостью, чтобы измѣнить старыя убѣжденія. Если въ годы юности новыя идеи легко проникаютъ въ сознаніе, то онѣ такъ же легко и покидаютъ его. Каждая группа психическихъ элементовъ можетъ стать здѣсь зародышемъ будущихъ вѣрованій, но ни одна изъ нихъ еще не сложилась съ достаточною прочностью, чтобы получить исключительное господство. Разнообразныя интеллектуальныя и эмоціональныя вліянія создаютъ въ молодой душѣ постоянный приливъ и отливъ новыхъ мыслей и чувствъ, настроеній и грезъ, упованій и сомнѣній. Такъ называемый юношескій скептицизмъ есть только симптомъ этого умственного броженія. Онъ основывается не столько на борьбѣ идей, сколько на смѣнѣ впечатлѣній; въ немъ больше увлеченій, чѣмъ разочарованій. Сомнѣнія молодости не кладбище старыхъ вѣрованій, а колыбель новыхъ идеаловъ.

То, что свойственно дѣтству и юности человѣка, повторяется въ дѣтствѣ и юности человѣчества. Живость представленій, основанная на скудости и неустойчивости враждебныхъ имъ психическихъ синтезовъ,—вотъ причина легковѣрія и опора міросозерцанія дикарей и вообще людей, стоящихъ на низкой культурной ступени. Умъ некультурнаго человѣка напоминаетъ дѣвственную почву, еще нетронутую плугомъ: на этой почвѣ нѣтъ разработанныхъ

1) Starbuck, *The Psychology of Religion. An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*. With a Preface by William James. London, 1899, p. 28 ff.

участковъ, годныхъ для посѣва цѣнныхъ злаковъ; но каждое случайно занесенное вѣтромъ зерно неприхотливаго полевого растенія можетъ найти въ ней питательные соки и укорениться съ необыкновенною силой. Путешественники изумляются той массѣ суевѣрій, которыми опутана жизнь дикаря; имъ кажется иногда совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ самые нелѣпые вымыслы необузданной фантазій могутъ стать предметами серьезнаго убѣжденія. Между тѣмъ для дикаря вѣра въ эти вымыслы является психологически неизбѣжной. Борьба за существованіе на каждомъ шагу ставитъ ему рядъ практическихъ проблемъ; съ которыми связано его счастье и горе; окружающая природа полна загадокъ и тайнъ, которыя невольно будятъ его теоретическую мысль. Гдѣ найти ему разрѣшеніе этихъ проблемъ и загадокъ? Его реальный опытъ слишкомъ бѣденъ, чтобы удовлетворить эту назойливую потребность объясненія, и онъ ищетъ отвѣта на волнующіе его вопросы въ мірѣ своей фантазій, въ гипотезахъ, подсказанныхъ ближайшими ассоціаціями и наиболѣе понятными аналогіями. Отношенія вещей, отъ которыхъ зависятъ его радости и страданія, онъ объясняетъ по образцу человѣческихъ отношеній; загадочную природу онъ населяетъ существами, которыя во всемъ ему подобны. Каждая изъ этихъ гипотезъ встрѣтила бы противорѣчіе и протестъ въ умѣ цивилизованнаго человѣка; но въ сознаніи дикаря еще нѣтъ ничего, что могло бы положить предѣлъ ихъ неограниченному господству, и онъ мыслить ихъ съ живостью дѣйствительности. Такъ создается циклъ его вѣрованій, наивныхъ, но сильныхъ, — сильныхъ его собственной слабостью. „Дикарямъ, — говоритъ Стаутъ, — приходится слѣдовать извѣстнымъ линіямъ умственной дѣятельности, потому что никакихъ другихъ у нихъ нѣтъ. (Вѣра есть то, чѣмъ мы живемъ; и разъ дикарь долженъ жить, какъ онъ можетъ, онъ долженъ вѣрить, какъ можетъ. Онъ принужденъ странствовать по пустынѣ, лишенной дорогъ; поэтому нисколько не удивительно, что малѣйшихъ намековъ на слѣдъ будетъ до-

статочно, чтобы опредѣлить его путь. И если этотъ путь настолько проторенъ, что сталь избитою колеей, нѣтъ ничего удивительнаго, что дикарь будетъ упорно его держаться“ 1). Позднѣе человѣчество покинетъ эти узкія колеи и выйдетъ на болѣе широкую дорогу; но даже оставаясь за предѣлами проѣзжей дороги, старыя колеи не скоро заростутъ, и ихъ слѣды будутъ долго замѣтны. Первобытныя суевѣрія и предразсудки станутъ какъ бы по инерціи вторгаться въ человѣческую жизнь на самыхъ высшихъ ступеняхъ культуры, и новыя умственныя теченія окажутся безсильными ихъ изгладить. Это впечатлѣнія дѣтства человѣчества, и съ ними произойдетъ то же, что происходитъ у каждаго отдѣльнаго человѣка съ впечатлѣніями дѣтства: ихъ первоначальная живость создаетъ ихъ позднѣйшую живучесть.

Иныя условія вѣры видимъ мы тамъ, гдѣ душа человѣка вполне сложилась, гдѣ его внутренній міръ вышелъ изъ хаотическаго состоянія и облекся въ твердыя формы. Вступая въ такую организованную душу, идея на каждомъ шагу сталкивается съ элементами прежняго опыта, и ея судьба зависитъ отъ того, въ какія отношенія становятся къ ней эти элементы. Если она сумѣетъ прочно войти въ какую-нибудь опредѣленно сложившуюся группу представленій, она привлечетъ къ себѣ живое вниманіе, получитъ ясность и силу и станетъ достояніемъ вѣры; если же она останется изолированной, другіе болѣе живые элементы всегда заслоняютъ ее въ сознаніи и она пройдетъ безслѣдно для мысли. Взаимодѣйствіе психическихъ элементовъ нерѣдко сравнивается съ взаимодѣйствіемъ элементовъ человѣческаго общества. Люди внѣ связи другъ съ другомъ безсильны и незамѣтны. Отдѣльный человѣкъ теряется въ толпѣ; его одинокая дѣятельность слаба и не оказываетъ никакого чувствительнаго вліянія на окружающій міръ. Только тогда, когда нѣсколько человѣкъ соединяются въ тѣсную группу

1) Stout, *Analytic Psychology*, vol. II, p. 259.

для одной общей цѣли, они становятся замѣтною общественною величиною. Если всѣ члены этой группы дѣйствуют дружно и одушевлены одинаковыми стремленіями, если ихъ усилія не ослабляются никакими раздорами и индивидуальными противорѣчіями, если, наконецъ, ихъ дѣятельность затрагиваетъ важнѣйшіе общественные интересы, то они не только выдѣляются изъ окружающей среды, но постепенно подчиняютъ ее себѣ, становятся во главѣ своего общества и дѣлаются руководителями его жизни. Если при этомъ окружающая среда ничтожна, если общество лишено всякой солидарности и разбито на мелкія обособленныя единицы, тогда власть такой группы людей можетъ сдѣлаться неограниченною и даже тираннической: захвативъ въ свои руки всѣ нити общественныхъ отношеній, она можетъ подавить въ обществѣ всякую жизнь и движеніе. Напротивъ, если эта группа дѣлается жертвой внутреннихъ распрей или сталкивается съ другими, болѣе могущественными человѣческими ассоціаціями, она распадается и уступаетъ мѣсто своимъ противникамъ. Тѣ изъ ея членовъ, которые сумѣли приспособиться къ измѣнившимся обстоятельствамъ, вступаютъ въ новыя соціальныя организаціи; другіе поневолѣ утрачиваютъ всякое вліяніе и незамѣтно сходятъ съ общественной сцены. Подобную же участь переживаютъ идеи и вѣрованія въ развитомъ человѣческомъ умѣ. Одинокая идея бываетъ здѣсь такъ же слаба и незамѣтна, какъ и одинокій человѣкъ. Подавленная болѣе сложными и привычными психическими синтезами, она не пробуждаетъ интереса, не воспринимается съ достаточною живостью и не имѣетъ реального значенія для сознанія; отдѣленная отъ главнаго русла душевной жизни, она не вліяетъ на ея теченіе и безслѣдно смывается ея потокомъ. Лишь тогда, когда эта идея вступаетъ въ связь съ группой другихъ однородныхъ съ нею элементовъ, она начинаетъ играть замѣтную роль въ умственной жизни. Сливаясь съ этими элементами въ одно могущественное цѣлое, она овладѣваетъ вниманіемъ, получаетъ живость и яркость и превращается изъ отвлеченной

мысли въ болѣе или менѣе твердое вѣрованіе. Утвердившись въ сознаніи, идея можетъ въ свою очередь стать центромъ новой группы психическихъ элементовъ. Вокругъ нея можетъ скристаллизоваться извѣстная совокупность подчиненныхъ ей вѣрованій, которыя будутъ тѣмъ живѣе и прочнѣе, чѣмъ крѣпче ихъ связь другъ съ другомъ и съ основною идеей и чѣмъ благоприятнѣе для нихъ условія психической среды. Тамъ, гдѣ прочность и живость этихъ вѣрованій зависитъ прежде всего отъ ихъ внутренней связи и солидарности, они способны сдѣлаться зародышами болѣе широкаго умственного синтеза, который объединитъ содержаніе душевной жизни и дастъ ей идеальный смыслъ. Напротивъ, тамъ, гдѣ ихъ сила и вліяніе поддерживаются главнымъ образомъ ничтожествомъ окружающей психической среды, они неизбежно замкнутъ сознаніе въ кругъ узкихъ интересовъ, тираннически подавятъ всякое стремленіе къ высшему идеалу и водворятъ умственный застой. Сложившись тѣмъ или другимъ путемъ, такая группа идей и вѣрованій можетъ мирно существовать въ теченіе всей жизни человѣка, не смущаемая никакими душевными переворотами. Но она можетъ также столкнуться съ другою вліятельною группой, которая по законамъ психическаго развитія или по капризу случайныхъ обстоятельствъ возникаетъ рядомъ съ нею и вторгается въ ея существованіе. Если она выдержитъ натискъ этихъ враждебныхъ ей силъ, она пріобрѣтетъ новую мощь, и прежняя вѣра будетъ еще болѣе прочной. Если же она будетъ побѣждена въ этой борьбѣ, она диссоциируется и замѣнится новымъ психическимъ синтезомъ. Въ этомъ случаѣ старая вѣра погибаетъ и на мѣсто нея рождается новая.

Разсматривая выше психологическія условія вѣры въ ощущенія и образы, я показалъ, въ какой зависимости стоитъ ихъ живость и реальность отъ тѣхъ ассоціацій и апперцептивныхъ синтезовъ, которые уясняютъ намъ ихъ отношенія и смыслъ. Господствующая въ сознаніи система представленій налагаетъ свой отпечатокъ на каждое новое впе-

чатлѣніе внѣшняго міра, на каждую репродукцію памяти. Она можетъ оживить и снабдить чертами дѣйствительности любое ощущение и воспоминаніе, связанное съ нею узами родства, и дѣлаетъ слабыми, смутными и призрачными всѣ впечатлѣнія и образы, не встрѣчающіе въ ней никакого внутренняго отголоска. Если такая система поглощаетъ вниманіе съ силою навязчивыхъ идей, она исключаетъ возможность всякихъ другихъ психическихъ синтезовъ, разрушаетъ воспріятія и парализуетъ нормальную дѣятельность памяти и воображенія. Впечатлѣнія и образы, протекающіе за ея предѣлами, или проходятъ для сознанія совсѣмъ незамѣтно, или настолько теряютъ свою ясность и живость, что не пробуждаютъ чувства реальности. Такъ возникаютъ тѣ формы анестезіи, амнезіи и маніи сомнѣнія, которыя были описаны мною ранѣе. Въ мірѣ идей въ сущности повторяются тѣ же самыя психологическія отношенія: здѣсь видимъ мы такое же могущественное вліяніе апперцептивныхъ синтезовъ на мысль, подобное же взаимодѣйствіе родственныхъ и враждебныхъ явленій, подобные же виды умственныхъ иллюзій и aberrаций. Наиболее сильная и прочно организованная группа идей и вѣрованій легко вбираетъ въ себя всѣ сродные ей элементы, выдвигаетъ ихъ на передній планъ и даетъ имъ колоритъ дѣйствительности; все остальное она стремится устранивъ со сцены сознанія и лишитъ реальнаго значенія. Вотъ почему мы съ такою готовностью усвоаемъ взгляды, которые гармонируютъ съ нашими убѣжденіями, и такъ неохотно соглашаемся съ тѣми, которые имъ противорѣчатъ. Мнѣніе, способное войти въ систему нашихъ собственныхъ идей, сразу становится для насъ яснымъ, привлекаетъ къ себѣ живое вниманіе и сопровождается невольнымъ чувствомъ реальности; взглядъ, враждебный этимъ идеямъ, долженъ сначала преодолѣть всю силу нашихъ умственныхъ привычекъ, чтобы пробиться въ сферу яснаго сознанія и попасть отсюда въ тайники нашей вѣры. Если мы хотимъ внушить свои убѣжденія другимъ, мы выдвигаемъ въ ихъ

защиту всѣ аргументы, какіе находятся въ нашемъ распоряженіи; но мы обыкновенно забываемъ, что наши доводы, какъ бы они ни были сильны, часто бываютъ убѣдительно и полезны только для насъ самихъ. Въ нашемъ сознаниіи они являются новымъ элементомъ, подкрѣпляющимъ и оживляющимъ систему нашихъ идей; въ сознаниіи другого они встрѣчаются съ противоположною имъ системой вѣрованій и разбиваются объ ихъ несокрушимую броню. Чужія мысли всегда бываютъ отдѣлены отъ насъ стѣною нашихъ собственныхъ мыслей, и если въ нашей душѣ нѣтъ никакихъ сродныхъ имъ созвучій, мы не только не чувствуемъ довѣрія къ нимъ, но иногда оказываемся даже неспособными понять ихъ. „Всякій, кто пробоваль, хотя бы немножко, спорить о какомъ-нибудь предметѣ, — говоритъ Поланъ, — могъ замѣтить, что очень часто его доводы бываютъ не поняты и тѣ отвѣты, которые противоплагаются его умозаключеніямъ, не имѣютъ логической связи съ тѣмъ, что онъ говорилъ. Да и оба собесѣдника часто могли бы сдѣлать, каждый на свой счетъ, то же самое замѣчаніе. Благодаря ассоціациямъ идей, благодаря различной психо-физической организаціи, противникъ не уловилъ приводимыхъ ему основаній. Среда была неблагоприятна для новыхъ идей, которыя въ нее вводились, и онѣ не могли утвердиться въ ней. Къ тому же, можетъ быть, борьба была такъ коротка и столь мало оживленна, что не вызвала въ мозгу достаточной смуты, чтобы пробудить искреннее чувство. Иногда это происходитъ даже и въ томъ случаѣ, когда человѣкъ изучилъ вопросъ и сознательно изслѣдовалъ аргументы; слова собесѣдника или книги не вызываютъ тѣхъ идей, которыя должны вызываться ими, или вызываютъ ихъ очень слабо, и онѣ скоро бываютъ заглушены. Притча о зернѣ, падающемъ на каменистую дорогу, примѣняется здѣсь удивительно“ ¹⁾. Если умственный кругозоръ человѣка ограничивается очень узкимъ кругомъ понятій, то его несложныя вѣрованія могутъ получить характеръ

1) Paulhan, *L'activité mentale et les éléments de l'esprit*, p. 131—132.

навязчивыхъ идей и сдѣлать его совершенно нечувствительнымъ ко всякимъ другимъ умственнымъ впечатлѣніямъ. Есть головы, въ которыя истина точно такъ же не можетъ войти, какъ канатъ не можетъ пройти сквозь игольные уши. Маленькая, бѣдная, узкая, но необыкновенно устойчивая и живая группа представленій служить для нихъ мѣриломъ всѣхъ вещей и не допускаетъ никакихъ другихъ синтезовъ за ея предѣлами. Такіе люди страдаютъ своего рода умственной анестезіей. Убѣждать или разубѣждать ихъ было бы напраснымъ трудомъ, потому что они не понимаютъ доказательствъ и не считаются съ ними. Идеи, противорѣчащія ихъ умственнымъ привычкамъ, скользятъ по поверхности ихъ душевнаго міра, не задѣвая вниманія и не тревожа мысли. Для подобныхъ людей было бы легче не повѣрить собственнымъ глазамъ, чѣмъ усомниться въ непреложности тѣхъ немногихъ, но ясныхъ вѣрованій, съ которыми сжилось ихъ сознаніе и которыми опредѣляются всѣ ихъ чувства и дѣйствія. Но бываютъ другія психологическія положенія. Въ сознаніи человѣка встрѣчаются нѣсколько враждебныхъ группъ идей, одинаково сильныхъ или одинаково слабыхъ. Ни одна изъ этихъ группъ не можетъ настолько овладѣть умомъ, чтобы достигнуть въ немъ наибольшей живости и занять преобладающее положеніе среди своихъ соперницъ. Парализуя взаимно другъ друга, онѣ не внушаютъ чувства реальности и не превращаются въ вѣрованія. Въ этихъ случаяхъ мы видимъ ту „манію сомнѣнія“ здоровыхъ людей, которая называется скептицизмомъ. У дюжинныхъ людей этотъ родъ умственной парѣстезіи является слѣдствіемъ слабости психическихъ синтезовъ: мысль не въ состояніи дать ни одной группѣ представленій достаточно связности, устойчивости и живости, чтобы она могла уцѣлѣть въ борьбѣ съ враждебными элементами и сдѣлаться предметомъ искренней вѣры. У выдающихся умовъ скептицизмъ имѣетъ противоположныя причины: у нихъ умственные синтезы могутъ быть живы и сильны, но именно ихъ одинаковая сила и не позволяетъ мысли остановиться на какомъ-ни-

будь одномъ изъ нихъ. Умственная жизнь такихъ скептиковъ слагается изъ двухъ могущественныхъ теченій, — творческаго и разрушительнаго, синтетическаго и аналитическаго. Каждая группа идей можетъ организоваться въ ихъ сознаниі и получить правдоподобныя формы; но при первомъ же прикосновеніи анализа она начинаетъ разваливаться и сходитъ со сцены, уступая свое мѣсто другой. Скептики крупнаго калибра въ сущности убѣжденные люди. Они ищутъ вѣры, минутами находятъ ее, но, неудовлетворенные, скоро пускаются на новые поиски. И когда эти поиски оказываются тщетными, ихъ сомнѣнія объединяются однимъ продуманнымъ и выстраданнымъ убѣжденіемъ, — безотраднымъ убѣжденіемъ въ той истинѣ, что нѣтъ абсолютной истины. Если, несмотря на это убѣжденіе, ихъ продолжаетъ томить жажда идеала, они терзаются, мучатся и иногда погибаютъ отъ своей безысходной тоски; если же они примиряются съ своимъ трагическимъ выводомъ и успокаиваются на фикціи, что мысль можетъ обойтись и безъ положительныхъ вѣрованій, они смотрятъ на міръ, подобно Ренану, съ добродушно-насмѣшливой улыбкой и ищутъ въ идеяхъ только эстетической цѣнности.

Итакъ, въ организованныхъ и сложныхъ умахъ вѣра въ идеи опредѣляется нѣсколькими иными условіями, чѣмъ въ неразвитой, несложившейся душѣ. Ея непосредственною причиною и здѣсь служитъ живое воспріятіе идей; но живость этого воспріятія обуславливается уже не столько слабостью враждебныхъ идеямъ ассоціацій, сколько силою родственныхъ имъ психическихъ синтезовъ. Соединяясь въ прочную и устойчивую систему, идеи овладѣваютъ вниманіемъ, мыслятся живо и ясно и благодаря этому простому факту пробуждаютъ чувство реальности; диссоціируясь вслѣдствіе внутренней слабости или распадаясь послѣ столкновенія съ другою вліятельною группой психическихъ элементовъ, онѣ сходятъ со сцены сознанія, становятся слабыми и смутными и вмѣстѣ съ тѣмъ перестаютъ быть предметами вѣры. Психологическій механизмъ, управляющій

здѣсь вѣрой, можно было бы выразить въ двухъ словахъ: *вѣра есть функція живости идей, а живость идей есть функція ихъ синтеза.*

Но, на чемъ основываются въ свою очередь эти синтезы идей? Что спаиваетъ между собою ихъ элементы и поддерживаетъ ихъ устойчивость? Вотъ дальнѣйшій вопросъ, который возникаетъ теперь передъ нами. Въ основѣ каждаго синтеза идей и вѣрованій лежитъ какая-нибудь логическая или психологическая связь. Такой синтезъ держится отчасти на извѣстныхъ раціональныхъ основаніяхъ, а еще болѣе на связанныхъ съ нимъ чувствахъ, потребностяхъ и интересахъ. Возникая первоначально изъ тѣхъ же вѣрованій или проникая въ ихъ среду изъ совершенно чуждыхъ имъ сферъ, эти чувства, потребности и интересы становятся ихъ могущественными союзниками и служатъ для нихъ, цементомъ даже въ томъ случаѣ, когда ихъ логическая связь начинаетъ распадаться. Смотри по своему умственному и нравственному складу, люди ищутъ въ мірѣ идей удовлетворенія теоретическихъ запросовъ, моральныхъ потребностей и практическихъ интересовъ. Отсюда ихъ умственные синтезы вѣрованія могутъ имѣть подъ собою какое-нибудь изъ трехъ основаній: *теоретическую истинность, моральную необходимость или практическую полезность.*

Повинуясь своимъ теоретическимъ запросамъ, человѣкъ стремится выработать или усвоить себѣ такую систему идей, которая сводила бы къ единству его наблюденія и могла бы дать ему связанное представленіе о вещахъ. Если эта система удовлетворяетъ его умственнымъ потребностямъ, если она объединяетъ факты его опыта и разрѣшаетъ волнующія его проблемы, она пробуждаетъ въ немъ чувство истины, которое обезпечиваетъ ей живость въ сознаніи и такимъ образомъ само собой претворяется въ чувство реальности. Вѣра въ дѣйствительность такой системы идей является лишь выраженіемъ сознанія ея теоретической непреложности. Теоретическія убѣжденія рѣдко бываютъ вполне послѣдовательны и еще рѣже оригинальны. Громадное боль-

шинство людей беретъ ихъ напрокатъ, кое-какъ приспособляя заимствованныя идеи къ своимъ несложнымъ умственнымъ запросамъ. Лишь весьма немногіе выдающіеся умы могутъ возвыситься до истинной оригинальности и создать идейныя синтезы, способныя удовлетворять запросамъ другихъ. Чѣмъ шире и послѣдовательнѣе такіе синтезы, тѣмъ больше ихъ объективная и субъективная цѣнность. Связывая однимъ принципомъ сложную совокупность вещей и отношеній, они превращаются въ философскія и научныя міросозерцанія; открывая мысли. новые пути къ идеалу истины, они внушаютъ непоколебимыя убѣжденія. Но ни широта, ни послѣдовательность этихъ синтезовъ не могутъ гарантировать ихъ отъ крупныхъ ошибокъ и заблужденій. Идеалъ истины остается недостижимымъ для человѣчества, а свойства человѣческаго ума таковы, что разъ онъ сплелъ сътъ понятій, охватывающихъ дѣйствительность, онъ часто самъ же первый въ ней запутывается. Ослѣпленный блескомъ и силой своего синтеза, мыслитель иногда перестаетъ замѣчать, что дѣйствительность безконечно разнообразна и далеко не входитъ въ придуманныя имъ рамки. Его идеи безусловно истинны; слѣдовательно, факты должны покорно подтверждать ихъ,—такъва его логика. И побуждаемый требованіями этой логики, онъ иногда сознательно или безсознательно искажаетъ факты, насильственно втискивая ихъ въ свою систему. Въ этомъ отношеніи выдающіеся умы бываютъ способны доходить до такихъ крайностей и абсурдовъ, какихъ никогда не знаютъ здравомыслящіе дюжинные люди. Лучшимъ доказательствомъ этого можетъ служить одинъ изъ величайшихъ систематизаторовъ идей, Огюсть Контъ. Одновременно философъ, соціологъ и моралистъ, Контъ стремился объединить познаніе и дѣйствіе, индивидуума и общество, человѣка и природу. Но такъ какъ это объединеніе оказалось не вполне возможнымъ, то онъ возмѣщала его искусственными построеніями. Теоретикъ позитивизма, онъ не боится переходить изъ области реальныхъ фактовъ въ міръ фантазіи и мечты. Врагъ спиритуалисти-

ческой психологіи, онъ не стѣсняется поставить на ея мѣсто наивную френологію Галля. Противникъ христіанства, онъ доходить до фетишизма, создавая культъ своей „религіи человѣчества“. Защитникъ духовной и политической свободы, онъ подчиняетъ будущее человѣчество самой суровой социальной и умственной тиранніи, какую только возможно придумать. Фурье, посвятившій всю жизнь на обоснованіе своей социальной системы, прибѣгалъ къ самымъ невѣроятнымъ выдумкамъ, чтобы заполнить ея теоретическія рамки. Отождествивъ человѣческія отношенія съ естественнымъ взаимодействіемъ молекулъ матеріи, онъ пришелъ къ убѣжденію, что стоитъ лишь предоставить полный просторъ всѣмъ человѣческимъ страстямъ, чтобы люди сами собой слились въ „свободныя фаланги“ и образовали мирныя и счастливыя „фаланстеры“. Устраивая жизнь будущаго человѣческаго общества и регламентируя ее до мельчайшихъ подробностей, онъ передѣлывалъ по собственному плану и моральныя, и физическія законы. Ему казалось несомнѣннымъ, что наблюдаемое у дѣтей равнодушіе къ грязнымъ вещамъ слѣдается въ послѣдствіи драгоцѣннымъ качествомъ взрослога человѣка; ему представлялось возможнымъ, что морская вода нѣкогда превратится для блага людей въ родъ лимонада. Его антиподъ по убѣжденіямъ, но совершенное подобіе по умственному складу, Жозефъ де Мэстръ былъ такимъ же рабомъ своихъ отвлеченныхъ концепцій. Несмотря на всю силу своего ума, онъ былъ неспособенъ понять ничего, что не подходило къ его религіозно-политическому идеалу. Никто не рѣшился бы принять безъ угрызений совѣсти тѣхъ выводовъ, какіе онъ иногда дѣлалъ изъ христіанскихъ истинъ. Убѣжденный въ томъ, что зло есть только искупленіе и наказаніе за первородный грѣхъ, онъ склоненъ былъ почти оправдывать его существованіе; видя во всѣхъ человѣческихъ дѣлахъ карающую и воспитывающую руку Провидѣнія, онъ защищалъ съ точки зрѣнія религіи любви и смертную казнь, и войны, и инквизицію¹⁾. Люди не всегда

¹⁾ Сравни. Paulhan, *Les types intellectuels. Esprits logiques et esprits faux.* Paris, 1896, p. 149, 162.

ясно видятъ дѣйствительное отношеніе основаній и слѣдствій; но разъ они ставятъ свои идеи въ извѣстную логическую связь, эти идеи цѣпляются въ ихъ умѣ друга за друга, какъ колеса часового механизма. Убѣжденіе въ истинности основного принципа естественно заставляетъ ихъ признавать истинными и тѣ слѣдствія, какія они изъ него выводятъ; и наоборотъ, предполагаемая истинность слѣдствій внушаетъ имъ убѣжденіе въ непреложности ихъ принципа. Знаменитый парадоксъ Тертулліана: „credo, quia absurdum est“ показываетъ, что человѣческій умъ способенъ оправдать даже самую нелѣпость, если онъ находитъ въ ней теоретическое основаніе для своихъ вѣрованій.

Однако мы не поняли бы ни человѣческой истины, ни человѣческихъ заблужденій, если бы вздумали объяснять связь идей и устойчивость вѣрованій исключительно теоретическими мотивами. Безъ сомнѣнія, не всѣ идейные синтезы имѣютъ одинаковые недостатки, но нѣтъ ни одного изъ нихъ, который былъ бы способенъ удовлетворить всѣмъ требованіямъ мысли. Самые убѣжденные теоретики не могутъ въ концѣ-концовъ не сознавать извѣстныхъ ошибокъ, пробѣловъ и недочетовъ въ своей системѣ. Та же любовь къ истинѣ, которая побуждаетъ человѣческую мысль создавать свои умственные цѣнности, приводитъ ее къ ихъ переоцѣнкѣ; та же логическая послѣдовательность, которая обязываетъ ее развивать свои идеи до послѣднихъ слѣдствій, нерѣдко ставитъ ее въ необходимость отвергать и эти слѣдствія, и ихъ основанія. Если бы человѣческій умъ былъ чисто логическою машиной, онъ могъ бы разрушить любую систему идей; и если бы человѣческія вѣрованія имѣли своей основой только ихъ теоретическую истинность, ихъ, можетъ быть, совсѣмъ бы не существовало. Но человѣкъ всего менѣе логическая машина. Онъ живетъ не только умомъ, но и сердцемъ, и даже больше сердцемъ, чѣмъ умомъ. Наряду съ умственными запросами у него существуютъ извѣстныя моральныя потребности, чувства и интересы, и онъ вѣритъ въ свои идеи обыкновенно не столько потому, что

онѣ теоретически неопредѣлены, сколько потому, что онѣ для него нравственно необходимы. Зарождаясь иногда еще въ дѣтствѣ и юности на почвѣ первоначальныхъ впечатлѣній и первыхъ безотчетныхъ вѣрованій, эти чувства, потребности и интересы становятся движущею силой всего дальнѣйшаго духовнаго развитія человѣка. Они пролагаютъ ему путь къ истинѣ и вводятъ его въ заблужденія; они ставятъ передъ нимъ тѣ проблемы, которыя волнуютъ его умъ, и подсказываютъ ихъ рѣшенія; они оживляютъ въ его сознаніи однѣ идеи и устраняютъ изъ него другія. И если онъ создаетъ себѣ теоретическое представленіе о дѣйствительности, это представленіе часто является лишь утвердительнымъ отвѣтомъ его мысли на то, о чемъ давно просило его чувство. Какъ бы ни былъ человѣкъ убѣжденъ въ объективной достовѣрности своихъ идей, въ нихъ всегда бываютъ слышны субъективные мотивы, и мало найдется такихъ теорій, въ которыхъ внимательный наблюдатель не разсмотрѣлъ бы софизмовъ и самообмановъ „ума, одураченнаго сердцемъ“. По красивому сравненію Паульсена, люди строятъ свои міросозерцанія подобно тому, какъ улитка строитъ себѣ жилище по размѣрамъ своего тѣла: ихъ идеи соразмѣрны ихъ силамъ; ихъ вѣрованія пропорціональны ихъ потребностямъ. Важное для меня есть существенное въ мірѣ, а существенное есть дѣйствительное,—вотъ схема, по которой всегда мыслить и, вѣроятно, всегда будетъ мыслить человѣческой умъ¹⁾. Выработывая собственныя убѣжденія, человѣкъ выбираетъ и утилизируетъ лишь тѣ элементы, которые соотвѣтствуютъ его духовнымъ интересамъ и удовлетворяютъ его моральнымъ запросамъ; усвоивъ чужія вѣрованія, онъ слѣдуетъ тому же самому методу. Имѣютъ ли эти вѣрованія рациональныя основанія, этимъ вопросомъ онъ часто совсѣмъ не задается или начинаетъ задаваться только поздно. Когда такія основанія будутъ ему нужны, онъ ихъ отыщетъ; а если ихъ нельзя отыскать, онъ ихъ изобрѣтетъ.

¹⁾ Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, Berlin, 1892, S. 329.

Изслѣдованія Старбека показываютъ, какую незначительную роль играютъ рациональныя соображенія въ исторіи религиозныхъ обращеній и какимъ могущественнымъ двигателемъ являются здѣсь чувства и моральные интересы. По его статистической таблицѣ, лишь одна десятая доля обращающихся руководится теоретическими побужденіями; остальныхъ приводитъ къ религіи исканіе нравственнаго идеала (17%), сознаніе грѣха и угрызенія совѣсти (16%), страхъ смерти или ада (14%), другіе эгоистическіе или альтруистическіе мотивы и, наконецъ, различныя причины соціальнаго характера ¹⁾. Опредѣляя выборъ вѣрованій, моральныя потребности и чувства неизбѣжно налагаютъ свой отпечатокъ на все ихъ содержаніе. Философскіе, религиозныя и этическіе идеалы людей всегда заключаютъ въ себѣ черты ихъ собственнаго духовнаго склада и являются точнымъ отраженіемъ ихъ личныхъ стремленій. Не разъ былъ отмѣченъ тотъ любопытный фактъ, что добрый человѣкъ почитаетъ Бога любви и всепрощенія, а злой представляетъ Его себѣ мстительнымъ и жестокимъ. Способъ усвоенія некультурными народами новыхъ религій отчасти можетъ служить доказательствомъ того же закона. Подъ вліяніемъ привычныхъ понятій, чувствъ и интересовъ новыя вѣрованія искажаются въ народномъ сознаніи, сливаются съ элементами прежняго міросозерцанія и стремятся принять такую форму, которая соотвѣтствовала бы упрощеннымъ потребностямъ первобытнаго человѣка. Негры Конго, обращенные въ христіанство, въ дѣйствительности продолжаютъ оставаться прежними фетишистами. Иисуса Христа они разсматриваютъ какъ главнаго фетиша бѣлыхъ, а миссіонеровъ считаютъ колдунами. Проповѣдь о загробномъ мірѣ остается для нихъ непонятной. Будущая жизнь и загробныя награды и наказанія представляются имъ сходными съ судьбой ихъ соотечественниковъ, увезенныхъ въ далекую

1) Starbuck. *The Psychology of Religion*, p. 52—53.

Америку и обращенныхъ тамъ въ рабство 1). Религіозныя вѣрованія нашихъ христіанъ-инородцевъ, какъ извѣстно, подобнаго же рода. Возникая подъ вліяніемъ чувствъ и потребностей, человѣческія вѣрованія въ нихъ же находятъ себѣ могущественную поддержку въ борьбѣ съ враждебными имъ элементами. Какъ бы ни была ложна извѣстная система идей, она имѣетъ всѣ шансы сохраниться въ сознаниі, благодаря тому простому факту, что она въ немъ существуетъ. Вокругъ нея незамѣтно образуется атмосфера привязанностей, интересовъ и привычекъ, которые невольно заставляютъ человѣка мириться съ ея недостатками и поддерживаютъ ее въ сознаниі даже тогда, когда умъ начинаетъ противъ нея протестовать. Вотъ почему иногда самые очевидные логическіе доводы не оказываютъ ни малѣйшаго дѣйствія на людей, сжившихся съ своимъ убѣжденіемъ. Логика мысли сталкивается въ ихъ душѣ съ логикой сердца, которое умѣетъ убѣждать сильнѣе, чѣмъ мысль. „Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point“, говорилъ Паскаль. Заблужденіе часто становится для людей не менѣе дорогимъ, чѣмъ истина, и если съ нимъ связаны интересы моральнаго самосохраненія, человѣкъ иногда бываетъ готовъ сознательно предпочесть „тѣмъ низкихъ истинъ“ свой „возвышающій обманъ“ и повторить слова Шиллеровской Кассандры:

Fromm's den Schleier aufzuheben,
 Wo das nahe Schreckniss droht?
 Nur der Irrthum ist das Leben,
 Und das Wissen ist der Tod.
 Nimm, o nimm die traur'ge Klarheit,
 Mir vom Aug' den blut'gen Schein!
 Schrecklich ist es, deiner Wahrheit
 Sterbliches Gefäss zu sein.

Но, къ сожалѣнію, люди далеко не всегда руководятся въ дѣлахъ своей вѣры интересами моральнаго самосохра-

1) Girard de Rialle, *Mythologie comparée*, t. I, p. 141. См. Paulhan, *L'activité mentale*, p. 133—134.

ненія. Можетъ быть, еще чаще ими управляютъ интересы иного рода, менѣ извинительные, но болѣ могущественные,—интересы эгоистическіе и утилитарные, связанные съ ихъ физическимъ самосохраненіемъ. У людей этого типа въ сущности нѣтъ убѣжденій, а есть только ихъ *суррогаты*, и они держатся этихъ суррогатовъ не во имя ихъ теоретической истинности или нравственной необходимости, а во имя ихъ практической полезности. Если центромъ эгоистическихъ и утилитарныхъ интересовъ служить исключительно самъ человѣкъ, то его единственнымъ искреннимъ вѣрованіемъ является лишь его собственная выгода. Это несложное вѣрованіе деспотически подчиняетъ себѣ всѣ его умственные синтезы; оно выдвигаетъ въ его сознаніи лишь тѣ идеи, которыя для него благопріятны, и стремится устранить или подавить все, что ему невыгодно. Правильны или ложны эти идеи, объ этомъ онъ очень мало заботится. Въ случаѣ надобности онъ можетъ профанировать и сдѣлать предметомъ безчестнаго торга самые святыя идеалы; онъ можетъ отстаивать заблужденія, ложность которыхъ иногда для него самого понятна, и отрицать истины, которыя при другихъ условіяхъ онъ, можетъ быть, призналъ бы очевидными. Опровергать мнѣнія подобныхъ людей бываетъ гораздо болѣе бесполезнымъ, чѣмъ оспаривать самыя искреннія вѣрованія. Всякая логика окажется безсильною передъ ихъ недобросовѣстностью; всѣ доводы будутъ ими отвергнуты, искажены, запутаны софизмами или опозорены некрасивыми инсинуаціями. Часто такіе суррогаты убѣжденій поддерживаются не только своекорыстными расчетами, но и побужденіями болѣе широкаго характера,—политическими, общественными или корпоративными. На мѣсто личной пользы здѣсь выдвигается въ качествѣ центральнаго вѣрованія идея пользы государственной, общественной, сословной или профессиональной. Политическій доктринеръ можетъ понимать, что защищаемая имъ политическая система во многихъ отношеніяхъ не выдерживаетъ критики; но онъ убѣжденъ въ ея необходимости для даннаго общества, и этимъ

догматомъ опредѣляется весь дальнѣйшій символъ его вѣры. Если онъ теоретикъ, то онъ изобрѣтетъ всѣ софизмы, чтобы оправдать разумность своей доктрины; если онъ практической политикъ, стоящій у власти, то онъ примѣнитъ всѣ средства, чтобы провести ее въ жизнь. Представители политическихъ партій часто сознательно лгутъ передъ избирателями, чтобы обезпечить торжество своимъ принципамъ, въ благодѣтельности которыхъ они убѣждены. Лица привилегированныхъ сословій иногда отстаиваютъ свои социальные преимущества изъ хорошо или дурно понятыхъ сословныхъ или политическихъ побужденій, хотя сами сознаютъ ихъ несправедливость. Профессиональные и корпоративные вѣрованія часто замѣняютъ людямъ недостатокъ собственныхъ убѣжденій или подчиняютъ себѣ ихъ мысль и волю вопреки убѣжденію. Есть священники, утратившіе вѣру, но продолжающіе исповѣдовать и проповѣдовать ее, потому что этого требуетъ ихъ призваніе и благо ихъ пасомыхъ. Есть врачи, которые не вѣрятъ въ медицину, но не рѣшаются открыто высказывать своихъ сомнѣній, чтобы не подорвать довѣрія публики къ врачамъ. Недавняя травля противъ искренняго и мужественнаго автора „Записокъ врача“ показываетъ, какъ бываетъ трудна борьба съ этимъ „esprit de corps“, съ этими корпоративными убѣжденіями и предубѣжденіями. Многие изъ противниковъ г. Вересаева знали, конечно, не хуже его недостатки современной медицины и безпомощное положеніе начинающаго врача; но увѣренность, что разоблаченіе этихъ истинъ можетъ нанести ущербъ интересамъ врачей и публики, не только помѣшала имъ согласиться съ его мнѣніемъ, но даже лишила ихъ способности понять его намѣренія. Схема ихъ мышленія была такова же, какъ у нѣкоторыхъ отвлеченныхъ теоретиковъ; только основой ихъ умозаключеній служила не идея истины, а принципъ практической пользы. Во имя общей пользы пациенты должны питать довѣріе къ врачамъ; слѣдовательно, всѣ рассказы о бесилии и ошибкахъ медицины — ересь, за которую виновнаго слѣ-

дуетъ предать проклятію и отлученію. Разъ основной догматъ вѣры не долженъ подлежать спору, нужно отвергнуть всѣ идеи, какія ему противорѣчатъ, и признать за истину всѣ положенія, которыя его поддерживаютъ, хотя бы ложность этихъ положеній и была очевидна. Вотъ логика, которую нельзя опровергнуть никакими аргументами. Сила и устойчивость политическихъ, сословныхъ и профессиональныхъ вѣрованій объясняется, конечно, въ значительной степени тѣмъ обстоятельствомъ, что въ нихъ почти всегда бываютъ замѣшаны соображенія личного характера. Какъ бы человѣкъ ни распинался за интересы своей партіи, сословія или корпораціи, изъ-за нихъ въ большинствѣ случаевъ предательски выглядываетъ его собственный интересъ. Отказаться отъ общихъ убѣжденій извѣстной соціальной группы значитъ иногда отказаться отъ очень выгоднаго общественнаго положенія, пожертвовать очень пріятными личными преимуществами, порвать сложную сѣть прочно связавшихся житейскихъ отношеній. Для всего этого часто требуется такъ много безкорыстія и мужества, что люди предпочитаютъ улаживать распри между своею совѣстью и общими вѣрованіями даже цѣною лицемѣрія и лжи.

Если бы мы захотѣли представить себѣ идеальный типъ убѣжденнаго человѣка, то это былъ бы человѣкъ, „вылитый изъ одного куска“. Всѣ его вѣрованія составляли бы одну систему, связанную какой-нибудь великой идеей, и вся его жизнь была бы точнымъ выраженіемъ этого мощнаго синтеза. Но въ дѣйствительности такихъ безусловно цѣльныхъ людей не существуетъ, и даже тѣ немногія исключительныя личности, которымъ удается до нѣкоторой степени приблизиться къ этому идеалу, всегда находятся на очень далекомъ разстояніи отъ него. Міръ вѣрованій, идей и интересовъ всегда разбивается у человѣка на нѣсколько группъ, которыя существуютъ совмѣстно въ его душѣ и часто совсѣмъ не задѣваютъ другъ друга. Такія группы могутъ даже глубоко противорѣчить одна другой и тѣмъ не менѣе мирно уживаться. Главныхъ изъ этихъ группъ

четыре: 1) группа чувственныхъ представлений о вещахъ; 2) группа научныхъ и философскихъ идей о мірѣ; 3) группа практическихъ интересовъ и цѣлей и 4) группа этическихъ идеаловъ и религіозныхъ вѣрованій. Въ области познанія чувственное воззрѣніе на вещи и привычные способы представленія о нихъ существуютъ рядомъ съ научною или философскою концепціей дѣйствительности, которая имъ совершенно не соотвѣтствуетъ. Въ сферѣ практическихъ отношеній житейскіе интересы и цѣли идутъ рука объ руку съ нравственными и религіозными идеалами, которые иногда сурово ихъ осуждаютъ. Теоретикъ, безтрепетно развивающій въ своей головѣ всѣ слѣдствія своей доктрины, не рѣшается примѣнить ихъ въ жизни, а его собственная жизнь складывается такимъ образомъ, что для нея трудно было бы подыскать какія-нибудь основанія въ его теоріяхъ. Замоскворѣцкій купецъ съ такимъ усердіемъ ставитъ пудовыя свѣчи и льетъ колокола, что нѣтъ никакихъ поводовъ сомнѣваться въ его благочестіи; но въ своихъ торговыхъ дѣлахъ онъ не сочтетъ грѣхомъ обмануть покупателя и нажать на его счетъ лишнюю копейку. Извѣстная игуменья Митрофанія,—эта очень сложная и во всякомъ случаѣ не совсѣмъ заурядная натура,—съ дѣтства мечтаетъ о евангельскомъ совершенствѣ, со всею силой женской любви отдается учрежденію общинъ сестеръ милосердія, совершаетъ ради успѣха своего дѣла подлогъ векселей и, попавъ подъ судъ, съ неподражаемымъ простодушіемъ возмущается современною „эпохой безвѣрія и разврата“, когда „истинному христіанину“ приходится погибать отъ безчестныхъ интригъ „лжехристіанъ“, ненавидящихъ дворянство и проповѣдующихъ происхождение чело-вѣка отъ обезьяны ¹⁾. Примѣры такихъ душевныхъ противорѣчій и житейскихъ компромиссовъ безчисленны. Не нужно думать, что всѣ подобныя противорѣчія и компромиссы

¹⁾ См. ея любопытныя «Записки» въ «Русской Старинѣ» за настоящій годъ.

являются плодомъ сознательнаго лицемѣрія: въ большинствѣ случаевъ они бываютъ совершенно безотчетны. Если научныя, нравственныя и религіозныя вѣрованія человѣка находятся въ явномъ разладѣ между собою, то это часто происходитъ только потому, что они существуютъ въ его душѣ совершенно обособленными группами, которыя почти такъ же мало знаютъ другъ о другѣ, какъ люди различныхъ полушарій. Если его жизнь не соотвѣтствуетъ его теоріямъ, то это объясняется тѣмъ, что система представленій, управляющихъ его поступками, не имѣетъ никакой связи съ его теоретическими убѣжденіями и проявляется съ произвольностью рефлексовъ. Въ разное время люди живутъ въ различныхъ сферахъ идей и отношеній, въ различныхъ „мірахъ реальности“, какъ выражается Джемсъ ¹⁾, и эти міры часто бываютъ отдѣлены у нихъ другъ отъ друга какими-то непроницаемыми переборками. Когда ихъ мысль находится въ царствѣ вѣчныхъ идеаловъ, они искренно вѣрятъ во все лучшее и святое на землѣ; когда же они спускаются изъ этого царства въ житейскую грязь, они такъ же искренно погружаются въ нее съ головой. Человѣкъ—какъ Гейневскій Израиль въ „еврейской мелодіи“ *Prinzessin Sabbath*:

Hund mit hündischen Gedanken,
Köttert er die ganze Woche
Durch des Lebens Kot und Kehrlicht,
Gassenbuben zum Gespötte.

Aber jeden Freitag Abend,
In der Dämmerungstunde, plötzlich
Weicht der Zauber und der Hund
Wird auf's Neu' ein menschlich Wesen.

Тѣмъ не менѣ люди различны, и эти сферы идей и вѣрованій имѣютъ для нихъ не одинаковое значеніе. Какая-нибудь изъ нихъ обыкновенно выдвигается на передній

¹⁾ James, *Principles of Psychology*, vol. II, p. 291.

планъ, привлекаетъ къ себѣ наибольшее вниманіе, представляется и мыслится съ наибольшою живостью и даже иногда оказываетъ сильное вліяніе на всѣ остальные группы психическихъ элементовъ, пробивая тѣ перегородки, которыми онѣ отдѣлены другъ отъ друга у большинства людей. Одни вѣрятъ преимущественно въ чувственный міръ и въ тѣ блага, которыя онѣ общаетъ; другіе болѣе вѣрятъ въ научные идеалы и философскія мечты, и эта вѣра кладетъ свой отпечатокъ на ихъ отношенія къ чувственному міру. Одни всецѣло отдаются мелкимъ житейскимъ интересамъ и цѣлямъ, подчиняя имъ свои помыслы и чувства, другіе борются за торжество великихъ нравственныхъ или общественныхъ началъ и вѣчныхъ истинъ религіи. Чѣмъ же въ концѣ концовъ обусловливается складъ этихъ вѣрованій и лежащихъ въ ихъ основѣ интересовъ и стремленій? Что даетъ имъ перевѣсъ въ человѣческой душѣ?

Ихъ коренныя причины лежатъ прежде всего въ сложныхъ вліяніяхъ окружающей насъ жизни и въ свойствахъ той умственной и нравственной атмосферы, которою мы дышимъ. Наши вѣрованія залетаютъ къ намъ въ душу изъ той среды, съ которою связала насъ наша судьба и съ которою мы дѣлимъ свои радости и горе; они черпаются нами изъ того общаго фонда идей, который собранъ въ нашихъ книгахъ; они приносятся намъ господствующими умственными теченіями ^и настроеніями данной эпохи, которыя невольно захватываютъ даже людей настроенныхъ къ нимъ враждебно. Съ самыхъ раннихъ лѣтъ общественная среда подвергаетъ человѣка дѣйствию безчисленныхъ невидимыхъ вліяній, которыя прокрадываются въ его умъ и сердце такъ же незамѣтно, какъ входитъ воздухъ въ поры его тѣла. Онъ безсознательно усваиваетъ себѣ достоинства и недостатки этой среды, ея симпатіи и антипатіи, ея традиціи и міросозерцаніе, ея суевѣрія и предрасудки; онъ неудержимо тонетъ въ ея тинѣ или поднимается до ея уровня. Даже въ томъ случаѣ, когда онъ становится выше своего общества и въ свою очередь измѣняетъ его, онъ все - таки продол-

жаеть питаться его идеями и жить его вѣрованіями: онъ та же самая среда, только достигшая высшей ступени. Семья, школа и жизнь,—вотъ этапы этого могущественнаго вліянія среды на индивидуума; авторитетъ, подражаніе и привычка, вотъ способы ея внушеній. Авторитетъ воспитателей и учителей вводитъ въ наше сознаніе кодексъ готовыхъ истинъ, сдѣлавшихся всеобщимъ достояніемъ или составляющихъ убѣжденія той соціальной группы, къ которой мы принадлежимъ; подражаніе примѣру другихъ опредѣляетъ нашъ образъ дѣйствій и закладываетъ основы нашихъ стремленій; привычка къ извѣстному складу понятій и отношеній создаетъ наши потребности и интересы. И смотря по тому, въ какомъ направленіи и съ какою силою дѣйствуютъ на насъ всѣ эти разнообразныя факторы, наши вѣрованія получаютъ различный характеръ, идеалистическій или реалистическій, благородный или пошлый, возвышенный или низменный. По мѣрѣ того, какъ человѣкъ начинаетъ освобождаться отъ непосредственнаго вліянія своей соціальной-человѣческой среды, онъ подчиняется другой средѣ, которую можно назвать интеллектуальной или идейной: это тотъ міръ идей, который стоитъ на нашихъ книжныхъ полкахъ. Въ книгахъ, которыя мы читаемъ, записаны не только думы и вѣрованія предшествовавшихъ или современныхъ намъ поколѣній: въ нихъ записана также часть исторіи нашей собственной души и, обыкновенно, лучшая часть. Подъ ихъ мертвыми буквами хранятся тѣ мысли, которыя живутъ или жили въ нашемъ сознаніи, тѣ чувства, которыя насъ волнуютъ или волновали; изъ ихъ страницъ получились тѣ идейныя наслоенія въ нашей душѣ, которыя, подобно геологическимъ формациямъ, образуютъ почву нашихъ вѣрованій и стремленій. И каковы эти формации, таковы и свойства слагающейся изъ нихъ почвы: наши вѣрованія могутъ походить на зыбучій песокъ или твердую глину, на неплодныя каменистыя породы или благородный черноземъ, способный приносить обильныя плоды. Наконецъ, кромѣ соціальной и интеллектуальной среды есть еще факторъ,

оказывающій громадное вліяніе на складъ и направленіе чело-вѣческихъ вѣрованій: это среда историческая, воплощающаяся въ идеалахъ и настроеніяхъ извѣстной эпохи. Въ исторической жизни народовъ наблюдается такая же смѣна тепла и холода, сухости и влажности, какъ и въ природѣ; здѣсь существуютъ, по выраженію Бальфура, свои „психологическіе климаты“ ¹⁾. Бываютъ эпохи высокаго идеализма и исключительнаго реализма; бываютъ періоды прогресса и регресса, свѣтлыхъ надеждъ и горькихъ разочарованій, беззавѣтныхъ вѣрованій и тяжелыхъ сомнѣній. Преобладаніе религіозныхъ, политическихъ или социальныхъ идеаловъ даетъ каждой исторической эпохѣ свою особую фizioномію, которая дѣлаетъ ее непохожей на другія. Эта смѣна народныхъ настроеній и идеаловъ отражается, какъ въ зеркалѣ, въ индивидуальныхъ душахъ. Общая умственная и нравственная атмосфера времени невольно заражаетъ каждаго отдѣльнаго чело-вѣка; господствующее умственное теченіе сознательно и безсознательно увлекаетъ его за собою и опредѣляетъ характеръ его идей и убѣжденій. Вотъ почему эпохи энтузіазма и пламенной вѣры создаютъ мучениковъ и героевъ, эпохи застоя, разочарованія и нравственнаго равнодушія рождаютъ безсильныхъ скептиковъ, филистеровъ и эгоистовъ. Жизнь производитъ въ мірѣ нашихъ вѣрованій какой-то своеобразный отборъ, обезпечивая существованіе тѣмъ изъ нихъ, которыя наиболѣе къ ней приспособлены.

Но слагаясь подъ вліяніемъ окружающихъ насъ условій, не зависятъ ли наши вѣрованія до нѣкоторой степени все-таки и отъ насъ самихъ? Какъ я говорилъ выше, воля не имѣетъ прямого и непосредственнаго вліянія на нашу вѣру. Она не въ силахъ производить въ нашей душѣ мгновенныхъ переворотовъ и по произволу замѣнять въ ней одно искреннее убѣжденіе другимъ. Вырвать привычную вѣру изъ души чело-вѣка такъ же трудно, какъ вырвать дерево. пу-

¹⁾ Balfour, *Les bases de la croyance*, trad. par G. Art, p. 163.

стившее въ почву тысячи корней. Но если воля не въ состояніи непосредственно дѣйствовать на вѣру, то она имѣеть на нее *косвенное* вліяніе, и это косвенное вліяніе иногда можетъ стать рѣшителемъ ея судебъ. Тотъ своеобразный отборъ, который производитъ жизнь въ области нашихъ вѣрованій и убѣжденій, не имѣеть механическаго характера, свойственнаго естественному отбору въ царствѣ природы. Онъ слагается изъ взаимодѣйствія нашей личности съ окружающимъ міромъ, и та доля участія, которая принадлежитъ намъ въ этомъ взаимодѣйствіи, даетъ намъ возможность управлять имъ сообразно съ высшими цѣлями. Измѣняя предметы нашей мысли, мы можемъ постепенно измѣнить наши идеи и ихъ группировку; измѣняя идеи и ихъ взаимную связь, мы можемъ измѣнить свои чувства, потребности и интересы; измѣнивъ интересы, потребности и чувства, мы можемъ дать иной характеръ своей вѣрѣ. Окруженная родною средой интересовъ и согрѣтая искреннимъ чувствомъ, новая идея оживетъ въ нашемъ сознаниі, и ея живость удостовѣритъ намъ ея реальность. Не имѣя непосредственной власти надъ нашею вѣрой, воля можетъ дать намъ средства зажечь въ своей душѣ великую любовь, а изъ великой любви само собою родится великое вѣрованіе.

Эта работа надъ своею собственною душой продолжительна и трудна; она требуетъ актовъ самоотверженія, и степень свободы, которою мы въ ней располагаемъ, можетъ быть незначительна. Но только въ ней лежитъ для насъ якорь спасенія среди житейской пошлости, и только она открываетъ намъ путь къ разрѣшенію высшихъ жизненныхъ задачъ. Міръ окружаетъ насъ вѣчными тайнами; гдѣ въ немъ дѣйствительность, этого мы не знаемъ. Мы теряемся въ этомъ океанѣ неизвѣстнаго, и только вѣра въ высшіе и неземные идеалы можетъ спасти насъ среди жизненныхъ кораблекрушеній. Дать торжество этимъ идеаламъ въ нашей душѣ, сдѣлать ихъ путемъ героическихъ усилій мысли и воли самыми живыми и яркими идеями нашего сознанія, увѣровать въ нихъ и жить для нихъ,—вотъ высшая цѣль

человѣческаго существованія. Надъ обманчивымъ миражемъ чувственнаго міра и надъ невѣдомою намъ дѣйствительностью вещей мы должны создать себѣ иную, высшую дѣйствительность, способную озарить лучами вѣчности темный горизонтъ нашей временной жизни. Безъ вѣры въ эту идеальную дѣйствительность нашъ разумъ былъ бы осужденъ на безпріютное скитаніе во тьмѣ противорѣчій, а сердце на безысходныя страданія. Безъ нея жизнь потеряла бы свой смыслъ и человѣчество было бы похоже на то жалкое поколѣніе „безъ мыслей и безъ надежды“, какимъ изображаются у Эсхила люди, прежде чѣмъ Прометей принесъ имъ небесный огонь.

П. Соколовъ.

Основныя ученія психологіи съ точки зрѣнія волюнтаризма.

II. Отношеніе между физическими и психическими явленіями.

Въ статьѣ «Волюнтаристическое ученіе о волѣ» мы пришли къ заключенію, что основной тезисъ волюнтаризма доказывается главнымъ образомъ съ помощью индуктивнаго метода единственнаго совпаденія, но не можетъ считаться вполне обоснованнымъ до тѣхъ поръ, пока не опровергнуто утвержденіе, что состоянія сознанія, относимыя нами къ нашему я, причиняются не стремленіями, а физическими явленіями, сопутствующими стремленіямъ ¹⁾.

Отсюда слѣдуетъ, что волюнтаризмъ не согласуется съ ученіями, допускающими зависимость психическихъ процессовъ отъ физическихъ, какъ объективно реальныхъ. Для того, чтобы развить волюнтаристическія теоріи безъ противорѣчій, нужно слѣдовательно, исходить изъ положенія, что психическія явленія могутъ причиняться только психическими явленіями. Существуетъ безчисленное количество философскихъ ученій, обосновывающихъ это положеніе или путемъ доказательства, что психическій и матеріальный міръ не могутъ вступать во взаимодействіе (напр. въ психологіи различныя формы координаціоннаго параллелизма), или путемъ доказательства, что матеріальный міръ разлагается на рядъ психическихъ процессовъ (напр. въ психологіи идеалистическій субординаціонный параллелизмъ).

Доказательство каждаго изъ этихъ ученій можетъ совершаться

¹⁾ См. Вопр. фил., кн. 62, 63.

Вопросы философіи, кн. 64.

не иначе, какъ на почвѣ теоріи знанія. Слѣдовательно, намъ остается или углубиться въ эту далеко выходящую за сферу психологіи область, или же примкнуть къ какому либо опредѣленному уже существующему гносеологическому ученію или, по крайней мѣрѣ, къ какому либо болѣе или менѣе широкому теченію въ этой наукѣ.

Мы имѣемъ право ограничиться послѣднимъ пріемомъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ настоящей работѣ мы занимаемся *психологическимъ* обоснованіемъ и психологическою характеристикой волонтаризма. Дойдя до того пункта, гдѣ намѣчается необходимость окончательнаго утвержденія его правъ съ помощью высшей науки, теоріи знанія, мы можемъ ограничиться условнымъ рѣшеніемъ вопроса, именно ссылкой на то, что въ современной гносеологіи есть идеалистическія и агностически-дуалистическія направленія, отстаивающія не безъ успѣха необходимую для волонтаризма независимость психическихъ явленій отъ физическихъ. Слѣдовательно, окончательная судьба волонтаризма зависитъ отъ того, побѣдитъ ли или нѣтъ одно изъ этихъ направленій, а въ настоящее время, при неопредѣленномъ положеніи гносеологіи, защитники волонтаризма всегда могутъ найти въ ней цѣлый арсеналъ доводовъ въ свою пользу, не менѣе вѣскихъ, чѣмъ доводы противниковъ.

Мы бы могли удовольствоваться этимъ условнымъ рѣшеніемъ вопроса. Однако въ настоящее время споры о взаимодействіи между душою и тѣломъ чрезвычайно оживились, въ особенности параллелизмъ сталъ пробуждать недовѣріе къ себѣ, и въ литературѣ явились новыя попытки доказать, что физическія явленія могутъ быть причиною психическихъ и наоборотъ. Поэтому мы считаемъ необходимымъ разсмотрѣть *возможныя* попытки такого рода, по крайней мѣрѣ настолько, чтобы показать, что онѣ не достигаютъ цѣли.

Для большей систематичности посмотримъ, какія возможны ученія о физическомъ мірѣ. Исходнымъ пунктомъ нашего знанія о физическомъ мірѣ служатъ внѣшнія воспріятія. Въ нихъ входятъ 1) ощущенія, 2) чувствованіе объективности и субстанціальности, 3) сознаніе отношеній, напр. пространственно-временныя связи, чувствованіе внѣшней активности и т. п., 4) большее или меньшее опознаніе всѣхъ этихъ элементовъ и, наконецъ, 5) всевозможные другіе элементы, болѣе или менѣе отчетливо созна-

ваемые, какъ субъективныя (напр. чувственный тонъ ощущеній). Наивный реализмъ, предшествующій философскому разсмотрѣнію вещи, принимаетъ весь этотъ сложный комплексъ за объективную самостоятельную реальность; дальнѣйшее развитіе представленія о физическомъ мірѣ состоитъ въ томъ, что часть этого комплекса признается за объективную реальность, существующую самостоятельно внѣ всякаго сознанія (движеніе, форма и т. п.), а другая часть (все большая и большая) разсматривается, какъ психическій процессъ, разыгрывающійся въ индивидуальномъ или міровомъ сознаніи, такъ что въ концѣ концовъ воспріятіе цѣликомъ переносится въ сферу человѣческаго я или мірового сознанія, и получается какое либо идеалистическое истолкованіе физическаго міра. Этотъ процессъ можетъ осложняться еще включеніемъ въ представленіе о физическомъ мірѣ субстанцірованныхъ абстракцій (напр. силъ и т. п.). Мы разсмотримъ только важнѣйшія ученія на этомъ пути, именно механистическое и динамистическое представленіе о физическомъ мірѣ, а также идеалистическія ученія.

Серьезную опасность для волюнтаризма представляютъ, собственно говоря, только механистическое и динамистическое ученіе о природѣ, такъ какъ они, обыкновенно, бываютъ связаны съ ученіемъ о пассивности психической жизни. Однако, если прибѣгнуть къ самому мощному философскому орудію (къ сожалѣнію, до сихъ поръ мало интересующему натуралистовъ), именно къ теоріи знанія, то эти противники отъ одного удара разлетаются въ прахъ. Въ самомъ дѣлѣ, они допускаютъ существованіе реальностей, находящихся внѣ всякаго сознанія; въ человѣческомъ опытѣ такія реальности не только не даны, но и не могутъ быть данными, такъ какъ это было бы *contradictio in adjecto* (данная въ человѣческомъ сознаніи реальность, находящаяся внѣ всякаго сознанія). Со времени появленія критической философіи ученія, пользующіяся такими противорѣчивыми понятіями, не имѣютъ никакого права на существованіе. Однако такъ какъ они до сихъ поръ еще пользуются кредитомъ, особенно, среди натуралистовъ, то мы не ограничимся этимъ рѣшительнымъ аргументомъ, а разсмотримъ механистическія и динамистическія ученія о причинной связи между психическими и физическими явленіями и покажемъ, что они или внутренно

противорѣчивы настолько, что сами себя разрушаютъ (механическое ученіе), или дѣйствительно доказываютъ взаимодействіе между психическими и физическими явленіями, но при этомъ приближаютъ понятіе физическаго явленія къ психическимъ и въ то же время оставляютъ его нѣсколько неопредѣленнымъ (динамизмъ). Положительный неоспоримый результатъ послѣднихъ теорій сводится лишь къ слѣдующему утвержденію: явленія индивидуальнаго сознанія зависятъ, по крайней мѣрѣ отчасти, отъ причинъ лежащихъ *внѣ* этого индивидуальнаго сознанія и даннхъ намъ въ *воспріятіи* внѣшняго міра.

Строго механистическое ученіе получается тогда, когда всѣ элементы воспріятій переносятся въ сферу я, за исключеніемъ времени, пространства и наполняющей его непроницаемой движущейся матеріи, которымъ приписывается самостоятельное существованіе внѣ какого бы то ни было сознанія. Единственный процессъ въ этомъ мірѣ есть движеніе; различныя формы энергіи, напр. свѣтовая, тепловая, электрическая энергія, разсматриваются, какъ различныя формы движенія; даже потенциальная энергія должна считаться при этомъ энергіею движенія, настолько скрытаго отъ насъ, что его нельзя обнаружить доступными намъ средствами; слѣдовательно, всѣ явленія въ такомъ мірѣ относятся къ числу механическихъ и объясняются механистически. Конечно, разсуждая о движеніяхъ, механисты пользуются также понятіемъ силы, но подъ силою они разумѣютъ только причину движенія, и при этомъ причину движенія, которая сама обнаруживается не иначе, какъ въ формѣ уже существующаго движенія. Слѣдовательно, понятіе силы не вноситъ ничего новаго въ ихъ міросозерпаніе и обозначаетъ собою лишь движеніе, какъ причину новаго движенія.

Какъ же должны представлять себѣ отношеніе между психическими и физическими явленіями сторонники строго механистическаго ученія о физическомъ мірѣ?

Самое простое рѣшеніе этого вопроса состояло въ утверженіи, что физическія явленія могутъ быть причиною психическихъ (прикосновеніе—осязательное ощущеніе) и психическія причиною физическихъ (желаніе поклониться—поклонъ). Съ этой точки зрѣнія, непрерывный причинный рядъ явленій можетъ заключать въ себѣ въ перемежку и психическія, и физическія явленія. Схе-

матически ея можно выразить слѣдующимъ образомъ, обозначая физическія явленія латинскими, а психическія греческими буквами.

$$a-b-c-\gamma-\delta-l-m\dots$$

Эту же схему мы будемъ пользоваться при изложеніи другихъ точекъ зрѣнія, и потому для большей наглядности придадимъ каждой буквѣ какое либо опредѣленное значеніе. Буквами *a* и *b* обозначимъ физическіе процессы, соотвѣтствующіе прогулкѣ какого либо лица *A*; *c*—сложная совокупность дальнѣйшихъ физическихъ процессовъ прогулки этого же лица и идущаго на встрѣчу знакомаго ему лица *B*, которое, конечно, всею своею фигурою отражаетъ свѣтовые лучи, и они попадаютъ въ глаза *A*; γ —зрительное воспріятіе *A*; δ —размышленіе *A* о томъ, уйти ли незамѣтно или поклониться, и рѣшеніе поклониться: *lm*—поклонъ и продолженіе прогулки.

Въ этой схемѣ слѣдуетъ обратить особенное вниманіе на то, что явленіе *l* не связано механически съ явленіемъ *c*, и что явленіе δ обусловливается чисто психическою причиною γ . Слѣдовательно, эта схема противорѣчитъ механистическому міросозерцанію. Впрочемъ это противорѣчіе не трудно устранить и спасти механистическое міросозерцаніе. Въ этой схемѣ слишкомъ упрощена дѣйствительность: упущено изъ виду множество физическихъ явленій, происходящихъ въ нервной системѣ и неизмѣнно сопутствующихъ психическимъ процессамъ. Именно, въ ней не указано сложное физическое явленіе соотвѣтствующее воспріятію γ , развивающееся по законамъ механики изъ *c* и состоящее изъ нервнаго тока и процесса въ зрительныхъ центрахъ коры большого мозга (обозначимъ его буквою *g*), въ ней не указано также сложное физическое явленіе, соотвѣтствующее обдумыванію, что сдѣлать, и рѣшенію поклониться, развивающееся по законамъ механики изъ *g* и состоящее изъ токовъ отъ зрительныхъ центровъ къ другимъ центрамъ, между прочимъ къ моторнымъ центрамъ коры большого мозга, и заканчивающееся центробѣжнымъ токомъ къ мускуламъ руки, снимающей шляпу, и кланяющейся головы (обозначимъ всѣ эти процессы буквою *s*). Такимъ образомъ рядъ физическихъ явленій оказывается не прерваннымъ между *c* и *l*: если вставить между этими явленіями упущенные изъ виду физическіе процессы *gs*, то окажется, что рядъ *abcsl*... есть непрерывный рядъ физическихъ явленій, развивающихся другъ за другомъ по законамъ механики и сводящихся къ механикѣ атомовъ.

Такой взглядъ на дѣйствительность необходимъ для сторон-

ника механистическаго міросозерцанія также потому, что только онъ согласуется съ закономъ сохраненія энергіи и, въ особенности, съ закономъ инерціи *въ ихъ механистическомъ толкованіи*, тогда какъ предыдущая точка зрѣнія ниспровергаетъ оба эти закона.

Мы приведемъ здѣсь интересныя соображенія Гефдинга по этому вопросу ¹⁾. Онъ указываетъ на то, что вмѣшательство душевныхъ процессовъ въ физическіе противорѣчитъ не столько закону сохраненія энергіи, сколько закону инерціи. Въ самомъ дѣлѣ, если бы вмѣшательство души состояло напр., въ томъ, что она не породила бы новаго движенія, а только измѣняла бы направленіе уже существующаго движенія, то такимъ вмѣшательствомъ законъ сохраненія энергіи не былъ бы нарушенъ, закону же инерціи оно уже противорѣчило бы. При этомъ, поясняетъ Гефдингъ, подъ закономъ инерціи нужно разумѣть тотъ именно законъ, который былъ установленъ Галилеемъ, Ньютономъ и признается современными физиками, напр., Максвелемъ: тѣло сохраняетъ то состояніе, въ которомъ находится, именно покой или равномерное движеніе, до тѣхъ поръ пока *внѣшнія* силы не заставятъ его перемѣнить свое состояніе. Если въ этомъ законѣ понятіе «внѣшней силы» замѣнить понятіемъ «какой либо силы», то онъ окажется перефразированнымъ закономъ причинности и въ такой формѣ, конечно, не будетъ противорѣчить мысли, что душа вмѣшивается въ физическіе процессы.

Надобно замѣтить однако, что даже и такое толкованіе закона инерціи не исключаетъ воздѣйствія психическихъ явленій на физическія. Въ самомъ дѣлѣ, подъ словомъ внѣшняя сила Ньютонъ, напр., разумѣетъ движеніе, толчокъ или притяженіе. Такъ какъ въ понятіи притяженія вовсе нѣтъ указаній на то, какой дѣятель производитъ это дѣйствіе, то закону инерціи не противорѣчитъ утвержденіе, что между прочимъ и душа вліяетъ на физическіе процессы путемъ притяженія. Противорѣчіе получается лишь тогда, если придать закону инерціи чисто механистическій характеръ, именно разумѣть подъ внѣшнею причиною лишь толчокъ или давленіе *тѣла*. Иными словами понятіе взаимодѣйствія между душою и тѣломъ противорѣчитъ лишь тому міросозерца-

¹⁾ См. Гефдингъ, Психологія, гл. II. Душа и тѣло.

Также Höfding, Psychische und physische Activität, Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie, XV, III.

нію, которое въ самомъ началѣ *предполагаетъ*, что такого взаимодѣйствія быть не можетъ, что движеніе возникаетъ только изъ движенія. Поэтому всякія попытки механистовъ доказать невозможность взаимодѣйствія между душою и тѣломъ заключаютъ въ себѣ *petitio principii* 1).

Впрочемъ, въ этихъ доказательствахъ механистическое ученіе о физическомъ мірѣ не нуждается: несмотря на недоказанность своихъ предположеній, оно имѣетъ право на существованіе, пока оказывается удобнымъ для излѣдованія явленій, хотя, конечно, не можетъ считаться выраженіемъ абсолютной истины и требуетъ *истолкованія* и *дополненія* со стороны теоріи знанія.

Итакъ, для объясненія физическихъ явленій, даже и поклона 1, сторонникъ механистическаго ученія вовсе не прибѣгаетъ къ ссылкѣ на психическія состоянія γ δ : если бы никакихъ психическихъ процессовъ и не было, все равно этотъ рядъ явленій въ разсматриваемомъ нами сложномъ тѣлѣ долженъ разыгратъ, если законы механики не пустая выдумка. Поклонъ, какъ движеніе головы и рукъ, снимающихъ шляпу, въ такой же мѣрѣ съ этой точки зрѣнія не обуславливается психическими состояніями, какъ и бой часовъ, напр.

Продолжая разсматривать рядъ физическихъ явленій и такимъ же способомъ подыскивая всегда физической коррелятъ психическихъ состояній, мы придемъ къ мысли, что физической рядъ явленій составляетъ непрерывное безконечное цѣлое, въ которомъ каждый предыдущій членъ есть причина слѣдующаго, между тѣмъ какъ психическій рядъ прерывистъ; члены этого прерывистаго ряда необходимо являются на сцену соотвѣтственно *нѣкоторымъ* членамъ физическаго (именно, соотвѣтственно *нѣкоторымъ* процессамъ въ корѣ большаго мозга— r — γ , s — δ), однако ихъ могло бы и не быть, и цѣпь міровыхъ явленій отъ этого не измѣнилась бы: если бы соотвѣтственно r s и не возникли γ δ , то все же lm должны явиться на сцену.

Такимъ образомъ получилось матеріалистическое механистическое ученіе объ отношеніи между духовными и тѣлесными явленіями, которое можно выразить такою схемою:

$$a-b-c-r-s-l-m\dots$$

$$\quad \quad \quad | \quad |$$

$$\quad \quad \quad \gamma \quad \delta$$

1) См. Erhardt, Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele.

Согласно этому учению только физическій рядъ явленій имѣетъ реальный характеръ, тогда какъ сознание есть даже не феноменъ, а лишь эпифеноменъ, иногда появляющаяся надстройка надъ тѣлесными явленіями, не имѣющая никакого вліянія на дальнѣйшій ходъ событій. Эта сторона матеріалистическаго ученія прекрасно выражена профессоромъ Лопатынымъ въ статьѣ «Параллелистическая теорія душевной жизни»¹⁾. «Получается крайне парадоксальный результатъ: паденіе малѣйшей пылинки оказывается безконечно болѣе могущественнымъ по отношенію къ міру въ его цѣломъ, нежели глубочайшія порожденія мысли или самые возвышенные подвиги нравственнаго героизма: вѣдь паденіе пылинки вызываетъ въ окружающей средѣ неограниченный рядъ дѣйствій, хотя для насъ и незамѣтныхъ, напротивъ, мысль своимъ идейнымъ содержаніемъ, воля въ своихъ психическихъ мотивахъ и нравственной цѣнѣ, ничего не производятъ и не мѣняютъ въ природномъ ходѣ. Напримѣръ «Критика чистаго разума» Канта представляется намъ созданіемъ его творческаго генія и громадною работою его ума, но это только намъ *кажется*. На самомъ дѣлѣ, все, что Кантъ написалъ, было порождено внутреннимъ механизмомъ частицъ, составляющихъ его организмъ, и только имъ однимъ».

Вслѣдствіе закономъ нашей чувственности механистическая матеріалистическая точка зрѣнія инстинктивно привлекаетъ насъ къ себѣ, кажется чрезвычайно понятною и убѣдительною. Къ тому же на первый взглядъ она удовлетворяетъ стремленію нашего ума къ монизму, къ объясненію міра изъ одного начала. Однако, это монизмъ лишь кажущійся. Иллюзія монизма возникаетъ потому, что матеріалисты часто смѣшиваютъ три слѣдующія мысли²⁾: 1) состоянія сознания *суть* движенія атомовъ; 2) состоянія сознания *причиняются* движеніями атомовъ, 3) состоянія сознания *существуютъ* съ опредѣленными движеніями атомовъ, хотя и не причиняются ими (состоянія сознания и движенія атомовъ суть два разныхъ выраженія одной и той же неизвѣстной сущности). Только первая изъ этихъ мыслей давала бы право утверждать, что матеріализмъ есть монистическая система. Однако эта мысль заключаетъ въ себѣ явный абсурдъ, особенно обра-

1) Вopr. философіи и псих., 1895, Май.

2) См. Паульсенъ, Введеніе въ философію стр. 83.

шающій на себя вниманіе, если ее примѣнить къ конкретнымъ случаямъ. Напр. съ этой точки зрѣнія нужно было бы сказать, что печаль *есть* сокращеніе кровеносныхъ сосудовъ (блѣдность) и т. п. Эта мысль заключаетъ въ себѣ прямо таки утвержденіе, что «А есть не А», что сознаніе есть не сознаніе, а движеніе.

Если первая изъ этихъ мыслей не выдерживаетъ критики, то всего проще, какъ и дѣлаютъ обыкновенно матеріалисты, принять вторую, т. е. утверждать, что состоянія сознанія причиняются движеніями атомовъ. При этомъ уже приходится прибавлять, особенно въ наше время, когда анализъ фактовъ и философскихъ воззрѣній достигъ значительной глубины, что между физическими явленіями и психическими лежитъ непроходимая пропасть, что причиненіе однихъ другими есть нѣчто совершенно непонятное, допускаемое нами лишь благодаря свидѣтельству опыта. Но если такъ, то механистическій матеріализмъ не есть система монистическая: онъ принужденъ признать существованіе двухъ абсолютно непохожихъ другъ на друга дѣйствительностей. Однако, желая во что бы то ни стало сохранить монистическій характеръ, онъ надѣляется психическую дѣйствительность странными свойствами и ставитъ ее въ какія то непонятныя отношенія къ физической дѣйствительности. Въ самомъ дѣлѣ, психическій міръ, хотя онъ и есть совершенно особая дѣйствительность, и къ тому же субъективно для насъ самая дорогая, оказывается прерывистымъ, не имѣющимъ никакого причиннаго вліянія на дальнѣйшій ходъ событій въ мірѣ; онъ какъ то иногда, правда, въ строго опредѣленные моменты надстраивается надъ физическимъ міромъ, но такъ, что законъ сохраненія энергии и дальнѣйшее теченіе физическихъ явленій нисколько не нарушается: нѣкоторыя явленія, напр. явленіе r въ нашей схемѣ, оказывается, способны дѣйствовать на два фронта, причинять соотвѣтственно обыкновеннымъ законамъ механики явленіе s и въ то же время состояніе сознанія γ . Отношеніе между r и γ имѣетъ настолько необычный характеръ, что становится неловко называть его причиннымъ; поэтому въ разсужденіяхъ о нихъ понятіе причинять часто замѣняется болѣе неопредѣленнымъ понятіемъ обусловливать.

Въ эпоху увлеченія естествознаніемъ и пренебреженія къ психологіи и особенно къ теоріи знанія такое странное ученіе о психической жизни не смущало естествоиспытателей и не счита-

лось отрицательною инстанціею противъ механистическаго міросозерцанія. Однако въ наше время положеніе измѣнилось: наука съ одинаковымъ вниманіемъ изслѣдуетъ какъ проявленія духа, такъ и физическую природу; гипотезы, плохо приспособленныя для объясненія жизни духа и, собственно, даже отвергающія ее, начинаютъ вызывать сомнѣнія. Поэтому сторонникамъ механистическаго объясненія природы приходится спасать свое міросозерцаніе съ помощью предположенія, что состоянія сознанія и соотвѣтствующія физическія явленія равноправны, что они не причиняютъ другъ друга, а законосообразно сосуществуютъ, быть можетъ, потому, что составляютъ два разныхъ выраженія какой то одной сущности. Такимъ образомъ получается точка зрѣнія, называемая параллелизмомъ и напоминающая ученіе Спинозы. Для того, чтобы провести эту точку зрѣнія безъ противорѣчій, рядомъ съ принятымъ въ современной наукѣ гипотетическимъ обобщеніемъ — «всякое психическое состояніе сопровождается строго опредѣленными физическими явленіями» нужно утверждать и обратное гипотетическое обобщеніе — «всякое физическое явленіе сопровождается строго опредѣленными психическими состояніями» (расширеніе желѣза отъ тепла, колебанія эфира и т. п. сопровождаются какими то психическими состояніями). Иными словами, параллелисты должны проповѣдовать панпсихизмъ, что они и дѣлаютъ, когда бываютъ послѣдовательными и не пытаются избѣжать этого вывода путемъ ссылки на то, что ихъ параллелизмъ имѣетъ не метафизическій, а эмпирический характеръ.

Согласно этому ученію предыдущая схема приметъ слѣдующій видъ:

$$a-b-c-r-s-l-m\dots$$

$$a-\beta-x-\gamma-\delta-\lambda-\mu\dots$$

Всѣ явленія міра, съ одной стороны, суть физическія явленія, непрерывно развивающіяся другъ изъ друга по законамъ механики, съ другой стороны, эти же явленія выражаются и въ формѣ ряда состояній сознанія, непрерывно развивающихся другъ изъ друга по законамъ психологіи, правда, до сихъ поръ плохо извѣстнымъ. Вселенная есть необъятный механизмъ и въ то же время такой же необъятный духъ. Кромѣ наукъ о причинной связи физическихъ явленій и такой же связи психическихъ явленій, параллелизмъ даетъ мѣсто еще одной наукѣ — психо-физи-

ологіи, сфера которой также простирается на весь міръ. Эта наука изучаетъ связь между психическими и физическими явленіями; она опредѣляетъ, какіе члены необходимо соотвѣтствуютъ другъ другу въ этихъ параллельныхъ рядахъ. Отъ всѣхъ другихъ наукъ психофизиологія рѣзко отличается тѣмъ, что связи, изучаемыя ею, не имѣютъ причиннаго характера; это какія то совершенно непонятнымъ образомъ возникшія сосуществованія. Даже и въ томъ случаѣ, если встать на точку зрѣнія философовъ, утверждающихъ, что причинная связь есть лишь необходимое слѣдованіе явленій другъ за другомъ во времени, приходится признать, что соотвѣтствіе между психическими и физическими явленіями, согласно теоріи параллелизма, имѣетъ иной характеръ, чѣмъ связь физическихъ явленій другъ съ другомъ.

Происходитъ это оттого, что параллелизмъ не только не устраняетъ, но даже возводитъ въ принципъ дуализмъ въ сферѣ явленій, найденный нами въ матеріализмѣ. Здѣсь заключается слабый пунктъ параллелизма (спинозистическаго), губящій его, такъ какъ можно доказать, во-первыхъ, что существованіе одного изъ параллельныхъ рядовъ есть недоказуемая произвольная гипотеза, и, во-вторыхъ, что эта гипотеза для параллелиста бесполезна какъ практически, такъ и теоретически. Въ самомъ дѣлѣ, рядъ явленій физическихъ данъ намъ въ опытѣ въ видѣ ряда воспріятій, и инымъ способомъ въ опытѣ ничто никогда не можетъ быть дано. Слѣдовательно, въ схемѣ параллелизма (а также матеріализма) было одно упущеніе, не отмѣченное нами до сихъ поръ: соотвѣтственно каждому физическому явленію не только существуетъ нѣкоторое психическое явленіе, но и само физическое явленіе извѣстно намъ, какъ наше воспріятіе, дѣйствительное или возможное, т.-е. какъ процессъ въ сознаніи, (если мы знаемъ, что кто-либо огорченъ, мы знаемъ, что могли бы воспринять образъ плачущаго человѣка). Поэтому въ схемѣ параллелизма, соотвѣтственно каждому физическому явленію, мы должны внести въ рядъ психическихъ явленій еще одно дѣйствительное или возможное психическое явленіе, воспріятіе физическаго явленія:

$$a - b - c - r - s - l - m \dots$$

$$a - (a_1) - \beta - (\beta_1) - \kappa - (\kappa_1) - \lambda - (\lambda_1) - \delta - (\delta_1) - \gamma - (\gamma_1) - \mu - (\mu_1) \dots$$

Въ этой схемѣ воспріятія a_1 , β_1 и т. д. поставлены въ скобки потому, что не каждое изъ нихъ реально осуществляется, но каждое изъ нихъ возмож-

но; напр., во время поклона мускуль biceps господина А сокращался, но никто этой картины не видѣлъ, однако въ воображеніи мы на основаніи знанія анатоміи и механики можемъ воспроизвести и эту картину.

Такъ какъ физическія явленія даны намъ въ опытѣ лишь въ нашихъ воспріятіяхъ, т.-е. въ состояніяхъ сознанія, то когда мы говоримъ, что физическія явленія существуютъ внѣ нашего сознанія, мы утверждаемъ одно изъ двухъ: или мы говоримъ, что внѣ нашего я существуютъ физическія явленія такъ же, какъ въ нашемъ сознаніи (въ моемъ сознаніи есть представленіе движенія и пространства и внѣ моего сознанія есть представленіе движенія и пространства, въ моемъ сознаніи есть ощущеніе краснаго цвѣта и внѣ моего сознанія есть ощущеніе краснаго цвѣта и т. п.), или мы утверждаемъ, что наши представленія о физическомъ мірѣ служатъ показателями существованія внѣ нашего я міра, состоящаго не изъ представлений, вообще не изъ состояній сознанія, а изъ чего-то не имѣющаго ничего общаго съ духовностью, сознательностью.

Конечно, не первое утвержденіе высказывается спинозистическимъ параллелизмомъ, а второе. Это второе утвержденіе широко распространено, такъ какъ оно высказывается не только параллелистами, которыхъ очень мало, но и многочисленными материалистами. Однако всякій высказывающій это утвержденіе долженъ помнить, что оно относится къ числу недоказуемыхъ гипотезъ, такъ какъ допускаетъ существованіе вещей, *которыя въ опытѣ не даны*; мало того, можно даже утверждать, что содержаніе этой гипотезы, хотя и можетъ быть выражено словами, едва ли можетъ быть мыслимо ясно: вѣдь она допускаетъ существованіе вещей, не имѣющихъ ничего аналогичнаго съ ощущеніями, представленіями и т. п., т.-е. съ элементами опыта. Не будемъ однако такъ строги и остановимся на томъ, что эта гипотеза недоказуема. Въ такомъ случаѣ она имѣетъ право на существованіе, если полезна для практическихъ цѣлей, для предсказанія явленій или для дальнѣйшей разработки теорій. Однако именно для параллелиста она не имѣетъ такого значенія. Параллелистъ утверждаетъ, что психическія явленія не зависятъ причинно отъ физическихъ, а составляютъ непрерывный рядъ, развивающійся по собственнымъ законамъ. Если это не слова, то нужно утверждать, что и наши воспріятія, т.-е. вся картина физическаго міра ($\alpha_1 \beta_1 \gamma_1 \dots$), какъ она бываетъ дана въ нашемъ

сознаніи, не причиняется реальнымъ физическимъ міромъ, а возникаетъ соотвѣтственно законамъ душевной дѣятельности, соотвѣтственно законамъ чувственности. Слѣдовательно, психофизиологія, и даже физика, химія и всѣ науки о физическомъ мірѣ, развиваясь, какъ прежде, на основаніи воспріятій, могутъ и должны быть съ точки зрѣнія параллелиста истолкованы, какъ науки о мірѣ представляющемся, кажущемся, существующемъ соотвѣтственно законамъ психической жизни. Поэтому недоказуемая гипотеза существованія реального физическаго міра внѣ сознанія для параллелиста бесполезна и практически и теоретически. Остается только выбросить ее, какъ ненужный балластъ. Такъ именно и поступаютъ параллелисты, придерживающіеся *идеалистическаго параллелизма*. Они также утверждаютъ, что каждому физическому явленію соотвѣтствуетъ психическое, но для нихъ этотъ законъ имѣетъ уже иное значеніе, чѣмъ для сторонниковъ спинозистическаго параллелизма: согласно этому послѣднему онъ обозначаетъ, что внѣ моего сознанія находятся физическія явленія, извѣстныя мнѣ благодаря воспріятію, и вмѣстѣ съ этими физическими явленіями существуютъ также внѣ моего сознанія психическія явленія, не воспринимаемая мною, такъ что я могу лишь догадываться о ихъ существованіи на основаніи воспринятыхъ физическихъ явленій. Слѣдовательно, параллелистъ (спинозистъ) можетъ разсматривать физическія явленія, какъ самостоятельную реальность и въ то же время, какъ символъ психическихъ явленій, а параллелистъ, отрицающій реальность физическихъ явленій, можетъ видѣть въ нихъ только символы чужихъ психическихъ состояній. Всякое чужое душевное состояніе можетъ по ученію идеалистическаго параллелиста вызвать въ нашей душѣ эти символы, если мы вступаемъ во взаимодействіе съ внѣшнимъ духовнымъ міромъ. Такимъ образомъ всѣ явленія въ мірѣ суть лишь духовные процессы; міръ можетъ быть объясненъ чисто монистически. Въ схемѣ явленій съ точки зрѣнія этого параллелизма можно обойтись безъ латинскихъ буквъ, такъ какъ все дѣйствительно данное въ опытѣ, подразумѣваемое подъ этими буквами, выражено уже значками α β χ ... Итакъ, схема принимаетъ слѣдующій видъ:

$$\alpha - (\alpha_1) - \beta - (\beta_1) - \chi - (\chi_1) \dots$$

Такъ какъ при этомъ допускается, что каждому психическому явленію можетъ соотвѣтствовать воспріятіе физическаго процесса,

то и эту точку зрѣнія можно называть *параллелизмомъ*, но слѣдуетъ прибавлять, что это параллелизмъ *идеалистическій*.

Къ психофизическому параллелизму мы пришли, исходя изъ *механистическаго* натурализма, такъ какъ онъ развиваясь послѣдовательно, даже безъ давленія со стороны теоріи познанія, а просто съ цѣлью избѣжать внутреннихъ противорѣчій, принужденъ допустить независимость психическихъ явленій отъ физическихъ и наоборотъ. При этомъ, первоначально, какъ мы уже указали, является какая-либо форма психофизическаго параллелизма, утверждающая объективную реальность обоихъ рядовъ явленій.

Несмотря на искусственность этой точки зрѣнія, очень многіе психологи хватаются за нее именно потому, что она спасаетъ механистическій натурализмъ (Гефдингъ). Болѣе философскій характеръ она получаетъ, если привлечь на помощь теорію познанія критической философіи, которая подвергаетъ параллелизмъ глубокому преобразованію, именно превращаетъ его въ идеалистическій параллелизмъ (Фехнеръ, Вундтъ, Паульсенъ, Эбингаузъ, Геймансъ, Кенигъ), отрицая объективную реальность матеріальнаго міра, но въ то же время сохраняя механистическій натурализмъ, по крайней мѣрѣ, какъ ученіе о мірѣ внѣшняго воспріятія. Мы вовсе не принадлежимъ къ числу сторонниковъ идеалистическаго параллелизма, однако заниматься критикою его недостатковъ не будемъ, такъ какъ наша задача здѣсь сводится лишь къ тому, чтобы показать, что механистическое міровоззрѣніе необходимо приводитъ къ ученіямъ о независимости психическихъ явленій отъ физическихъ, т.-е. къ ученіямъ, благопріятнымъ для волюнтаризма, хотя, можетъ быть, и ложнымъ, потому что исходный пунктъ ихъ былъ ложный.

Теперь намъ предстоитъ еще заняться динамистическимъ натурализмомъ. Динамистическое ученіе характеризуется предположеніемъ, что матеріальные процессы причиняются различными физическими силами, при чемъ слово сила, если динамизмъ не становится чисто феноменалистическимъ, обозначаетъ нѣкоторую существующую внѣ сознанія *реальность*, а не есть лишь краткое абстрактное обозначеніе неизмѣнной зависимости между явленіями, данными въ воспріятіи. Законъ сохранения энергіи имѣетъ, обыкновенно, лишь формальное количественное значеніе, именно указываетъ на то, что механическая энергія, превраща-

ясь въ другія формы энергіи, не утрачивается, а можетъ быть опять получена въ прежнемъ количествѣ путемъ обратнаго превращенія. Поэтому силы не должны быть данными въ воспріятіи и не должны непременно обнаруживаться въ формѣ движенія для того, чтобы произвести дѣйствіе, хотя бы онѣ и были движущими силами въ томъ смыслѣ, что дѣйствіе, причиняемое ими, есть движеніе. Мало того, при этомъ возможно предположеніе, что нѣкоторыя физическія силы не суть движущія силы ни въ какомъ смыслѣ этого слова, и что явленія, причиняемыя ими, вовсе не сводятся къ движеніямъ (напр., химическія реакціи). Въ послѣднемъ случаѣ вслѣдствіе неопредѣленности и неясно выраженного метафизическаго характера своихъ понятій, а также вслѣдствіе близости своей къ идеализму, динамизмъ даетъ возможность безъ внутреннихъ противорѣчій утверждать, что психическія явленія причиняются физическими и такимъ образомъ подрываетъ волюнтаризмъ. Благодаря тѣмъ же свойствамъ онъ можетъ принимать самыя разнообразныя формы и, опровергнутый въ одномъ видѣ, тотчасъ же воскресаетъ въ новой формѣ. Поэтому для борьбы съ нимъ мы прибѣгнемъ сразу къ самому мощному средству, къ теоріи знанія критической философіи, и не будемъ перечислять всѣхъ разновидностей его, а укажемъ лишь въ общихъ чертахъ на возможные модификаціи его, что касается ученія о явленіяхъ, а не самихъ силахъ.

Во-первыхъ, сторонники динамизма могутъ утверждать, что всѣ физическія явленія суть движенія, или что только нѣкоторыя изъ нихъ суть движенія. Во-вторыхъ, они могутъ признавать движенія объективно реальными, а другія картины физическихъ перемѣнъ субъективными символами объективныхъ физическихъ перемѣнъ, или же считать также и движенія субъективными символами. Отсюда получается четыре вида динамизма, и каждый изъ нихъ можетъ допустить взаимодействіе между душою и тѣломъ. Въ подтвержденіе этой мысли рассмотримъ динамизмъ, наиболѣе близкій къ строго механистическому міросозерцанію, именно тотъ динамизмъ, который всѣ физическія явленія считаетъ движеніями, приписываетъ движеніямъ объективную реальность и руководится въ изслѣдованіи природы закономъ косности и сохраненія энергіи. Отличіе такого динамизма отъ строго механистической точки зрѣнія состоитъ лишь въ томъ, что онъ, хотя и считаетъ всѣ силы, дѣйствующія на матерію, движущими

силами, тѣмъ не менѣе не требуетъ, чтобы эти силы до причиненія какого-либо движенія уже обнаруживались въ формѣ другого предшествующаго движенія, и вмѣстѣ съ тѣмъ не требуетъ, чтобы потенциальная энергія была особою формою скрытой кинетической энергіи. Конечно, такой динамистъ можетъ допустить, что какая-либо психическая сила, порождающая рядъ психическихъ явленій, вслѣдъ за тѣмъ начинаетъ дѣйствовать на матерію и даетъ начало движенію. Законъ косности отъ этого нисколько не нарушается, такъ какъ онъ требуетъ лишь, чтобы перемѣны въ движеніи матеріи производились внѣшнюю причиною, а это требованіе исполнено въ данномъ случаѣ. Законъ сохранения энергіи также не нарушается, потому что онъ утверждаетъ лишь, что сумма потенциальной и кинетической энергіи остается постоянною, а намъ при настоящемъ положеніи нашихъ знаній ничто не мѣшаетъ предположить, что сумма работы, которую психическія силы способны производить, всегда постоянна, и что энергія ихъ становится потенциальною въ отношеніи физическаго міра, когда онѣ порождаютъ психическія явленія. Вообще а ргіогі ясно, что, выходя изъ сферы явленій и пользуясь метафизическимъ понятіемъ силы, мы можемъ построить все, что угодно, такъ какъ можемъ надѣлать силы любыми свойствами.

Впрочемъ, и этотъ фиктивный міръ можно построить не иначе, какъ изъ того матеріала, который данъ въ явленіяхъ внутренняго или внѣшняго воспріятія. Такъ какъ силы не воспринимаются глазами, ушами и т. п., то надобно предположить, что реальное содержаніе этого понятія складывается изъ матеріала внутренняго воспріятія, напр., изъ чувствованія активности ¹⁾, или изъ какихъ-либо элементовъ внѣшняго воспріятія, до сихъ поръ не замѣченныхъ и приближающихся внѣшнее воспріятіе къ внутреннему. Поэтому-то динамисты съ такою легкостью доказываютъ, что психическія явленія могутъ быть причиною физическихъ и наоборотъ: при этомъ они, если принять въ расчетъ реальное содержаніе, мыслимое ими подъ словомъ физическая сила, собственно, утверждаютъ, что *психическія начала низшаго порядка (физическая сила) могутъ быть причиною психическихъ явленій высшаго порядка, или наоборотъ*. Одинъ изъ новѣйшихъ защитниковъ взаимодѣйствія между душою и тѣ-

¹⁾ См. напр., Липсъ, Основы логики, стр. 103 с.

ломъ, Эргардтъ въ своемъ сочиненіи «Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele» говоритъ: «Какъ бы далеко мы ни зашли въ своемъ анализѣ тѣла, мы всегда будемъ встрѣчаться только съ матеріальными элементами, а не съ силами, дѣйствующими въ этихъ элементахъ. Поэтому силы по существу нельзя разсматривать, какъ нѣчто тѣлесное; скорѣе ихъ нужно принимать за непространственныя, динамическія начала, которыя связаны, правда, съ тѣломъ, но сами вслѣдствіе этого тѣмъ не менѣе не обладаютъ тѣлесными свойствами» ¹⁾... «Эти силы (физическія и химическія) необходимо должны разсматриваться, какъ внутреннія свойства своего носителя; поэтому онѣ находятся въ такомъ же отношеніи къ тѣлу, данному во внѣшнемъ воспріятіи, какъ и душа ²⁾»... «Такимъ образомъ оказывается, что дѣйствіе души на тѣло есть вовсе не исключительное явленіе, а просто частный случай дѣйствія вообще естественныхъ силъ на тѣла. Если тѣло, благодаря присущей ему силѣ притяженія или отталкиванія, принуждаетъ какое-либо другое тѣло приблизиться къ нему или удалиться, то этотъ процессъ, при правильной точкѣ зрѣнія на него, происходитъ совершенно такъ же, какъ если бы душа соотвѣтствующимъ образомъ дѣйствовала на тѣло ³⁾»...

Разсматривая доводы параллелистовъ въ пользу независимости душевныхъ явленій отъ физическихъ, именно ссылки на разнородность этихъ категорій явленій, на законъ сохраненія энергіи и законъ косности, на замкнутость физической причинности, Эргардтъ безъ труда показываетъ, что всѣ эти соображенія имѣютъ смыслъ только при *строю механистической* точкѣ зрѣнія, а при динамизмѣ всѣ они теряютъ силу; динамизмъ даетъ ему возможность вернуться къ болѣе естественной точкѣ зрѣнія, къ ученію о взаимодействіи между душой и тѣломъ, и такимъ образомъ избавиться отъ странностей параллелизма. Это обстоятельство даетъ въ его глазахъ большой перевѣсъ динамизму надъ механистическою точкой зрѣнія. Впрочемъ, и безъ этого динамизмъ, по его мнѣнію, заслуживаетъ предпочтенія, такъ какъ даже явленія въ физическомъ мірѣ, физическія, химическія и особенно органическія, необъяснимы чисто механистически.

¹⁾ Стр. 57 с.

²⁾ Стр. 104.

³⁾ Стр. 59.

Нельзя не согласиться съ Эргардтомъ, что параллелизмъ, допускающій два параллельныхъ ряда явленій, не связанныхъ между собою причинно, вызываетъ рядъ недоумѣній и неразрѣшимыхъ вопросовъ; нельзя также не согласиться съ тѣмъ, что механистическое представленіе о природѣ, если считать его выраженіемъ объективной реальности, приводитъ къ неразрѣшимымъ противорѣчіямъ. Однако устраненіе параллелизма и этихъ противорѣчій окупается слишкомъ дорогою цѣною: путемъ замѣны наглядной механистической метафизики неопредѣленною метафизикою динамизма, способною породить безконечные споры. Въ самомъ дѣлѣ механистическая метафизика, имѣющая цѣлью объяснить міръ внѣшняго воспріятія, создается путемъ проецированія явленій, данныхъ во внѣшнемъ воспріятіи. Она строго ограничена въ своихъ построеніяхъ и постоянно провѣряется внѣшнимъ опытомъ; единственный явный грѣхъ ея состоитъ въ томъ, что она принимаетъ явленія, разыгрывающіяся въ сознаніи, за объективную реальность, самостоятельно существующую внѣ всякаго сознанія. Наоборотъ, динамизмъ дополняетъ міръ явленій не явленіями, а абстрактными общностями, силами, между тѣмъ какъ силы и во внутреннемъ опытѣ даны лишь въ отдѣльныхъ психическихъ явленіяхъ, въ актахъ. Точной провѣрки здѣсь не можетъ быть ни путемъ внѣшняго, ни путемъ внутренняго опыта уже потому, что проецируемая силы, своего рода я въ миниатюрѣ, должны выполнять функціи, слишкомъ не похожія на функціи нашего я, а потому ихъ приходится надѣлять свойствами, представляющими лишь крайне отдаленную аналогію въ сравненіи съ свойствами нашего я. Кромѣ того, динамизмъ, подобно механистической точкѣ зрѣнія, допускаетъ существованіе явленій или силъ внѣ всякаго сознанія и потому, какъ мы уже раньше говорили, относится къ числу метафизическихъ ученій, не имѣющихъ права на существованіе послѣ трудовъ Канта.

Оставаясь на почвѣ опыта, мы неминуемо должны придти къ какому-либо идеалистическому міровоззрѣнію, именно должны считать физическій міръ за воспріятіе. А всякое идеалистическое міровоззрѣніе приводитъ къ необходимому для обоснованія волюнтаризма положенію, что психическія явленія причиняются не иначе, какъ психическими явленіями. Однако этимъ общимъ соображеніемъ нельзя удовлетвориться потому, что въ послѣднее время явились формы идеализма (въ имманент-

ной философіи), дающія основаніе для психологическихъ теорій, чрезвычайно близкихъ къ матеріалистическимъ. Поэтому слѣдуетъ опредѣлить, какія возможны формы идеализма, и всѣ ли онѣ въ самомъ дѣлѣ согласимы съ волюнтаризмомъ. Главныя различія между идеалистическими ученіями, съ точки зрѣнія нашей цѣли, обусловливаются различіями въ ученіи о физическомъ мірѣ, именно о томъ, какому сознанию принадлежитъ этотъ міръ и изъ какихъ элементовъ онъ складывается, поскольку онъ находится внѣ человѣческаго сознанія (элементы, встрѣчающіеся въ человѣческомъ сознаніи, перечислены нами).

На первый вопросъ можно отвѣчать четвероюко: во-первыхъ, можно утверждать, что воспріятія физическаго міра составляютъ лишь субъективное содержаніе человѣческаго сознанія, вызываемое или внутренними свойствами самого этого сознанія, или совершенно неизвѣстною внѣшнею причиною, или процессами внутренняго воспріятія, разыгрывающимися въ другихъ сознаніяхъ (такъ, напр., смотрятъ на физическій міръ нѣкоторые сторонники идеалистическаго параллелизма); во-вторыхъ, можно утверждать, что часть элементовъ внѣшняго воспріятія принадлежитъ воспринимающему человѣческому сознанію (напр. «мои» элементы), а другая часть входитъ въ сферу другого или другихъ индивидуальныхъ сознаній (напр. «данные мнѣ» элементы); въ-третьихъ, можно утверждать, что часть элементовъ принадлежитъ воспринимающему, а другая часть сверхъиндивидуальному міровому сознанію, наконецъ, въ-четвертыхъ, второе и третье ученіе могутъ быть комбинированы.

На вопросъ, изъ какихъ элементовъ складывается воспріятіе физическаго міра, отвѣты могутъ быть даны самыя разнообразныя, въ зависимости отъ того, какіе элементы индивидуальнаго воспріятія признаются «данными» извнѣ, изъ другого сознанія (напр., нѣкоторые сторонники имманентной философіи считаютъ не только движеніе, но и цвѣта содержаніемъ сверхъиндивидуальнаго сознанія), а также отъ того, какими процессами другого сознанія они гипотетически дополняются (если выдѣлить изъ человѣческаго воспріятія несомнѣнно субъективные элементы, напр. «мое» построеніе, «мои» стремленія и тому подобное, то получается остатокъ, который можетъ быть признанъ за процессъ въ какомъ-либо чужомъ сознаніи только съ помощью допущенія, что онъ дополняется въ этомъ другомъ сознаніи элементами, не вошедшими въ наше воспріятіе).

Среди этихъ разнообразныхъ формъ идеализма существуетъ одна, легко подающая поводъ къ чрезвычайно сходному съ материалистическимъ ученію о психическихъ явленіяхъ. Мы говоримъ о томъ направленіи имманентной философіи, которое признаетъ физическія явленія за процессы мірового сознанія и слишкомъ материализируетъ эти процессы, потому что имѣетъ въ виду лишь «данные» элементы нашихъ воспріятій и упускаетъ изъ виду, что въ міровомъ сознаніи они должны дополняться какими-либо элементами, напоминающими «мои» элементы нашихъ воспріятій. Въ вопросѣ о взаимодействіи между душевными и тѣлесными явленіями сторонники этого направленія могутъ придерживаться всевозможныхъ ученій, подобныхъ дуалистическимъ и монистическимъ ученіямъ; они могутъ даже, какъ и материалисты, утверждать, что явленія въ человѣческомъ сознаніи суть совершенно пассивные эпифеномены, надстраивающіеся надъ опредѣленными физическими явленіями. Чаше всего, впрочемъ, это направленіе даетъ поводъ къ ученію о томъ, что психическія явленія могутъ быть причиною физическихъ и наоборотъ (Ремке, возраженія Рикерта противъ параллелизма въ статьѣ, помѣщенной въ сборникѣ въ честь Зигварта и др.).

Однако эти формы идеализма не могутъ быть опасными для волюнтаризма, потому что ихъ судьба зависитъ отъ теорій волюнтаризма, но не наоборотъ. Въ самомъ дѣлѣ, эти формы идеализма, поскольку онѣ принимаютъ физическія явленія за процессы въ міровомъ сознаніи, должны строить теорію мірового сознанія не только исходя изъ гносеологическихъ соображеній, но и опираясь на психологическія теоріи относительно аналогичныхъ явленій въ человѣческомъ сознаніи. Если наблюденія надъ процессами въ человѣческомъ сознаніи приводятъ къ волюнтаристическимъ теоріямъ, то онѣ должны руководить нами при построеніи гипотетической картины процессовъ въ міровомъ сознаніи (поскольку онѣ не противорѣчатъ требованіямъ гносеологии), а не наоборотъ.

Итакъ, гносеологія, поскольку она приводитъ неизбѣжно къ идеалистическому міросозерцанію, благопріятствуетъ волюнтаризму: она обосновываетъ необходимое для волюнтаризма положеніе, что всякое психическое явленіе причиняется не иначе, какъ психическимъ явленіемъ. Что же касается въ частности свойствъ взаимодействующихъ психическихъ явленій (напр. свойствъ тѣхъ

психическихъ явленій, которыя въ нашемъ сознаниі являются въ видѣ воспріятій физическаго міра), рѣшеніе этого вопроса въ значительной мѣрѣ зависитъ отъ изслѣдованій, приводящихъ къ волюнтаризму, а не руководить ими.

Изъ этого, конечно, не слѣдуетъ, что въ психологіи допустимо только чисто психологическое изслѣдованіе, и что психофизиологія должна уступить мѣсто наукѣ о взаимодѣйствіи между психическими явленіями, принадлежащими разнымъ сознаниямъ. Это возможно было бы только въ томъ случаѣ, если бы намъ удалось точно опредѣлить характеръ психическихъ процессовъ, соотвѣтствующихъ нашему воспріятію физическаго міра. Такъ какъ это, вѣроятно, никогда не удастся, то многіе вопросы психологіи (напр., вопросъ о связи между раздраженіемъ и ощущеніемъ), приходится изучать лишь психофизиологически, т. е. опредѣляя не самую психическую причину даннаго психическаго состоянія, а соотвѣтствующее ей, существующее въ сознаниі наблюдателя *воспріятіе*.

III. Сознаніе и знаніе.

Волюнтаризмъ можетъ быть развитъ безъ противорѣчій только въ томъ случаѣ, если жизнь сознанія складывается не изъ однихъ познавательныхъ процессовъ, а еще изъ состояній, вовсе не заключающихъ въ себѣ знанія и названныхъ нами неопознанными ¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, если всякій «мой» актъ причиняется «моими» стремленіями, и если «мое» знаніе есть также «мой» актъ, являющійся результатомъ моего стремленія къ знанію, то, по крайней мѣрѣ, новыя стремленія вначалѣ своего появленія должны быть состояніями сознанія, не заключающими въ себѣ знанія. Поэтому волюнтаризмъ не можетъ согласоваться съ интеллектуализмомъ, принимающимъ всякое состояніе сознанія за познавательное состояніе: для волюнтаризма понятіе сознанія шире понятія знанія. Мало того, волюнтаристы обыкновенно также широко пользуются понятіемъ бессознательной психической жизни. Мы займемся въ настоящей главѣ различеніемъ сознанія и знанія, а по пути рѣшится и вопросъ о бессознательномъ.

¹⁾ См. статью «Волюнтаристическое ученіе о волѣ», Вопр. фил., кн. 62, 63.

1. Неопознанныя состоянія сознанія.

Состоянія сознанія, *наблюдаемыя* нами въ своей душевной жизни, т.-е. *познаваемыя* путемъ непосредственнаго самонаблюденія, не составляютъ непрерывной цѣпи причинъ и дѣйствій: многіе новые члены возникаютъ такъ, что не могутъ быть объяснены непосредственно *извѣстными* намъ предыдущими душевными состояніями.

Рядъ наблюдаемыхъ явленій оказывается прерывистымъ, въ нихъ есть пробѣлы. Опираясь на законъ причинности, мы должны допустить, что эти пробѣлы заполняются явленіями *неизвѣстными* намъ непосредственно, ни въ какомъ смыслѣ не относящимися къ области нашихъ познавательныхъ состояній, т. е. не заключающими въ себѣ интеллектуальныхъ элементовъ «моей» душевной дѣятельности. Что же это за явленія? Какъ извѣстно, правильная постановка вопроса заключаетъ уже въ себѣ наполовину рѣшеніе его, поэтому формулируемъ его точно и ясно. Мы хотимъ опредѣлить, какія явленія существуютъ въ мірѣ, кромѣ состояній сознанія, заключающихъ въ себѣ интеллектуальные элементы (таковы представленія, опознанныя эмоціи, опознанныя стремленія и т. п.); иными словами, мы ищемъ явленій, въ которыя не входитъ знаніе о нихъ, такъ что они ни цѣликомъ, ни какою-либо своею стороною (какъ на примѣръ опознанныя эмоціи) не относятся къ отдѣлу познавательныхъ состояній. Нашимъ требованіямъ должны удовлетворять или неопознанныя состоянія сознанія (если они существуютъ, т.-е. если не всякое сознаніе есть знаніе) или безсознательное.

Обыкновенно, эту проблему безъ дальнихъ разсужденій опредѣляютъ, какъ поиски за безсознательнымъ, т. е. въ самомъ началѣ производятъ роковое для дальнѣйшаго изслѣдованія отождествленіе понятій знаніе и сознаніе, и потому, не получая полной картины міра изъ интеллектуальныхъ состояній, даже и не пытаются достроить ее другими состояніями сознанія, а сразу обращаются къ безсознательному.

Незаконность этого отождествленія становится ясною уже на основаніи слѣдующихъ общихъ соображеній. Понятія сознанія и знанія могутъ быть только или тождественными или относиться другъ къ другу, какъ родъ къ виду. Такъ какъ всякое наше переживаніе, всякій опытъ возможны не иначе, какъ въ формѣ

состояній сознанія, то понятіе сознанія неразложимо дальше и неопредѣлимо, вслѣдствіе своей крайней общности. Для поясненія его у насъ нѣтъ иного средства, какъ привести рядъ примѣровъ состояній сознанія и сказать, что подъ словами состоянія сознанія мы разумѣемъ то общее, что есть во всѣхъ приведенныхъ примѣрахъ. Если бы понятіе познавательнаго состоянія, познавательнаго процесса было тождественно понятію сознанія, то это значило бы, что и оно неразложимо и неопредѣлимо. Между тѣмъ на дѣлѣ всякій психологъ и гносеологъ или прямо признаетъ сложность интеллектуальныхъ состояній, анализируя ихъ, или въ скрытой формѣ утверждаетъ ее тѣмъ, что даетъ опредѣленія знанія. Уже это обстоятельство наводитъ на мысль, что знаніе есть видъ сознанія и, какъ всякій видъ, заключаетъ въ себѣ, кромѣ общихъ свойствъ всякаго сознанія, еще спеціальныя видовые признаки, вслѣдствіе чего и является возможность опредѣленія его.

Итакъ, намъ предстоитъ задача выдѣлить знаніе изъ области сознанія вообще и показать по крайней мѣрѣ путемъ ряда примѣровъ, что такое знаніе, не заключающее въ себѣ познавательныхъ элементовъ. Эта задача а priori можетъ показаться невыполнимою. Въ самомъ дѣлѣ, благодаря критической философіи мы твердо помнимъ, что наука имѣетъ право заниматься изслѣдованіемъ лишь того, что дано въ опытѣ, т. е. того, что входитъ въ сферу нашего наблюденія, воспріятія. Однако наблюденіе, воспріятіе суть процессы познавательнаго характера, а мы хотимъ теперь какъ разъ заняться явленіями, не заключающими въ себѣ никакихъ познавательныхъ элементовъ. Слѣдовательно, правовѣрные сторонники критической философіи могутъ забраковать наше предпріятіе, какъ попытку выйти за предѣлы опыта; они могутъ отвергнуть ее на тѣхъ же основаніяхъ, на какихъ, напр., признаются несостоятельными всѣ ученія о матеріальномъ мірѣ, приписывающія ему объективную реальность. Къ счастью, однако, наше положеніе не такое печальное. Не слѣдуетъ забывать, что явленія, которыхъ мы ищемъ, суть *процессы сознанія*. Слѣдовательно, возможно, что мы ихъ найдемъ, не нарушая требованій критической философіи, именно это удастся намъ въ томъ случаѣ, если искомыя состоянія всегда или хотя бы иногда входятъ въ познавательные процессы, какъ составная часть ихъ. Мы постараемся показать, что это и въ самомъ дѣлѣ

такъ, и даже отыщемъ эти состоянія сознанія путемъ анализа интеллектуальныхъ процессовъ.

Всякое знаніе есть знаніе о чемъ нибудь. При этомъ сама познаваемая вещь дана въ процессѣ знанія въ видѣ состоянія сознанія. Напр. если мы познаемъ какое нибудь растеніе (ботанизируемъ въ полѣ и, найдя новый для насъ видъ, рассматриваемъ его), прислушиваемся къ какому либо звуку, опредѣляемъ вкусъ вещи, знаемъ о какомъ-либо своемъ чувствѣ или изучаемъ процессъ своихъ умозаключеній, то это растеніе, звукъ, вкусъ, чувство и умозаключенія существуютъ не внѣ процесса познанія, а даны въ немъ, какъ составная часть, какъ исходный пунктъ для познанія. Противъ этой данности познаваемой вещи въ актѣ знанія нельзя спорить. Но можно спорить противъ того, что познавательные процессы всегда *сложны* и складываются изъ познаваемого состоянія и знанія о немъ. Можно утверждать, что бѣлый цвѣтъ, звукъ, образъ растенія суть не исходный пунктъ для познанія, а уже само знаніе. Во многихъ психологіяхъ ощущенія, напр., рассматриваются, какъ простыя неразложимыя далѣе познавательныя состоянія; они считаются не матеріаломъ для знанія, а знаніемъ о качествахъ предметовъ.

Чтобы опровергнуть эту мысль, рассмотримъ сначала нѣсколько случаевъ болѣе сложнаго и при томъ менѣе привычнаго опознанія, достигаемаго съ помощью нѣкотораго труда и сознательныхъ усилий. Представимъ слѣдующій случай: психологъ и въ то же время ботаникъ-любитель А. гуляетъ со своимъ товарищемъ Б., который не занимается этими науками; Б. срываетъ растеніе, рассматриваетъ его двѣ-три секунды и передаетъ своему товарищу со словами: «Ромашка». А. рассматриваетъ его тоже всего двѣ-три секунды и укладываетъ въ коробку, улыбаясь, потому что это вовсе не ромашка, а одинъ изъ видовъ *Leucanthemum* и ему трудно себѣ представить, какъ можно смѣшать эти растенія; рассматривая растеніе самое короткое время, онъ воспринялъ образъ его во всѣхъ подробностяхъ, онъ видѣлъ и его полушаровидное цвѣтоложе, непохожее на коническое цвѣтоложе ромашки, и листья съ рѣдкими зубцами, но вовсе не подраздѣленными, какъ у ромашки, и т. д. и т. д. Мало того, онъ замѣтилъ еще, что листья этого экземпляра ненормально слабо развиты и потому не выбросилъ его. Заинтересованный причиною этого явленія, онъ начинаетъ думать о немъ, соображаетъ, что оно должно быть обусло-

влено недостаткомъ влаги, но удивляется этому, такъ какъ знаетъ, что въ прежніе года это мѣсто, наоборотъ, всегда изобиловало ею; это затрудненіе вызываетъ въ немъ какую то смутную эмоцію, въ головѣ являются обрывками разныя догадки, въ то же время онъ безотчетно оглядывается во всѣ стороны и вдругъ замѣчаетъ вырытую въ этомъ году канаву; этимъ все объясняется; онъ тотчасъ же успокоивается и удовлетворяется; въ сознаніи его всплываютъ другія мысли, ему вспоминается сосѣдъ, который провелъ эту канаву; это помѣщикъ, желающій повысить доходность своего имѣнія и постоянно толкующій о причинахъ упадка дворянскаго землевладѣнія въ Россіи; отсюда мысль А. переходитъ къ дворянству, какъ общественному классу, и т. д. Въ этомъ сложномъ примѣрѣ воспользуемся сначала его первою частью: образомъ растенія въ сознаніи двухъ товарищей. Исходный пунктъ воспріятія у обоихъ былъ одинъ и тотъ же, а между тѣмъ конечный результатъ по истеченіи трехъ секундъ оказался безконечно различнымъ: у одного явился неисчерпаемо богатый индивидуальными подробностями образъ, а у другого довольно хаотичная смутная картина, такъ какъ смѣшеніе ромашки съ *Leucanthemum* произошло не только вслѣдствіе смутности воспоминанія о ромашкѣ, но и вслѣдствіе недостатковъ воспріятія. Разница между этими двумя воспріятіями главнымъ образомъ состоитъ въ слѣдующемъ: одно изъ нихъ оказывается расчлененнымъ на множество частей, рѣзко отличающихся другъ отъ друга, тогда какъ въ другомъ части сливаются; мало того, въ одномъ изъ воспріятій каждая изъ этихъ частей индивидуализирована еще и въ томъ смыслѣ, что отличается отъ подобныхъ частей другихъ растеній, напр. цвѣтоложе воспринимается, какъ шаровидное, а въ другомъ изъ воспріятій этой опредѣленности нѣтъ. Для насъ особенно важно то, что смутный образъ, полученный Б., составляетъ также начальный пунктъ воспріятія А. Въ этомъ смыслѣ мы говорили, что у нихъ исходный пунктъ одинъ и тотъ же. Путемъ самонаблюденія легко подмѣтить, что первоначальныя стадіи воспріятія всегда бываютъ смутными, недостаточно индивидуализированными. Это явленіе еще недостаточно полно изслѣдовано, но и то, что есть, говоритъ въ нашу пользу. Сошлемся, напримѣръ, на интересное изслѣдованіе проф. Н. Ланге по этому вопросу. Конечные результаты воспріятія также могутъ оказаться очень сходными, если попросить Б. рассмотреть растение во всѣхъ

подробностяхъ и дать ему на это много времени. Итакъ, повидимому, разница между этими двумя воспріятіями заключается не въ основномъ «данномъ» матеріалѣ ¹⁾, а въ обработкѣ его, въ перемѣнахъ, возникающихъ подъ вліяніемъ вниманія и другихъ «моихъ» дѣятельностей. Какія же это дѣятельности? Если попросить Б. рассмотреть растение хорошенько и подробно описать его, то онъ начнетъ, обращая вниманіе на разныя части растенія, различать ихъ, что возможно не иначе, какъ путемъ нахожденія и сходствъ, и различій, и дастъ дѣйствительно хорошее описаніе разныхъ частныхъ, напр., формы волосковъ, только въ томъ случаѣ, если рассмотреть нѣсколько другихъ растений: иначе положительно невозможно охватить массу мелкихъ подробностей. А. чрезвычайно быстро производитъ это различеніе, въ его сознаніи какъ-будто безъ труда возникаетъ отчетливый образъ растенія. Однако эта легкость не должна вводить насъ въ заблужденіе: такой образъ растенія не самъ собою входитъ въ его сознаніе; до пріобрѣтенія этой способности онъ внимательно и настойчиво разсматривалъ сотни растений и обогатилъ свою память множествомъ формъ. Эти дѣятельности сравненія относились къ числу «моихъ», и результаты ихъ настолько усвоены памятью, что нерѣдко всплываютъ въ сознаніи, какъ «данные»; потому-то, воспринимая отчетливый образъ растенія, А. затрачиваетъ теперь очень мало усилій. Во избѣжаніе недоразумѣній замѣтимъ, что мы говоримъ здѣсь не о тѣхъ различіяхъ, которыя происходятъ отъ присоединенія идей, по существу далекихъ отъ образа растенія, но связанныхъ по ассоціаціи съ нимъ, напр. не о словахъ полушаровидный, описывающихъ форму цвѣтоложа, а о самомъ образѣ *Leucanthemum*, который послѣ многочисленныхъ дѣятельностей сравненія и различенія рисуется иначе, чѣмъ до этихъ дѣятельностей. Это измѣненіе образа тоже нужно объяснять обогащеніемъ его различными идеями, ассоцірованными благодаря процессамъ сравненія, но эти ассоціаціи имѣютъ вовсе не внѣшній характеръ: онѣ не присоединяются такъ поверхностно, какъ слово полушаровидный, а органически срастаются съ образомъ. Если пользоваться терминологіею Вундта, то ихъ нужно отнести къ числу ассимилированныхъ идей.

1) См. „Волюнтаристическое ученіе о волѣ“, *Вопр. фил.*, кн. 62, 63.

Ту же самую мысль можно подтвердить еще слѣдующими ображеніями. Даже и самое примитивное состояніе, напр., воспріятіе бѣлаго цвѣта, если оно относится къ числу интеллектуальныхъ состояній, именно если мы воспринимаемъ его, какъ «этотъ опредѣленный цвѣтъ», должно быть уже состояніемъ сложнымъ: чтобы воспринимать цвѣтъ, какъ «этотъ опредѣленный цвѣтъ», необходимо отличать его отъ всѣхъ другихъ состояній сознанія и цвѣтовъ; но различеніе мсжетъ производиться не иначе, какъ тогда если въ сознаніи есть нѣсколько состояній, отличаемое и то, отъ чего оно отличается.

Однако эти другія состоянія, на фонѣ которыхъ *выдѣляется* нами воспринимаемое, остаются въ туманѣ, да это и не удивительно: мы заняты познаваніемъ не ихъ, а того, что выдѣляемъ изъ среды ихъ. Но если этотъ фонъ исчезнетъ, если одно какое-либо состояніе сознанія овладѣетъ всею областью душевной жизни, оно совершенно утрачиваетъ интеллектуальный характеръ. Такъ бываетъ въ случаяхъ экстаза или тогда, когда какая-либо сильная эмоція, напр. гнѣвъ, овладѣваетъ нами всецѣло.

Пока гнѣвъ не вытѣснилъ всѣхъ другихъ состояній, мы все еще воспринимаемъ его такъ же, какъ воспринимаемъ, напр., бѣлый цвѣтъ, мы сознаемъ свое состояніе, какъ «это опредѣленное состояніе»; но когда онъ достигаетъ крайнихъ предѣловъ, когда всякая интеллектуальная дѣятельная обработка состояній сознанія исчезаетъ, мы теряемъ всякое *представленіе* о томъ бурномъ состояніи, которое переживаемъ. Мало того, и при наличности другихъ душевныхъ явленій мы съ большимъ трудомъ познаемъ тѣ состоянія сознанія, условія возникновенія которыхъ не благопріятствуютъ ихъ различенію, напр., осязая мокрый, холодный и твердый предметъ, трудно различить эти ощущенія, и вообще трудно отдѣлить осязательныя ощущенія отъ температурныхъ, потому что они всегда сопутствуютъ другъ другу. Точно такъ же трудно распознать психическія состоянія чрезвычайно распространенныя въ нашей душевной жизни и не сопутствуемыя контрастирующими явленіями; таково, напр., чувствованіе активности, всегда одинаковое по качеству и измѣняющееся лишь по интенсивности. До тѣхъ поръ, пока мы не обратимъ вниманія на эти состоянія сознанія, пока мы не выдѣлимъ ихъ, т.-е. не *произведемъ работу* различенія и отождествленія, нельзя сказать, что у насъ есть знаніе о нихъ, что мы воспринимаемъ такіа

ощущенія и чувствованія такъ же, какъ «этотъ опредѣленный цвѣтъ».

Въ психологіи давно уже укоренилось ученіе о томъ, что знаніе возникаетъ лишь, какъ результатъ сравненія, т.-е. различенія и отождествленія, для которыхъ, конечно, нужна еще и память, т.-е. сохраненіе въ сознаніи прежде пережитыхъ состояній, служащихъ матеріаломъ для сравненія. Однако прямой выводъ отсюда, что всякое знаніе должно быть *не первичнымъ*, а *вторичнымъ* состояніемъ сознанія, что оно должно заключать въ себѣ познаваемый матеріалъ и знаніе о немъ, какъ результатъ сравненія, не достаточно обращаетъ на себя вниманіе, не достаточно использованъ въ психологіи. Еще когда идетъ рѣчь о такихъ состояніяхъ, какъ эмоціи, напр., гнѣвъ, легко соглашаются съ тѣмъ, что гнѣвъ и знаніе о немъ—вещи разныя. Не вызываютъ особенныхъ сомнѣній въ этомъ отношеніи и смутныя органическія ощущенія, напр., ощущенія въ пищеводѣ, желудкѣ, сердцѣ и т. п. Но примѣнить этотъ выводъ къ ощущеніямъ органовъ высшихъ чувствъ рѣшится уже не всякій психологъ: въ очень многихъ психологіяхъ напр., *ощущеніе* блага цвѣта, какъ простое состояніе сознанія, относится къ разряду познавательныхъ состояній, между тѣмъ, если мы правы, надобно признать, что всякое такое ощущеніе, подобно эмоціи гнѣва или чувствованію удовольствія, есть *чувствованіе*, а не *интеллектуальная пережына* въ сознаніи; но она можетъ послужить *матеріаломъ* для знанія, можетъ войти въ интеллектуальный познавательный процессъ, если сдѣлается предметомъ вниманія, сравненія и т. п.

Мы полагаемъ, что эта мысль не достаточно распространена въ психологіи по слѣдующимъ причинамъ. Во-первыхъ, опознаніе ощущеній органовъ высшихъ чувствъ сдѣлалось для насъ настолько *привычнымъ* актомъ, что мы не замѣчаемъ усилій, затрачиваемыхъ на него, и воспріятіе «этого опредѣленнаго ощущенія» кажется намъ состояніемъ простымъ; къ тому же у взрослого человѣка это опознаніе, вѣроятно, въ значительной мѣрѣ происходитъ за предѣлами его я¹⁾, такъ что результаты его кажутся «данными», и только въ исключительныхъ случаяхъ этотъ актъ распадается на рядъ процессовъ въ сферѣ я, доступ-

¹⁾ См. статью „Волюнтаристическое ученіе о волѣ“, Вопр. фил., 62, стр. 688—690.

ныхъ наблюденію; намъ случилось произвести такое наблюденіе, участвуя въ опытахъ надъ цвѣтовыми контрастами; опыты состояли въ томъ, что испытуемый субъектъ воспринималъ въ теченіе очень короткаго времени вращающійся дискъ, на периферіи и въ центрѣ котораго находился индуцирующій цвѣтъ большей или меньшей интенсивности, а посрединѣ чистый бѣлый цвѣтъ большей или меньшей интенсивности или же бѣлый цвѣтъ съ примѣсью индуцирующаго; фиксируя какую-либо среднюю точку средней полосы, нужно было опредѣлить ея цвѣтъ; такъ какъ оттѣнки цвѣтовъ получались при этомъ довольно непривычныя, и воспріятіе продолжалось очень короткое время, то ясно было, что сознаніе «этого опредѣленнаго состоянія»—мы говоримъ объ опредѣленности зрительнаго образа, а не о появленіи въ сознаніи названія и т. п. внѣшнихъ для образа идей, есть явленіе вторичное, возникающее вслѣдъ за появленіемъ просто состоянія сознанія, которое мало-по-малу путемъ сознаваемыхъ усилій опредѣляется нами. Во-вторыхъ, ощущенія органовъ высшихъ чувствъ *имѣютъ въ нашемъ душевномъ обиходѣ смыслъ* только постольку, *поскольку служатъ матеріаломъ для знанія*, тогда какъ другія состоянія, напр., гнѣвъ, имѣютъ смыслъ и помимо знанія; поэтому намъ трудно согласиться, что ощущенія, какъ и эмоции, вовсе не суть познавательныя состоянія. Наконецъ, въ-третьихъ, психологія и до сихъ поръ сохраняетъ чрезмѣрную склонность къ интеллектуализму. Впрочемъ, объ интеллектуализмѣ въ современной психологіи и причинахъ распространенности его мы поговоримъ подробнѣе въ концѣ этого отдѣла.

Если мы правы, то сфера сознанія далеко не исчерпывается познавательными процессами. Каждое познавательное состояніе есть результатъ опознанія состояній сознанія, которыя до этого не заключали въ себѣ знанія, значить, такихъ неопознанныхъ состояній сознанія во всякомъ случаѣ есть столько, сколько есть актовъ опознанія; но этого мало: многія состоянія остаются все неопознанными, и кромѣ того, всякое опознанное состояніе должно заключать въ себѣ неопознанные элементы уже потому, что самый актъ опознанія есть *новое состояніе сознанія*, которое требуетъ *спеціальнаго акта* для того, чтобы быть опознаннымъ, а если такой актъ опознанія совершившагося процесса опознанія и совершится, то для этого новаго акта нужно спеціальное опознаніе и т. д. Такого новаго акта не нужно было бы лишь въ

томъ случаѣ, если бы былъ правъ крайній интеллектуалистъ Спиноза, утверждающій, что всякое состояніе сознанія есть не только *idea*, но и *idea ideae*. Возражать противъ насъ можетъ лишь тотъ, кто думаетъ, что всякое состояніе сознанія есть само по себѣ уже знаніе, т.-е. тотъ, кто отождествляетъ сознаніе и знаніе; наоборотъ, всякій, кто согласенъ съ тѣмъ, что въ актѣ знанія нужно различать матеріалъ для знанія (состояніе сознанія) и опознаніе его, долженъ допускать существованіе неопознанныхъ состояній сознанія, такъ какъ опознаніе по самому характеру своему (различеніе, отождествленіе) есть явленіе вторичное, надстраивающееся надъ матеріаломъ, который и безъ него можетъ и долженъ существовать. Для поясненія этого мы воспользуемся второю частью своего примѣра, приведеннаго раньше. Ботаникъ А., спрятавъ растеніе, задумался о причинахъ ненормальнаго опушенія его; у него явилось нѣсколько неправильныхъ догадокъ, которыми онъ не удовлетворился, какая-то эмоція; онъ сталъ безотчетно оглядываться, увидѣлъ канаву, рѣшилъ вопросъ, успокоился, задумался о помѣщикѣ, о его взглядахъ на сельское хозяйствѣ въ Россіи, потомъ перешелъ къ мысли о дворянствѣ и т. д. Въ его душѣ явился рядъ состояній сознанія, рядъ мыслей, эмоцій, чувствованій (неудовлетвореніе, удовлетвореніе), стремленій (напр., во время исканія отвѣта) и т. д. Мало того, этотъ рядъ вовсе не состоитъ изъ разрозненныхъ членовъ, внѣшне присоединенныхъ другъ къ другу, какъ колья частокола; это *непрерывный процессъ*, подобный, напр., процессу движенія какой-нибудь вѣточки дерева, увлеченной стремительнымъ ручьемъ; нѣкоторыя положенія этой вѣточки, то всплывающей на поверхность, то погружающейся подъ воду, особенно обращаютъ на себя вниманіе, выдѣляются нами, но никто не скажетъ, что промежутки между этими состояніями не связаны тѣмъ же процессомъ движенія. То же самое необходимо сказать и о процессѣ въ сознаніи: выдающіяся точки его (напр., разныя догадки о причинахъ ощущенія, воспріятіе канавы и т. п.) всѣ связаны съ однимъ и тѣмъ же приводящимъ къ отвѣту на вопросъ токомъ промежуточными звеньями, состоящими изъ чувствованій исканія, согласія или противорѣчія, неудовлетворенія, заставляющаго отвлечь опять вниманіе отъ всплывшей идеи и т. п., при чемъ самое возниканіе или потуханіе психическаго состоянія (догадки, воспріятія канавы) такъ

же есть процессъ, пробѣгающій рядъ стадій развитія. Между тѣмъ очень немногіе люди знаютъ о существованіи такого непрерывнаго процесса и подмѣчаютъ связующія звенья. Можно сказать, что на это способны только спеціалисты-психологи, постоянно сравнивающіе и сопоставляющіе ихъ, да и то, обыкновенно, процессъ въ цѣломъ опознается не одновременно съ теченіемъ его, а по свѣжему воспоминанію. Напр., если ботаникъ-психологъ А. интересуется неожиданными переходами мысли отъ одного предмета къ другому и привыкъ уже дѣлать наблюденія въ этомъ родѣ, онъ, дойдя до мысли о дворянствѣ, почти навѣрное спохватится, почувствуетъ, что въ его сознаніи разыгрался процессъ, интересный для него, и мысленно вернется назадъ, чтобы повторить его въ воспоминаніи. При этомъ онъ будетъ воспринимать весь процессъ, какъ «этотъ опредѣленный процессъ», т.-е. какъ процессъ, состоящій изъ «этихъ опредѣленныхъ членовъ» (чтобы ясно себѣ представить, что это значитъ, нужно особенно обратить вниманіе не на перемѣну, которая произойдетъ при этомъ съ эмоціями и чувствованіями), находящихся въ такомъ-то временномъ порядкѣ (мы говоримъ опять не объ опредѣленіяхъ порядка словами, а о самомъ *образѣ* этого порядка) и цѣпляющихся другъ за друга такъ-то. Несомнѣнно этотъ процессъ существовалъ въ сознаніи психолога А. до акта воспоминанія и опознанія; точно также несомнѣнно подобные процессы развиваются постоянно въ сознаніи не-психологовъ, которые однако въ теченіе всей своей жизни, обыкновенно, ни разу *не воспринимаютъ ихъ, какъ такой непрерывный процессъ*. Слѣдовательно, такой процессъ есть состояніе сознанія, не сопровождающееся знаніемъ, и если знаніе о немъ возникаетъ, то оно заключаетъ въ себѣ это состояніе сознанія, дополненное нѣкоторыми новыми состояніями, результатами акта опознанія.

Однако и это познавательное состояніе опять заключаетъ въ себѣ неопознанныя состоянія сознанія. Въ самомъ дѣлѣ, опознавая процессы своего сознанія, ботаникъ А. почти навѣрное обращалъ вниманіе только на содержаніе опознаваемыхъ явленій, а не самый актъ опознанія, который остался такимъ образомъ неопознаннымъ; для того, чтобы опознать и его, т.-е. чтобы знать о своей дѣятельности сосредоточенія вниманія, сравненія, различенія и т. п., нужно въ свою очередь и на ней сосредоточить вниманіе, отличить ее отъ другихъ дѣятельностей

и т. д. Очевидно, эти акты пришлось бы повторять безъ конца, если бы мы захотѣли опознать каждый актъ опознанія. Такъ какъ это невозможно, то уже по этой причинѣ необходимо признать, что въ каждомъ познавательномъ состояніи есть неопознанные элементы. Впрочемъ, кромѣ этого есть еще гораздо болѣе важныя причины существованія неопознанныхъ состояній, обусловливающія чрезвычайную распространенность ихъ.

Мы уже говорили о нѣкоторыхъ изъ нихъ, напр., о томъ, что опознаніе возможно лишь тогда, если въ сознаниіи есть нѣсколько состояній, а также о томъ, что оно облегчается присутствіемъ контрастирующихъ состояній. Эти причины можно было бы перечислить съ исчерпывающею полнотою, если бы въ психологіи существовало полное ученіе о процессѣ опознанія, особенно о томъ, *изъ какихъ актовъ* онъ складывается. Вѣроятно, онъ состоитъ не только изъ актовъ сосредоточенія вниманія, припоминанія (сходныхъ случаевъ), различенія и отождествленія. Однако этотъ вопросъ составляетъ тему спеціального отдѣла психологіи, и потому мы не будемъ разрабатывать его. Укажемъ лишь на одну изъ причинъ недостаточности опознанія, интересную съ волюнтаристической точки зрѣнія. Опознаніе въ тѣхъ случаяхъ, когда оно совершается въ отношеніи къ необычнымъ явленіямъ, есть типичный «мой актъ», заключающій въ себѣ стремленія (сравнить, вспомнить и т. п.), чувствованіе активности и перемѣну, связанную съ чувствованіемъ удовлетворенія. Конечно, очень знакомыя явленія, опознаваемые нами ежедневно, не требуютъ такого труда: достаточно бываетъ сосредоточить на нихъ вниманіе, чтобы они явились уже въ фиксаціонной точкѣ сознания въ опознанномъ видѣ; изъ этого однако не слѣдуетъ, что *вначалѣ* опознаніе ихъ не было также «моимъ актомъ». Если такъ, то опознанными должны оказываться тѣ состоянія, къ опознанію которыхъ мы *стремимся*, опознаніе которыхъ представляетъ *интересъ* на теперешней ступени нашего развитія. Первоначальныя настоятельныя потребности нашей жизни требуютъ умѣнія быстро опознавать данныя сознанія, относящіяся къ внѣшнему физическому міру, цвѣта, звуки, формы и т. п. Гораздо менѣе важно для практическихъ повседневныхъ цѣлей опознаніе психическихъ состояній, *какъ таковыхъ*. Соотвѣтственно этому и знаніе о нихъ гораздо менѣе распространено. Очень многіе люди, можно сказать, не знаютъ о томъ, что у нихъ есть душевныя

состоянія, и склонны къ матеріализму именно потому, что знаютъ только физическій міръ. Мало того, всякое явленіе въ сознаниі развивается, какъ сплошной непрерывный процессъ (стадіи развитія воспріятія, воспоминанія, умозаключенія и т. п.); для повседневныхъ цѣлей важны главнымъ образомъ заключительныя стадіи этихъ процессовъ (отчетливое воспріятіе, результатъ припоминанія, выводъ и т. п.) и можно сказать, что только эти заключительныя стадіи процессовъ и опознаются нами. Самое же развитіе этихъ процессовъ опознается только специалистами-психологами, да и то далеко не всѣми. Можно сказать, что и среди психологовъ только геніальные наблюдатели способны бывають впервые опознать нѣкоторыя душевныя явленія и указать на нихъ, послѣ чего, конечно, уже не трудно и другимъ специалистамъ совершить этотъ актъ опознанія. Здѣсь достаточно указать, напр., на отмѣченные Джемсомъ «обертонны», смутныя психическія состоянія, предшествующія всякой фразѣ, заготовляемой нами въ отвѣтъ на поставленный вопросъ, всякой мысли, умозаключенію и т. д. Таковую же трудную работу опознанія нужно будетъ произвести въ отношеніи наиболѣе абстрактныхъ понятій, относительно которыхъ психологи, обыкновенно, придерживаются номиналистическаго ученія, именно утверждаютъ, что имъ не соответствуетъ специфическое психическое состояніе, что, мысля этими понятіями, мы имѣемъ въ сознаниі лишь обозначающія ихъ слова, которыя управляютъ дальнѣйшимъ теченіемъ идей по ассоціаціи. Между тѣмъ несомнѣнно, что слово, имѣющее для насъ значеніе, хотя бы оно обозначало самое абстрактное понятіе, и слово, лишенное значенія, воспринимаются нами совершенно различно, и это различіе приходится объяснить добавочными, въ первомъ случаѣ, психическими состояніями, которыя чрезвычайно трудно опознать. Если принять въ расчетъ, какъ много есть такихъ состояній, сопровождающихъ чувственный образъ слова, или какъ много есть состояній вродѣ обертоновъ Джемса, то придется согласиться, что наше сознаніе есть въ каждый данный моментъ цѣлый океанъ состояній, въ которомъ намъ извѣстны только небольшіе островки, и работа опознанія извлечетъ изъ нѣдръ этого океана такія чудеса, какія и не сняты мудрецамъ, несмотря на то, что эти чудеса разыгрываются постоянно въ самомъ нашемъ я и создаются самимъ этимъ я, однако создаются въ процессѣ жизни сознанія, не освѣщеннаго знаніемъ.

Итакъ, на вопросъ, поставленный вначалѣ: «Какія существуютъ явленія, кромѣ состояній сознанія, заключающихъ въ себѣ познавательные элементы?» мы можемъ отвѣтить: неопознанныя состоянія сознанія. Вслѣдъ за этимъ тотчасъ же возникаетъ вопросъ, не состоитъ ли вся психическая жизнь изъ этихъ двухъ разрядовъ явленій, изъ неопознанныхъ и опознанныхъ состояній сознанія, иными словами, нельзя ли обойтись безъ понятія безсознательнаго; мы говоримъ, конечно, о психическомъ безсознательномъ; о матеріальномъ безсознательномъ мы уже говорили, что оно недоказуемо и не можетъ быть мыслимо безъ противорѣчій. На этотъ вопросъ тѣмъ легче отвѣтить утвердительно, что главная отличительная черта предполагаемыхъ безсознательныхъ психическихъ состояній также заключается въ ихъ неопознанны, такъ что является предположеніе, не называютъ ли многіе психологи безсознательнымъ психическимъ процессомъ то, что мы называемъ словомъ неопознанный психическій процессъ.

Въ слѣдующемъ отдѣлѣ мы рассмотримъ различныя ученія о безсознательномъ и постараемся показать, что они въ самомъ дѣлѣ охватываются нашимъ понятіемъ неопознанныхъ психическихъ процессовъ и что въ большинствѣ случаевъ они фактически имѣютъ въ виду разницу между опознанными и неопознанными состояніями сознанія, но опредѣляютъ ее сбивчиво и неясно, потому что исходятъ изъ ложнаго отождествленія сознанія и знанія.

II. Ученія о безсознательномъ.

Многочисленныя ученія о психическомъ безсознательномъ возникли, какъ мы уже говорили, потому, что причинная цѣль опознанныхъ психическихъ явленій заключаетъ въ себѣ пробѣлы. Всѣ эти ученія перескакиваютъ черезъ понятіе неопознаннаго состоянія сознанія, потому что не различаютъ понятій знанія и сознанія вообще. Вслѣдствіе этого въ нихъ является сбивчивость и неясность, затрудняющая ихъ классификацію. Однако разсматривать ихъ всѣ нѣтъ никакой возможности и потому мы, хотя бы и насильственно, попытаемся систематизировать ихъ.

Такъ какъ кромѣ сознанія въ опытѣ ничего не дано, то а priori можно предвидѣть, что ученія о психическомъ безсознательномъ могутъ имѣть какое-нибудь положительное содержаніе, т.-е. построить понятіе безсознательнаго, хотя сколько-нибудь

соотвѣтствующее опыту и полезное для объясненія явленій только, въ слѣдующихъ двухъ случаяхъ:

1. Если подъ бессознательными психическими явленіями они разумѣютъ *такія же по составу* явленія, какъ и всѣ сознательныя, но въ нѣкоторыхъ особыхъ условіяхъ; или:

2. Если подъ бессознательными психическими явленіями они разумѣютъ, какъ и мы, неопознанныя состоянія сознанія (но не развиваютъ во всѣхъ подробностяхъ ученія, отстаиваемаго нами, такъ какъ все же продолжаютъ смѣшивать сознаніе и знаніе).

Первый классъ можетъ заключать въ себѣ только слѣдующія двѣ группы:

1. Ученія, разумѣющія подъ бессознательными состояніями психическіе процессы, совершенно такіе же по составу, какъ и сознательные процессы какого-либо я, но разыгрывающіеся въ другомъ я (напр., въ спинномъ мозгу и т. п.) и потому не сознаваемые первымъ я; иными словами, это относительно бессознательные процессы: они сознательны для того я, въ которомъ происходятъ, но не сознаются другимъ я (о такомъ относительно бессознательномъ говорятъ, напр., Горвицъ, Гартманъ, Вундтъ).

2. Ученія, разумѣющія подъ бессознательными состояніями психическіе процессы, совершенно такіе же по составу, какъ и сознательные, но отличающіеся отъ нихъ по интенсивности, именно слишкомъ мало интенсивные (напр., ученіе Лейбница, Бенеке).

Ко второму классу относятся ученія, разумѣющія подъ бессознательнымъ неопознанное, но все же смѣшивающія знаніе и сознаніе; поэтому въ нихъ отдѣленіе неопознанныхъ состояній отъ опознанныхъ производится почти всегда сбивчиво и неполно: обыкновенно берется какая-либо группа психическихъ явленій, явно не заключающихъ въ себѣ знанія и заносится въ разрядъ бессознательнаго, а все остальное причисляется къ области сознанія. Поэтому ихъ можно разбить на слѣдующія двѣ группы:

1. Ученія, разумѣющія подъ бессознательнымъ всѣ неопознанныя состоянія сознанія.

2. Ученія, разумѣющія подъ бессознательнымъ какой-либо видъ неопознанныхъ состояній сознанія. Само собою разумѣется, ученій, входящихъ въ послѣднюю группу, очень много и они очень разнообразны. Напр., одни разумѣютъ подъ бессознательнымъ первоначальныя стремленія, если они развиваются не встрѣ-

чая препятствій (Фортлаге), другіе относятъ къ области безсознательнаго первоначальныя акты духа, служащіе условіемъ знанія и потому, конечно, не заключающіе его въ себѣ (Фихте, Шеллингъ, Гегель, Шопенгауэръ), третьи разумѣютъ подъ безсознательнымъ различныя формы творческой активности вообще (Гартманъ, Дильти, I. Г. Фихте) и т. п.

Слѣдующая таблица выражаетъ эту классификацію.

I. Безсознательное качественно одинаково съ сознательнымъ.	$\left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ Безсознательное} = \text{сознаніе другихъ я.} \\ 2. \text{ Безсознательное} = \text{мало интенсивное сознательное.} \end{array} \right.$
II. Безсознательное качественно отличается отъ сознательнаго.	$\left\{ \begin{array}{l} 1. \text{ Безсознательное} = \text{всѣ неопознанныя состоянія сознанія.} \\ 2. \text{ Безсознательное} = \text{какой-либо видъ неопознанныхъ состояній сознанія.} \end{array} \right.$

Конечно, многіе психологи признаютъ нѣсколько видовъ безсознательнаго и потому комбинируютъ ученія, относящіяся къ различнымъ отдѣламъ. Напр. Гартманъ различаетъ относительно и абсолютно безсознательное.

Ученіе объ относительно безсознательномъ, т. е. попытка заполнить пробѣлы въ причинной цѣпи опознанныхъ явленій нашей душевной жизни состояніями сознанія другихъ я, имѣетъ, конечно, полное право на существованіе и должна входить во всякое ученіе о психической жизни.

Однако она достигаетъ своей цѣли только въ томъ случаѣ, если осложняется ученіемъ о неопознанныхъ состояніяхъ сознанія, т. е. различіемъ сознанія и знанія. Въ самомъ дѣлѣ тотъ, кто признаетъ существованіе только опознанныхъ состояній сознанія, не можетъ пользоваться гипотезою относительно безсознательнаго какъ разъ въ тѣхъ случаяхъ, когда больше всего нуждается въ ней, напр. тогда, когда нужно объяснить возникновеніе воспріятій, воспоминаній, или различныхъ чувствованій и стремленій, обусловленныхъ состояніемъ симпатической нервной системы и внутренностей: такому психологу пришлось бы допустить существованіе знанія въ такихъ низшихъ центрахъ, какъ спинной мозгъ, узлы симпатической нервной системы и т. п. Такъ какъ это невозможно, то пользоваться гипотезою относительно без-

сознательнаго въ подобныхъ случаяхъ можетъ лишь тотъ психологъ, который допускаетъ болѣе примитивныя состоянія, чѣмъ наши познавательныя, именно состоянія сознанія, не сопровождающіяся знаніемъ о нихъ: въ большинствѣ случаевъ только такія неопознанныя состоянія и можно допустить въ низшихъ центрахъ. Но разъ сдѣланъ этотъ шагъ, то нѣтъ никакихъ основаній не допускать существованія неопознанныхъ состояній сознанія также и въ высшемъ центрѣ, т. е. въ человѣческомъ я.

Ученіе о томъ, что бессознательное есть мало интенсивное сознаніе, не выдерживаетъ критики какъ въ томъ случаѣ, если подъ сознаніемъ разумѣть знаніе, такъ и въ томъ случаѣ, если расширить это понятіе. Въ первомъ случаѣ стоитъ только замѣнить терминъ сознаніе терминомъ знаніе, т. е. сказать «бессознательное есть мало интенсивное знаніе», чтобы тотчасъ же почувствовать, что это нелѣпое утвержденіе. Въ самомъ дѣлѣ, знаніе есть результатъ сосредоточенія вниманія, сопоставленія, различенія и т. п.; эти акты и матеріаль, обрабатываемый ими, могутъ быть неполными, ошибочными, болѣе или менѣе интенсивными и т. п., но во всякомъ случаѣ, *если они осуществились*, то возникаетъ та соотнесенность состояній сознанія, которая составляетъ специфическую черту знанія; если же они не осуществились, то мы имѣемъ дѣло съ чѣмъ то отличающимся отъ знанія по составу, а не по интенсивности только. Если же въ понятіе сознанія включать и неопознанныя состоянія, то тогда мало интенсивныя состоянія, относимыя къ области бессознательнаго, окажутся не чѣмъ инымъ, какъ мало интенсивными неопознанными состояніями сознанія. Таковы, напр., примѣры, приводимые Лейбницемъ,—шумъ отдѣльныхъ капель моря, привычный шумъ мельничнаго колеса, *не привлекающій* больше къ себѣ вниманія и т. п. При этомъ совершенно непонятно, зачѣмъ выдѣлять мало интенсивныя неопознанныя состоянія въ особую группу отъ интенсивныхъ (напр. отъ неопознанныхъ состояній сильнаго гнѣва, экстаза, полового чувства и т. п.) Впрочемъ такого раздѣленія и не станетъ дѣлать тотъ, кто въ понятіи сознанія отчетливо различаетъ знаніе и неопознанныя состоянія. Разсматриваемое нами ученіе возникаетъ именно тогда, когда психологъ, обративъ вниманіе на классъ неопознанныхъ состояній, не замѣчаетъ, что отличительная черта его заключается въ неопознанности, а ищетъ ее въ чемъ-либо другомъ и находитъ ее, напр., въ слабой интен-

сивности, такъ какъ дѣйствительно мало интенсивныя состоянія очень часто остаются неосвѣщенными знаніемъ. Таково происхожденіе ученія о безсознательномъ у Лейбница. Къ области безсознательнаго онъ относитъ *perceptions petites*, мало интенсивныя психическія состоянія, которыхъ въ нашей душѣ всегда безчисленное количество, во-первыхъ потому, что ежесекундно *весь міръ* со всѣми его явленіями присутствуетъ въ нашей душѣ, однако апперципируется лишь незначительная часть его, а, во-вторыхъ, потому что *grandes perceptions* и *appetits* сложены изъ *petites perceptions* и *inclinations* ¹⁾. Если *perceptions petites* слагаются, напр., если слабыя дѣйствія лучей солнца или отдѣльных колебаній воздуха сконцентрировываются благодаря приспособленіямъ въ такихъ органахъ, какъ глазъ или ухо, то дѣйствіе ихъ усиливается и они становятся сознательными ²⁾. Основываясь на этихъ разсужденіяхъ и примѣрахъ Лейбница, можно подумать, будто бы онъ видитъ разницу между сознательнымъ и безсознательнымъ *лишь въ интенсивности*. Но на самомъ дѣлѣ это было бы невѣрно: говоря о безсознательныхъ перцепціяхъ, онъ постоянно прибавляетъ, что это состоянія, которыхъ мы не замѣчаемъ, на которыя не обращаемъ вниманія, которыя не вспоминаются и не заключаютъ въ себѣ *connaissance reflexive*, составляющаго характерную особенность апперцепціи ³⁾. Слѣдовательно, кромѣ разницы въ интенсивности, есть еще гораздо болѣе важное качественное различіе. Недостатокъ интенсивности есть лишь условіе, затрудняющее вниманіе, но и то оно не единственное: очень часто Лейбницъ говоритъ о безсознательномъ, какъ о спутанномъ, неразличенномъ, вовсе не упоминая объ интенсивности, такъ что для него существенный признакъ безсознательнаго, повидимому, заключается въ томъ, что оно не опознано монадою. Впрочемъ, это ученіе изложено у Лейбница сбивчиво, тѣмъ болѣе, что онъ, какъ рационалистъ, проявлялъ склонность разумѣть подъ всякимъ состояніемъ сознанія знаніе. Однако замѣчательно, что именно его отдаленные послѣдователи, связанные съ нимъ посредствомъ Лотце, развили ученіе о различіи между сознаніемъ и знаніемъ. Мы имѣемъ въ виду

1) Lettre à M-eur Remond de Montmort, II.

2) Principes de la Nature et de la Grâce, 25.

3) Principia philosophiae, 14¹

Тейхмюллера, Козлова и Аскольдова ¹⁾; впрочемъ они развивали свои взгляды на этотъ вопросъ для цѣлей гносеологіи и потому мы сличимъ ихъ ученіе съ нашими взглядами въ другомъ изслѣдованіи, посвященномъ теоріи познанія.

Утвержденіе, что сознание отличается отъ бессознательнаго только интенсивностью, гораздо опредѣленнѣе выражено въ психологіи Бенеке. По его мнѣнію ощущенія, напр., возникаютъ такимъ образомъ: сначала подъ вліяніемъ внѣшнихъ раздраженій возникаютъ однородныя бессознательныя психическія состоянія; при каждомъ новомъ соотвѣтствующемъ раздраженіи эти прежнія бессознательныя состоянія воспроизводятся, комбинируются, и, слѣдовательно, становясь болѣе интенсивными; это увеличеніе интенсивности и приводитъ рано или поздно къ сознательности ихъ. Для Бенеке сознание есть лишь «Stärke des psychischen Seins» ²⁾.

Возраженія, приведенныя нами выше противъ всякаго ученія о томъ, что бессознательное есть мало интенсивное сознательное, имѣютъ силу, конечно, и противъ Бенеке.

Гораздо болѣе распространены въ психологіи ученія о томъ, что бессознательное отличается отъ сознанія по качеству. Но мы уже говорили, что эти ученія могутъ дать какія-либо *положительныя свидѣнія* о бессознательномъ и не выходятъ за сферу опыта только въ томъ случаѣ, если разумѣть подъ бессознательнымъ неопознанныя состоянія сознанія или какую-либо наиболѣе распространенную группу ихъ. Конечно, терминъ бессознательное является на сцену потому, что эти ученія болѣе или менѣе явно отождествляютъ сознание съ знаніемъ и это сказывается между прочимъ въ томъ, что они часто даютъ *опредѣленіе* сознанія. Сюда относятся всѣ ученія, утверждающія, что сознание есть возвращеніе къ себѣ, сосредоточеніе на себѣ, что сознание существуетъ тогда, когда я существую для себя или міръ существуетъ для меня, что всякое сознание есть сознание объекта въ соотношеніи съ субъектомъ, что сознание есть *вернувшаяся* къ себѣ изъ инобытія идея, ставшая существовать не только въ себѣ, но и для себя и т. п. (напр., Фихте, Шеллингъ, Гегель

¹⁾ Teichmüller, Die wirkliche und die scheinbare Welt.—1882.

Козловъ. Свое Слово, 5 вып. Статья «Сознаніе Бога и знаніе о Немъ». Вопр. фил. кн. 29, 30.

Аскольдовъ. Основныя проблемы теоріи познанія и онтологіи. 1900.

²⁾ Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, 1877, 4, изд.

Шопенгауэръ). Всѣ эти опредѣленія имѣютъ въ виду ту сопоставленность и опредѣленность психическихъ явленій, которою характеризуется знаніе, и всѣ они *предполагаютъ* существованіе болѣе простыхъ состояній—состоянія не вернувшагося къ себѣ, не сосредоточеннаго на себѣ, идеи въ себѣ, идеи въ формѣ инобытія и т. п. Эти болѣе простыя состоянія входятъ въ сложныя и обладаютъ тѣмъ неопредѣлимымъ свойствомъ, которымъ характеризуется всякое состояніе сознанія, если разумѣть подъ этимъ словомъ не только познаніе, но и такія явленія, какъ эмоціи, чувствованіе удовольствія и т. п.

Въ большинствѣ случаевъ къ области безсознательнаго психологи относятъ творческую активность (въ особенности акты, составляющіе условіе знанія, напр., синтезъ, заключающійся въ категоріяхъ) и стремленія (Юганнъ Германъ Фихте, Фортлаге, Фолькманнъ, Гартманъ). Съ нашей точки зрѣнія этого и слѣдуетъ ожидать, такъ какъ предварительныя стадіи дѣйствія или рѣдко опознаются или даже совсѣмъ не могутъ быть опознаны, напр., въ тѣхъ случаяхъ, когда они значительно предшествуютъ акту опознанія (таковы, вѣроятно, нѣкоторые синтезы, производимые нами самими, но до акта опознанія). Примѣромъ можетъ служить ученіе Фортлаге; по его мнѣнію, сознаніе отличается отъ безсознательнаго не степенью, а качествомъ; его можно сравнить съ свѣтомъ, а безсознательное съ тьмою, но *tertium comparationis* заключается здѣсь не въ чувствѣ *Helligkeit*, а въ существованіи различности и вниманія; дѣятельности различенія и вниманія возникаютъ по поводу *задержаннаго* стремленія, влекущаго за собою колебаніе, сомнѣніе, сопоставленіе. Если же стремленіе ничѣмъ не задерживается, то оно безъ колебаній осуществляется, и весь процессъ остается безсознательнымъ¹⁾, т.-е. неопознаннымъ, сказали бы мы.

Гартманъ болѣе всего настаиваетъ на рѣзкомъ различіи между сознаніемъ и безсознательнымъ, а потому долженъ былъ бы указать какую-либо форму безсознательнаго, не подходящую подъ понятіе *неопознаннаго* состоянія *сознанія*: однако и онъ, какъ Фортлаге, утверждаетъ, что сознаніе возникаетъ только тогда, когда воля встрѣчаетъ препятствіе²⁾; «только стѣсненная, задер-

1) Fortlage, System der Psychologie, I, § 7. Frage nach dem Wesen des Bewusstseins. — § 11. Entscheidung der Bewusstseinsfrage.

2) Philosophie des Unbewussten, 10 изд., II т., стр. 37.

жанная, повернутая назадъ, отброшенная къ себѣ, отраженная дѣятельность становится сознательною для себя»¹⁾), говоритъ онъ.

Термины *Helligkeit*, различенность, задержка стремленія, возвратъ его къ себѣ и т. п., примѣры, приводимые этими авторами, или, напр., у Гартмана опредѣленіе цѣнности сознанія для чело-вѣческой жизни (предотвращеніе ошибокъ знанія, производимыхъ аффектами, устраненіе неосмотрительности и нерѣшительности, правильный выборъ средствъ для осуществленія цѣли, опредѣленіе воли соотвѣтственно не минутному аффекту, а принципу наибольшаго общаго личнаго счастья, правильный выборъ призванія и т. д. и т. д.²⁾) показываютъ, что подъ сознаніемъ они разумѣютъ знаніе и потому, строя понятіе безсознательнаго, они включаютъ въ него все то, что мы отнесли отчасти къ области неопознаннаго сознанія, напр., стремленія, процессы дѣятельности и т. п.

Намъ могутъ замѣтить, что сторонники ученій о безсознательномъ можетъ быть дѣйствительно включаютъ въ это понятіе неопознанныя состоянія сознанія, но кромѣ того еще указываютъ и на такія явленія, которыя совсѣмъ не похожи на сознаніе, хотя и относятся къ области психической жизни. Естественнѣе всего искать указанія на такія явленія у Гартмана, такъ какъ онъ чрезвычайно подробно перечисляетъ всѣ формы безсознательнаго. Однако всѣ указанная имъ явленія, напр., сознательное въ построеніи тѣла, въ инстинктѣ, въ половой любви, въ характерѣ и нравственности, въ эстетическомъ творчествѣ и т. д.³⁾ не включаютъ въ себѣ ничего *специфически* отличающагося отъ дѣятельности по опознаннымъ стремленіямъ, съ тою только разницею, что въ нихъ нѣтъ этой опознанности. Только одно качество, нерѣдко встрѣчающееся въ такъ называемыхъ безсознательныхъ процессахъ, можетъ побуждать къ признанію ихъ специфическаго отличія отъ сознанія: они совершаются какъ бы внѣ времени и составляютъ абсолютное сплошное единство, напр., въ интуитивныхъ умозаключеніяхъ послышки и выводы не слѣдуютъ другъ за другомъ, а какъ бы даны вмѣстѣ. Однако и это свойство безсознательнаго принадлежитъ тому, что мы назы-

1) Die moderne Psychologie, стр. 81. См. также Philosophie des Unbewussten, 10 изд., II, стр. 494—496.

2) Philosophie des Unbewussten, 10 изд., I, отд. В. гл. XI, стр. 346—360.

3) Philosophie des Unbewussten, I. Theil, Phänomenologie des Unbewussten.

ваемъ сознаниемъ. Да мы и не имѣли бы объ этомъ свойствѣ никакого представленія, если бы состоянія сознания, составляющія содержаніе знанія, не обладали имъ совсѣмъ. Правда, по мѣрѣ того, какъ цѣльное сплошное состояніе сознания опознается, оно все болѣе утрачиваетъ свою цѣльность; подъ вліяніемъ процессовъ различенія оно все болѣе становится дискурсивнымъ и какъ бы растягивается во времени; однако тотъ, кто наблюдалъ за процессомъ опознанія, напр., умозаключенія, сначала совершившагося интуитивно (а, вѣрнѣе, они всѣ бывають сначала интуитивными), тотъ знаетъ, что въ результатѣ получается въ дискурсивной формѣ содержаніе, не заключающее въ себѣ ничего специфически новаго. Мало того, если мы привыкнемъ къ какой-либо длинной цѣпи построеній, напр., хорошо знаемъ философскую систему Спинозы, мы приобретаемъ со временемъ способность охватывать ее мысленно почти мгновенно цѣликомъ, такъ что это цѣлое остается опознаннымъ, но въ то же время опять приближается по своимъ свойствамъ къ цѣльному безсознательному Гартмана. Поэтому у насъ нѣтъ никакихъ основаній допускать еще какую-либо форму психическихъ явленій, кромѣ неопознанныхъ и опознанныхъ *состояній* сознания.

Сравнивая наши взгляды съ нѣкоторыми ученіями о безсознательномъ, намъ можетъ быть скажутъ, что мы занимаемся лишь перестановкою терминовъ: называемъ неопознаннымъ состояніемъ сознания то, что другіе психологи окрестили именемъ безсознательное. На это можно отвѣтить, что даже и простая перестановка этихъ терминовъ была бы уже полезнымъ предпріятіемъ, такъ какъ она устраняетъ неудачный терминъ безсознательное: психическая жизнь извѣстна намъ непосредственно лишь въ формѣ сознания и потому, говоря о безсознательныхъ психическихъ процессахъ, мы какъ бы говоримъ о безсознательномъ сознаниі. Но, само собою разумѣется, мы занимались не одною перестановкою словъ. Она явилась у насъ результатомъ *различенія* двухъ группъ психическихъ явленій, опознанныхъ и неопознанныхъ, которыя въ послѣднее время, по мѣрѣ постепеннаго освобожденія отъ интеллектуализма, не смѣшиваются цѣликомъ, но и не различаются отчетливо. Благодаря этому различенію возможно положительное ученіе о неопознанныхъ явленіяхъ, такъ какъ они тоже подходятъ подъ понятіе сознания и такъ какъ открывается опредѣленный методъ для изученія ихъ, именно

наблюденіе надъ опознанными состояніями, сосредоточивающееся на содержаніи ихъ, помимо интеллектуальныхъ элементовъ, и опредѣленіе тѣхъ измѣненій, которыя вносятся въ это содержаніе актами опознанія. Наоборотъ, ученія, не основывающіяся на нашемъ различеніи и потому не имѣющія права на нашу перестановку терминовъ, не могутъ дать никакого положительнаго ученія о безсознательномъ и метода для изслѣдованія его; они могутъ говорить о безсознательныхъ процессахъ лишь, какъ о какихъ-то нематеріальныхъ процессахъ, которые ближе неизвѣстны. Мало того, такое ученіе о безсознательной психической жизни, какъ выходящее за предѣлы опыта, должно быть отнесено въ разрядъ недоказуемыхъ метафизическихъ построеній, наряду съ ученіемъ о реальности матеріальнаго міра внѣ созданія, и даже и наше понятіе неопознанныхъ состояній сознанія не выходитъ за предѣлы опыта только въ томъ случаѣ, если приписывать имъ то самое содержаніе, которое сохраняется въ актахъ знанія. Впрочемъ подробное разсмотрѣніе этого вопроса и многочисленныя гносеологическіе выводы отсюда выходятъ за предѣлы психологіи, а потому мы минуемъ ихъ.

Въ заключеніе укажемъ еще на нѣкоторыя неправильныя ученія о сознаніи, распространенныя въ психологіи вслѣдствіе отождествленія его съ знаніемъ, именно на ученія о непродуктивности, полной пассивности сознанія и относительности его.

Многіе сторонники ученія о безсознательномъ, качественно отличающемся отъ сознанія, напр., Им. Германнъ Фихте, Фолькманнъ, Фортлаге, Гартманъ, утверждаютъ, что сознаніе совершенно непродуктивно, что активность совершается всегда за предѣлами сознанія, которое въ этомъ смыслѣ можно назвать «паразитомъ», какъ это дѣлаетъ Фортлаге. И дѣйствительно, если разумѣть подъ сознаніемъ знаніе, то съ этимъ до извѣстной степени можно согласиться. Такъ какъ опознаніе состоитъ изъ актовъ вниманія, различенія, отождествленія и т. п. по поводу уже даннаго матеріала, то можно утверждать, что оно не создаетъ специфически новаго содержанія. Вслѣдъ за Гартманомъ можно сказать, что «сознательный разумъ только отрицаетъ, критикуетъ, контролируетъ, исправляетъ, измѣряетъ, сравниваетъ, комбинируетъ, со- и подчиняетъ, получаетъ путемъ наведенія общее изъ частнаго, согласуетъ частный случай съ общимъ правиломъ, но никогда не бываетъ творчески продук-

тивнымъ, никогда не бываетъ избрѣтательнымъ» ¹⁾). Однако даже и здѣсь нужно сдѣлать важное ограниченіе. Въ процессахъ опознанія нужно различать результаты опознанія и самую дѣятельность опознанія, результаты этой дѣятельности и самую дѣятельность. Результаты дѣятельности совершенно пассивны, но самыя дѣятельности, порождающія ихъ, во-первыхъ, конечно, не пассивны, а во-вторыхъ, не лишены творчески продуктивнаго характера, который сказывается и въ результатахъ опознанія. Такова, напр., дѣятельность опознанія, подводящая паденіе камня и обращеніе луны вокругъ земли подъ понятіе, вообще устанавливающая широкіе новые синтезы и анализы. Но такая оригинальная познавательная дѣятельность сама въ свою очередь бываетъ неопознанною; только простѣйшіе, часто повторяющіеся и потому не творческіе акты сравненія, различенія могутъ быть въ моментъ своего осуществленія опознанными. Поэтому можно установить слѣдующія положенія: дѣятельность познанія бываетъ опознанною и неопознанною, первая не заключаетъ въ себѣ ничего оригинальнаго, вторая—можетъ быть творческою; *результаты* опознанія, т.-е. знаніе, всегда пассивны, какъ и всѣ результаты дѣятельностей.

То же самое относится и къ ученію объ относительности сознанія. Оно заключаетъ въ себѣ истину, если прилагать его къ знанію, но не къ неопознаннымъ состояніямъ сознанія. Дѣйствительно, состоянія знанія могутъ существовать, какъ знаніе, только постольку, поскольку они находятся въ ряду другихъ состояній, потому что знаніе возможно лишь тамъ, гдѣ есть различеніе. Но нельзя распространить это правило на всѣ состоянія сознанія: нельзя сказать, что, напр., неопознанный гнѣвъ или состояніе экстаза только въ отношеніи къ другимъ состояніямъ обладаютъ качествами, которыя заставляютъ насъ называть ихъ состояніями сознанія. Конечно, гнѣвъ и экстазъ, какъ и всякій процессъ, возможны лишь въ причинномъ ряду другихъ явленій и въ этомъ смыслѣ относительны, но это совершенно иная относительность, чѣмъ та, которая необходима для возникновенія знанія и которую несправедливо подъ вліяніемъ несознаннаго интеллектуализма распространяютъ на всю область психическихъ явленій (напр., Бенъ).

¹⁾ Phil. des Unb., 10 изд., I, отд. В, гл. XI., стр. 358.

Наконецъ, остается еще поговорить о томъ, почему въ психологіи и философіи такъ распространена склонность къ отождествленію сознанія и знанія, и вмѣстѣ съ тѣмъ къ явному или скрытому интеллектуализму. Мы уже не разъ намекали на причины этого явленія. Опытъ, на которомъ основывается знаніе о мірѣ, складывается не иначе, какъ изъ опознанныхъ состояній сознанія: въ составъ изучаемыхъ явленій могутъ войти только тѣ состоянія, которыя наблюдаются нами, т.-е. опознаны. Для того, чтобы пріобрѣсти знаніе о свойствахъ неопознанныхъ состояній, необходимо воспользоваться опять таки опознанными состояніями и мысленно отвѣчаться отъ интеллектуальныхъ элементовъ. Само собою разумѣется, такое абстрагированіе, такое различеніе составляетъ довольно трудную задачу и можетъ явиться лишь довольно поздно въ психологіи. Поэтому психологія, не прибѣгая къ этому искусственному пріему, должна была вначалѣ видѣть вездѣ и изслѣдовать лишь интеллектуальные процессы, считая ихъ болѣе доступными изученію, чѣмъ чувство или волю, но при этомъ она должна была, конечно, на каждомъ шагу смѣшивать самыя разнородныя понятія, такъ какъ страдала отъ недостатка анализа.

Это и подтверждается ходомъ развитія психологіи.

Н. Лосскій.

Мораль и познаніе.

(По поводу статьи кн. Е. Н. Трубецкого: „Новое изслѣдованіе о философіи права Канта и Гегеля“, „Вопр. фил. и псих.“, кн. 61. 1902 г.).

Я очень признателенъ кн. Е. Н. Трубецкому за его въ высшей степени интересный и внимательный разборъ моей книги. Затронувъ въ своей статьѣ тѣ пункты моего труда, которые являются въ немъ самыми существенными, мой уважаемый критикъ высказалъ при этомъ цѣлый рядъ цѣнныхъ замѣчаній, которыя въ наше время повышеннаго интереса къ вопросамъ морали и права будутъ приняты съ признательностью не однимъ мною. Общая точка зрѣнія кн. Трубецкого, поскольку можно о ней судить на основаніи отдѣльныхъ его замѣчаній, не во всѣхъ пунктахъ совпадаетъ съ тѣмъ направленіемъ философской мысли, которое, какъ мнѣ кажется, вытекаетъ изъ современныхъ условій ея развитія. Но тѣмъ интереснѣе выслушать серьезные возраженія почтеннаго ученаго и тѣмъ поучительнѣе, въ бодрящемъ состязаніи мнѣній, провѣрить и развить собственныя положенія.

Однако, прежде чѣмъ обратиться къ нашимъ разногласіямъ, я хотѣлъ бы отмѣтить нѣкоторые важные пункты нашего совпаденія. Въ этомъ отношеніи мнѣ особенно пріятно было найти у кн. Трубецкого сочувственное отношеніе къ тому способу изученія идей, который примѣненъ мною къ доктринамъ Канта и Гегеля. Въ своей книгѣ я настаивалъ на томъ, что доктрины эти, какъ и всякія ученія, имѣющія не одинъ историческій интересъ, могутъ изучаться независимо отъ условій ихъ происхожденія, въ ихъ внутреннемъ непреходящемъ значеніи. По этому поводу мнѣ пришлось выслушать много возраженій, и теперь я могу отвѣтить на эти возраженія авторитетнымъ отзывомъ кн. Тру-

бецкого: «отрицать необходимость такого (философскаго) изученія идей можетъ только тотъ, кто отрицаетъ возможность философскаго познанія вообще и видитъ въ исторіи философіи только исторію человѣческихъ заблужденій. Если стать на такую точку зрѣнія, то, конечно, философскія идеи могутъ интересоваться насъ только въ качествѣ «рефлексовъ» или отраженій той или другой исторической среды въ человѣческомъ сознаниі; но если мы вѣримъ въ философію, философскія системы приобрѣтаютъ для насъ самостоятельное значеніе и цѣну: мы можемъ обращаться къ нимъ для разрѣшенія волнующихъ насъ метафизическихъ вопросовъ и, слѣдовательно, можемъ интересоваться ими и независимо отъ ихъ непосредственнаго отношенія къ породившей ихъ исторической средѣ» (стр. 587). Кн. Трубецкой справедливо полагаетъ, что историческое и философское изученіе идей должны взаимно восполнять другъ друга; но это нисколько не исключаетъ самостоятельности ихъ задачъ и особенности ихъ пріемовъ.

Другой, весьма существенный для меня пунктъ нашего согласія состоитъ въ томъ, что кн. Трубецкой съ полной опредѣленностью становится на сторону идеи естественнаго права, обоснованіе которой составляетъ главную цѣль моего труда. О сочувственномъ отношеніи кн. Трубецкого къ современному движенію въ философіи права мы могли уже судить изъ его статьи о книгѣ проф. Петражицкаго. Новая рецензія кн. Трубецкого даетъ намъ еще болѣе основаній видѣть въ немъ сторонника возродившейся доктрины. Авторитетная поддержка кн. Трубецкого, энергическое предстательство Струве и Бердяева, блестящая апологія проф. Гессена, вотъ тѣ новыя силы, которыя въ послѣдніе годы выступили на защиту идеалистическаго пониманія права. Случайные голоса позитивистовъ, высказывающіеся противъ новаго движенія, остаются одинокими и проходятъ безслѣдно.

Становясь на точку зрѣнія естественнаго права, кн. Трубецкой соглашается также, — какъ это и не могло быть иначе, — что вопросъ о естественномъ правѣ неизбежно долженъ привести къ вопросу о *самостоятельности этическаго начала*. О существованіи нормъ естественнаго права можно говорить только въ томъ предположеніи, что «нашъ разумъ автономенъ, что онъ представляетъ собою *независимый отъ внѣшняго законодательства источникъ нравственныхъ сужденій*» (585). Но самостоятельность эти-

ческаго начала означаетъ не только это: если мы проведемъ это понятіе до конца, то мы должны будемъ опредѣлить его, какъ независимость идеи должнаго отъ какихъ-либо данныхъ внутренняго или внѣшняго опыта, отъ какихъ-либо теоретическихъ положеній, относящихся къ міру эмпирической дѣйствительности. На этомъ основывается самозаконность нравственныхъ сужденій, которыя могутъ произноситься совершенно независимо отъ естественнаго хода событій. Нравственный судъ не подчиняется этому естественному ходу, но возвышается надъ нимъ. Отсюда дуализмъ нравственныхъ и теоретическихъ сужденій, отсюда различіе нравственной оцѣнки и теоретическаго объясненія.

Я особенно настаивалъ въ своей книгѣ на важности этого вывода, такъ какъ онъ лежитъ въ основѣ всѣхъ моихъ дальнѣйшихъ заключеній. На этомъ основаніи я устанавливаю для естественно-правовой проблемы особое мѣсто, какъ независимой отъ генетическаго изслѣдованія нравственности. На этомъ же основаніи утверждается и мой заключительный результатъ о различіи социальна-философскаго и нормативно-этическаго разсмотрѣнія, какъ двухъ совершенно различныхъ областей, изъ которыхъ каждая имѣетъ свои особые основанія. Этотъ рядъ заключеній представляетъ самую сущность моего изслѣдованія и неудивительно, если противопоставленіе этики наукѣ, какъ отмѣчаетъ мой уважаемый критикъ, «проходить красной нитью черезъ всю мою книгу». Но именно поэтому я не могу признать, чтобы у меня были на этотъ счетъ какія бы то ни было колебанія; точно такъ же какъ я не могу согласиться съ тѣми ограниченіями, которыя кн. Трубецкой старается внести въ утверждаемый мною параллелизмъ морали и познанія.

Въ основѣ нашего разногласія по этому предмету прежде всего, какъ мнѣ кажется, лежитъ нѣкоторое терминологическое недоразумѣніе. Всякій разъ, когда я противопоставляю этику наукѣ, я разумѣю подъ этикой не теоретическій анализъ нравственной идеи, а совокупность нормативныхъ опредѣленій должнаго. Быть можетъ, въ данномъ случаѣ было бы лучше употреблять другой терминъ, напимѣръ: мораль; но во всякомъ случаѣ мое словоупотребленіе не можетъ быть истолковано никакъ иначе. Съ другой стороны, подъ наукой я разумѣю въ этомъ противопоставленіи точную положительную науку, или, говоря еще ближе, науку явленій и причинныхъ соотношеній. При такомъ

опредѣленіи употребляемыхъ мною понятій возраженіе о неправильномъ противопоставленіи этики и науки отпадаетъ само собою, такъ какъ, говоря словами кн. Трубецкого, «тутъ мы имѣемъ дѣло несомнѣнно съ двумя различными проявленіями, различными функціями разума» (590). Становится также яснымъ, почему я настаивалъ на томъ, что наука характеризуется точностью своихъ заключеній, а этика (или мораль) безграничностью своихъ перспективъ.

Отнесеніе моральныхъ предписаній въ особую самозаконную область, независимую отъ опредѣленной науки, однако, нисколько не препятствуетъ допустить, что самое понятіе морали подлежитъ теоретическому анализу. Это допущеніе, сдѣланное въ моей книгѣ, подало кн. Трубецкому поводъ сдѣлать мнѣ упрекъ въ нѣкоторыхъ колебаніяхъ. Если этика,—говоритъ онъ,—«выходитъ за предѣлы теоретическаго познанія, т.-е. науки и составляетъ область практическаго разума», то «съ этой точки зрѣнія слѣдовало бы, собственно говоря, отказаться отъ всякихъ попытокъ теоретическаго анализа и теоретическаго обоснованія нравственности. Въ самомъ дѣлѣ, анализировать нравственность—значитъ подчинять велѣнія практическаго разума высшему суду разума теоретическаго и, слѣдовательно, нарушать первенство практическаго разума; пытаться теоретически обосновать нравственность значитъ опять-таки ставить достовѣрность велѣній практическаго разума въ зависимость отъ достовѣрности тѣхъ или другихъ теоретическихъ положеній» (стр. 591).

Въ приведенной цитатѣ говорится одновременно объ *анализѣ* и *обоснованіи* нравственности, причемъ то и другое одинаково представляется, какъ нарушеніе самозаконности практическаго разума. Между тѣмъ это двѣ совершенно различныхъ задачи, вслѣдствіе чего и отношеніе къ нимъ моральной философіи должно быть различнымъ.

Какъ извѣстно, Кантъ допускалъ *анализъ* нравственнаго сознанія; этому анализу посвящены его морально-философскія сочиненія. Но анализировать нравственность вовсе не значитъ подчинять велѣнія практическаго разума высшему суду разума теоретическаго. Иначе пришлось бы признать, что первенство практическаго разума состоитъ въ полной невозможности для разума теоретическаго высказывать о нравственности что-либо опредѣленное. Приматъ нравственныхъ велѣній сохраняется въ

полной силѣ, если мы признаемъ, что анализъ нравственнаго сознанія не идетъ далѣе разъясненія его существа и условій. Въдѣ мы допускаемъ обыкновенно теоретическій анализъ и въ отношеніи къ религіозному чувству, нисколько не нарушая этимъ допущеніемъ ни его независимости отъ всякой теоріи, ни самобытности его проявленій. Философія религіи, какъ и философія морали не обусловливаютъ собою конкретное и живое содержаніе религіознаго и нравственнаго чувства, а, напротивъ, предполагаютъ это содержаніе и только стараются выяснить его элементы.

Другое дѣло, если бы была признана возможность теоретическаго обоснованія нравственности: это дѣйствительно было бы равносильно тому, чтобы «поставить достовѣрность велѣній практическаго разума въ зависимость отъ достовѣрности тѣхъ или другихъ теоретическихъ положеній». Но Кантъ прямо отрицалъ эту возможность, и если будутъ утверждать, что онъ невольнo переступилъ установленную имъ границу и въ своей моральной философіи нарушилъ принципъ неподсудности нравственнаго сознанія теоретическому разуму, то съ этимъ во всякомъ случаѣ можно спорить. Упрекъ Канту въ противорѣчій этого рода, какъ ни старъ онъ по своему происхожденію, вовсе не можетъ считаться общепризнаннымъ, и я думаю, что гораздо скорѣе можно согласиться съ противоположнымъ упрекомъ тѣхъ, кто хотѣлъ бы видѣть у Канта настоящую критику нравственности и не находитъ у него такой критики. Такъ Паульсенъ и Фулье замѣчаютъ, что въ отношеніи въ моральной области мѣсто критики занимаетъ у Канта апологія и апоѳеоза, панегирикъ и поклоненіе. Иначе и не могло бы со стороны философа, признавшаго самостоятельность этическаго начала. Если моральный законъ есть для насъ, выражаясь словами Канта, «какъ бы фактъ чистаго разума, который мы создаемъ въ себѣ a priori и который для насъ безусловно обязателенъ», то здѣсь нѣтъ мѣста для критики и теоретическаго обоснованія.

Принимая это послѣднее положеніе, мы связываемъ съ нимъ тотъ смыслъ, который оно имѣло у Канта: непосредственно достовѣрнымъ тутъ признается не наличность извѣстныхъ нравственныхъ представленій въ нашемъ умѣ, а сознаніе нравственной обязанности. Тѣ, кто слѣдуетъ въ этомъ отношеніи Канту, и въ наше время утверждаютъ, что для достовѣрности нравствен-

наго долга мы не можемъ представить никакихъ иныхъ свидѣтельствъ, кромѣ голоса непосредственнаго сознанія. Формулу Канта можно видоизмѣнить въ сторону телеологическаго критицизма, но это даетъ только разъясненіе, а не доказательство. Вопросъ и здѣсь отодвигается «in's Gewissen hinein» ¹⁾).

Само собою разумѣется, что подобное удостовѣреніе нравственнаго закона для многихъ можетъ казаться недостаточнымъ. Отсюда и проистекаютъ теоретическія сомнѣнія въ обязательности нравственныхъ предписаній. Но возможность такихъ сомнѣній сама по себѣ еще нисколько не опровергаетъ достовѣрности нравственнаго долженствованія. Сомнѣнія могутъ быть и неосновательными; часто они скрываютъ за собою только какое-нибудь недоразумѣніе, которое можетъ быть выяснено при ближайшемъ разсмотрѣннн вопроса. То обстоятельство, что теоретическая мысль постоянно противопоставляетъ свои сомнѣнія голосу непосредственнаго сознанія, напримѣръ, въ религіозныхъ или нравственныхъ вопросахъ, означаетъ вовсе не то, что въ основѣ этого сознанія лежатъ теоретическія положенія, а только то, что непосредственное сознаніе не имѣетъ достаточной *теоретической* убѣдительности, для того чтобы устранить возможность какихъ бы то ни было теоретическихъ сомнѣній. Для того, кто признаетъ самобытность и непосредственную достовѣрность нравственнаго или религіознаго сознанія, здѣсь остается только показать, какъ это и сдѣлалъ Кантъ,—что теоретическія сомнѣнія хотя и возможны, но безсильны, потому что они направляются противъ положеній, недоступныхъ для теоретическаго отрицанія или утвержденія.

Высказывая мысль, что въ основѣ нашего нравственнаго сознанія лежитъ рядъ теоретическихъ предположеній, кн. Трубецкой поясняетъ и ближе, въ чемъ эти положенія заключаются. «Нравственныя предписанія предполагаютъ *возможность ихъ исполнить*; если идея долга требуетъ отъ насъ невозможнаго, то она покоится на иллюзіи» (594). Такимъ образомъ, какъ только мы ставимъ вопросъ объ *осуществленіи* нравственнаго закона, мы приводимъ въ связь идею о должномъ съ представленіемъ о существѣ. Съ этимъ утвержденіемъ я настолько согласенъ, что включилъ его въ число основныхъ положеній своего труда (стр. 104—

¹⁾ См. Windelband, Präludien. S. 256 ff.

105); но я долженъ замѣтить, что здѣсь выдвигается уже другая сторона вопроса, которая беретъ нравственное сознание не въ его внутренней обязательности, а въ его дѣятельномъ осуществленіи во внѣшнемъ мірѣ. Тутъ несомнѣнно приходится вступить въ область сущаго и его законовъ. Не слѣдуетъ только смѣшивать тѣхъ двухъ сторонъ нравственнаго вопроса, которыя здѣсь открываются. Одна изъ нихъ обращена во внутренней міръ человека, въ его сознание; другая соприкасается съ условіями внѣшняго бытія. Только первая представляетъ собою сферу тѣхъ самозаконныхъ нравственныхъ предписаній, въ которыхъ разумъ нашъ, употребляя выраженіе Канта, «съ полной самопроизвольностью» создаетъ для себя особенный порядокъ,—міръ идей, къ которому онъ старается приблизить дѣйствительныя условія и согласно съ которымъ объявляетъ необходимыми такія дѣйствія, которыя никогда не случались и, можетъ быть, никогда не случатся». Это область чистаго долженствованія, независимаго отъ естественнаго хода вещей; и мы всего лучше поймемъ существо этой области, если будемъ брать ее, по примѣру Канта, во всей ея самозаконной независимости и строгости. Другое дѣло—осуществленіе нравственнаго закона: одной внутренней самозаконности воли здѣсь недостаточно, необходимо принять во вниманіе внѣшнія условія. Но для существа самозаконной воли, возвышающей свой голосъ надъ внѣшнимъ ходомъ событій, эта внѣшняя дѣйствительность не имѣетъ опредѣляющаго значенія, и въ этомъ именно проявляется независимость этического начала. Утверждать что «мы не можемъ признавать для себя обязательными, достойными вѣры нравственныя предписанія, если мы не убѣждены въ возможности для насъ ихъ исполнить, т.-е. въ нашей свободѣ», значитъ, какъ мнѣ кажется, вступать въ противорѣчіе съ естественнымъ соотношеніемъ идей свободы и нравственнаго долга въ нашемъ сознаніи. Замѣчаніе Канта о томъ, что свобода есть *ratio essendi* нравственнаго закона, тогда какъ нравственный законъ есть *ratio cognoscendi* свободы, представляется мнѣ чрезвычайно удачнымъ разрѣшеніемъ тѣхъ сомнѣній, которыя могутъ возникнуть на счетъ дѣйствительнаго отношенія понятій нравственности а свободы; и если стать на эту точку зрѣнія, то будетъ совершенно ясно, что понятіе свободы есть не основаніе нравственности, а послѣдствіе ея, и что самобытное нравственное сознание есть именно изначальный основной фактъ, который, не

предполагая никакихъ метафизическихъ данныхъ, можетъ ихъ только обусловливать.

Дѣйствительные недостатки Кантовой философіи обнаруживаются не въ началѣ, а въ концѣ нравственной проблемы, — въ вопросѣ объ осуществленіи нравственнаго закона. Здѣсь ясно чувствуются пробѣлы его метафизики, и прежде всего безысходный дуализмъ внутренняго міра и внѣшняго, который ему пришлось установить. Въ критикѣ этого дуализма я вполне согласенъ съ кн. Трубецкимъ ¹⁾). Я согласенъ и съ тѣмъ, что этотъ дуализмъ какъ въ общемъ своемъ смыслѣ, такъ и въ частномъ опредѣленіи антитезы бытія и долженствованія требуетъ примиренія. Именно вопросъ объ осуществленіи нравственнаго закона приводитъ къ убѣжденію въ необходимости высшаго синтеза бытія и долженствованія, но этотъ синтезъ, какъ я указывалъ въ своей книгѣ, можетъ быть совершенъ только въ трансцендентной области ²⁾). Поскольку мы обращаемся къ сферѣ опыта, указанный дуализмъ долженъ быть сохраненъ въ полной силѣ: никакой опытъ не содержитъ въ себѣ идеи должнаго; эмпирическія данныя и моральныя требованія представляютъ собою два самостоятельныхъ ряда, которые могутъ найти свое примиреніе лишь въ третьемъ рядѣ — метафизическихъ предположеній. Но этотъ третій рядъ примиряетъ категоріи бытія и долженствованія, обнаруживая необходимость ихъ конечной гармоніи, но не выводитъ ихъ одну изъ другой. Высшій синтезъ этихъ категорій, приводя моральное сознаніе въ связь съ нѣкоторыми метафизическими убѣжденіями, даетъ этому сознанію новую твердость, но не обусловливаетъ его обязательности. Произведя этотъ синтезъ, мы все же остаемся съ тѣмъ самымъ положеніемъ вопроса объ обязательности нравственнаго закона для нашей воли, отъ котораго мы отправлялись, идя къ этому синтезу. Метафизика можетъ разъяснить для разума смыслъ нравственной идеи, взятой въ отношеніи къ сущности міра и нашей жизни, но она не можетъ доказать, что мы *должны* быть нравственными. Для философской системы, которая признаетъ самобытность нравственнаго сознанія, его обязывающая сила является, однако, не менѣе прочной, чѣмъ данныя любой теоріи, опытной или мета-

¹⁾ Ср. статью кн. Трубецкого, стр. 544—546 и мою книгу, стр. 103—106.

²⁾ Стр. 182—183.

физической. Ибо въ этомъ сознаниі, въ его безусловныхъ велѣніяхъ раскрывается абсолютная сущность человѣка, свидѣтельствующая о себѣ съ повелительной силой внутренняго откровенія.

Всѣ изложенныя здѣсь соображенія, какъ мнѣ кажется, достаточно разъясняютъ, въ какомъ смыслѣ мы признаемъ возможнымъ изложеніе основныхъ началъ морали, независимо отъ разсмотрѣнія метафизическихъ вопросовъ. Внутренняя сторона нравственнаго сознанія есть фактъ, подлежащій анализу самъ по себѣ помимо своего обнаруженія въ мірѣ. Кн. Трубецкой ссылается въ одномъ мѣстѣ своей статьи на нравственное ученіе Влад. Соловьева. Я могъ бы съ своей стороны сослаться на это ученіе, какъ на примѣръ анализа моральной идеи, произведеннаго независимо отъ теоретической философіи. «Раньше всякой метафизики,—говоритъ Влад. Соловьевъ,—мы можемъ и должны узнать, что нашъ разумъ находитъ какъ добро въ человѣческой природѣ и какъ онъ это естественное добро развиваетъ и расширяетъ, возводя его до значенія абсолютнаго нравственнаго идеала»¹⁾.

II.

Я имѣю и еще одинъ поводъ вспомнить о нравственной философіи Влад. Соловьева: я могъ бы воспользоваться его примѣромъ, для того чтобы показать, что и разсмотрѣніе вопроса объ отношеніи субъективной этики къ объективной также возможно безъ предварительнаго развитія подразумеваемыхъ этимъ вопросомъ метафизическихъ предположеній. Именно такой способъ разсмотрѣнія этого вопроса навлекъ на меня упрекъ, будто бы я, сопоставляя нравственныя ученія Канта и Гегеля, произвольно устраняю или даже отрицаю ихъ метафизическія основы, отъ сопоставленія которыхъ я долженъ былъ бы отпавляться. Между тѣмъ я просто считалъ возможнымъ отдѣлять обсужденіе морально - философской проблемы отъ метафизической и принималъ во вниманіе метафизическіе принципы Канта и Гегеля лишь постольку, поскольку они вліяли на ихъ построенія въ области морали.

¹⁾ „Оправданіе добра“, стр. 33. (I изд.).

Кн. Трубецкой высказывает мысль (стр. 601), что переходъ Гегеля отъ субъективной этики къ объективной обусловленъ тѣми метафизическими дополненіями, которыя Гегель дѣлаетъ къ Канту. Но это утверженіе не оправдывается изученіемъ первоначальнаго зарожденія взглядовъ Гегеля. Какъ я старался показать въ своей диссертациі (стр. 163 и слѣд.), мысль о пробѣлахъ Кантовой этики появилась у Гегеля впервые подъ влияніемъ того новаго морально-философскаго интереса, который его занималъ съ самаго начала. Еще въ юношескихъ своихъ опытахъ онъ старался разрѣшить вопросъ о томъ, какъ организовать религіозно-нравственную жизнь народа, какъ достигнуть моральнаго прогресса. Обсуждая этотъ вопросъ, онъ интересуется тѣми данными человѣческой природы и общественной организаціи, при помощи которыхъ нравственная идея достигаетъ своего воплощенія въ жизни. Это и былъ основной вопросъ объективной этики. Позднѣйшее развитіе философскихъ взглядовъ Гегеля закрѣпило и углубило его основную морально-философскую тенденцію; когда созрѣла его метафизическая система, идея объективной этики сочеталась съ этой системой прочной связью; но происхожденіе этой идеи было совершенно самостоятельное, и въ этомъ смыслѣ она можетъ обсуждаться независимо отъ метафизическихъ принциповъ, послужившихъ для нея лишь позднѣе найденнымъ основаніемъ, а не первоначальной точкой исхода.

Но и отрѣщаясь отъ Гегеля, отъ происхожденія его идеи объективной этики, мы должны сказать, что обсужденіе ея вполне возможно въ предварительной инстанціи моральной философіи. Рѣчь идетъ здѣсь только о конкретныхъ условіяхъ нравственнаго прогресса. Идея объективной телеологіи, признаніе разумной цѣли этого прогресса служить необходимымъ завершеніемъ объективной этики, но именно *завершеніемъ*, которое дается въ высшей метафизической инстанціи. Задача моего труда состояла въ томъ, чтобы поставить вопросъ въ терминахъ моральной философіи.

Теперь о добытомъ результатѣ. Я очень сожалѣю, если мнѣ не удалось представить его въ своей книгѣ съ полной ясностью, но усилія мои клонились къ тому, чтобы подчеркнуть огромную важность и огромную трудность вопроса, связаннаго съ переходомъ отъ субъективной этики къ объективной. Въ русской литературѣ нѣсколько лѣтъ тому назадъ этотъ вопросъ былъ пред-

метомъ чрезвычайно интереснаго спора между Влад. Соловьевымъ и Б. Н. Чичеринимъ ¹⁾. Итоги этого спора не были подведены въ свое время, и мнѣ представлялось поучительнымъ обсудить тотъ же вопросъ при помощи анализа доктринъ Канта и Гегеля, у которыхъ противоположность субъективной и объективной этики была выражена съ классической силой и глубиной. Мнѣ представлялось важнымъ обратиться къ тѣмъ первоисточникамъ, въ которыхъ можно прослѣдить съ особенной ясностью раздѣльную и отчетливую постановку двухъ основныхъ проблемъ морали.

Сущность интересовавшаго меня вопроса заключается въ томъ, чтобы найти правильное соотношеніе этихъ двухъ проблемъ и соотвѣствующихъ имъ двухъ отдѣловъ этики. Трудность вопроса состоитъ въ томъ, что каждая проблема можетъ представляться исключительно важной и поглощающей другую, и что сочетаніе ихъ въ одну цѣльную систему требуетъ примиренія противоположныхъ и какъ бы расходящихся принциповъ и пріемовъ разсмотрѣнія.

Центромъ опредѣленій субъективной этики является понятіе нравственной автономіи. Безъ этого понятія нѣтъ этики, но одностороннее его развитіе можетъ приводить къ заключенію, будто бы отдѣльная личность должна изъ себя опредѣлять всю нравственную жизнь, встрѣчая въ общественной средѣ только внѣшнюю границу для своей свободы. Дальнѣйшимъ выводомъ отсюда является предположеніе, что нравственность только и можетъ быть субъективною, имѣющею начало и конецъ въ субъективномъ сознаніи лицъ и являющеюся всецѣло подвигомъ отдѣльнаго человѣка. Эти одностороннія заключенія изъ принципа нравственной автономіи были хорошо сформулированы Влад. Соловьевымъ и обозначены имъ названіемъ нравственнаго субъективизма. Точка зрѣнія нравственнаго субъективизма игнорируетъ важность тѣхъ нравственныхъ воздѣйствій, которыя связаны съ той или другой организаціей общества, и потому задача общественнаго прогресса получаетъ для нея второстепенное значеніе.

Центромъ опредѣленій объективной этики является понятіе общественной организаціи, при помощи которой воспитывается личность и осуществляется нравственный прогрессъ въ преем-

¹⁾ См. „Вопр. Фил. и Псих.“, кн. 39 и 40.

ственномъ рядѣ поколѣній. По отношенію къ принципу автономіи лицъ общественная организація относится, какъ средство къ цѣли. Но одностороннее развитіе идеи общественнаго воспитанія можетъ приводить къ заключенію о такомъ всеобъемлющемъ призваніи общества, при которомъ оказывается въ опасности самое основное понятіе морали, т.-е. понятіе автономной личности.

Моя задача и заключалась въ томъ, чтобы показать на сравнительномъ изученіи доктринъ Канта и Гегеля необходимость ихъ сочетанія для построенія цѣльной этической системы. Признавъ односторонность субъективной этики Канта, я вмѣстѣ съ тѣмъ старался выяснить, что объективная этика Гегеля не устраняетъ и не покрываетъ собою субъективно-этической точки зрѣнія, а только дополняетъ ее новымъ рядомъ вопросовъ, и притомъ *дополняетъ независимо отъ тѣхъ метафизическихъ измѣненій, которыя Гегель дѣлаетъ въ ученіи Канта.* Какъ я уже замѣтилъ выше, эти метафизическія измѣненія только закрѣпляютъ независимо отъ нихъ возникшій главный морально-философскій интересъ Гегеля.

Съ этимъ основнымъ догматическимъ результатомъ второй части моего изслѣдованія связываются и другіе. Установленіе правильного соотношенія субъективной этики и объективной приводитъ къ соотвѣтствующему разграниченію ихъ принциповъ и пріемовъ. Такимъ образомъ получается нормальное соотношеніе принциповъ автономной личности и общественной организаціи, какъ цѣли къ средству (въ противоположность тому, какъ представлялось это отношеніе Гегелю), и устанавливаются особые методы для постановки каждаго изъ этихъ принциповъ, нормативно-этическая и социальнo-философская. Кн. Трубецкой совершенно правильно отмѣчаетъ отсутствіе въ моей книгѣ положительнаго отвѣта на дальнѣйшій и болѣе общій вопросъ—о добрѣ, какъ объективномъ факторѣ мірового прогресса. Но изъ принятыхъ мною началъ прямо вытекаетъ, что это—вопросъ послѣдующій и заключительный, а не исходный и первоначальный. Связь субъективно-эческаго идеала съ требованіемъ его объективнаго воплощенія предполагаетъ положительное рѣшеніе вопроса о добрѣ, какъ силѣ, которая, по выраженію Влад. Соловьева, «черезъ все осуществляется»; но для надлежащей постановки этого вопроса необходимо перейти на почву метафизики,

между тѣмъ какъ я ограничилъ свою задачу предѣлами моральной философіи. Прибавлю къ этому, что весь характеръ моей книги, всѣ ея положенія ясно указываютъ на то, что предомноу все время открывался метафизическій горизонтъ, какъ это и отмѣтилъ кн. Трубецкой подъ видомъ моего «влеченія къ метафизикѣ».

III.

Мнѣ остается еще сказать нѣсколько словъ объ отношеніи моей книги къ идеѣ естественнаго труда. Кн. Трубецкой находитъ у меня и здѣсь колебанія мысли и недостаточность опредѣленій, но особенно въ этомъ пунктѣ приговоръ моего уважаемаго критика кажется мнѣ слишкомъ суровымъ. Само собою разумѣется, что я не думалъ и не думаю выдавать своего анализа идеи естественнаго права за исчерпывающій и окончательный. Въ книгѣ, посвященной Канту и Гегелю, я невольно былъ связанъ рамками того матеріала, который лежалъ въ основѣ моего изслѣдованія. Кромѣ того, я думаю, что и вообще намъ предстоитъ еще не мало поработать надъ тѣми новыми перспективами, которыя открываются въ данномъ случаѣ современной философіи права.

Что касается результата, который я старался утвердить въ своемъ сочиненіи, то онъ сводится къ слѣдующему. Во-первыхъ, я хотѣлъ показать глубокую важность формально-критическаго критерія Канта; во-вторыхъ, я намѣтилъ путь къ сочетанію этого критерія съ положительнымъ содержаніемъ. Вопросъ о естественномъ правѣ представлялся мнѣ лишь частнымъ отдѣломъ моральной философіи, раздѣляющимъ въ своей постановкѣ судьбу вопроса объ отношеніи субъективной этики къ объективной. Здѣсь заключается философскій центръ всей проблемы. Соответственно съ этимъ и мое рѣшеніе этой проблемы прямо вытекаетъ изъ рѣшенія болѣе общаго вопроса моральной философіи.

Прежде всего, для меня было важно подчеркнуть и закрѣпить важность того формально-критическаго критерія, который вытекаетъ изъ субъективной этики Канта. Взятый во всей силѣ своего значенія, онъ обозначаетъ призывъ къ постоянному развитію и совершенствованію. Въ этомъ смыслѣ нравственная идея всегда заключаетъ въ себѣ преобладаніе критическихъ стремле-

нѣй надѣ положительными указаніями. Въ этомъ именно и проявляется безусловное и безконечное значеніе «добра, неспособнаго вмѣститься въ рамки какого-либо внѣшняго порядка». Я считалъ важнымъ подчеркнуть значеніе этого прогрессивнаго принципа, который является прямой противоположностью идеѣ этическаго консерватизма ¹⁾.

Но не слѣдуетъ думать, что субъективно-этическій критерій права не даетъ и вовсе никакихъ указаній. Въ его критическомъ духѣ уже заключена творческая сила; въ его призывѣ къ прогрессу содержится твердый нравственный завѣтъ; въ его идеальной основѣ, каковою является автономная личность, намѣчается неизмѣнный путь для нравственнаго развитія. Въ своей книгѣ я высказалъ мысль, которую могу повторить и теперь, что содержаніе нравственности почерпается изъ общества, изъ историческихъ условій его развитія. Но понятіе личности представляетъ ту неизмѣнную основу, къ которой это содержаніе должно относиться, и ту высшую норму, которая должна быть признана надѣ обществомъ. Кн. Трубецкой спрашиваетъ, что же личность можетъ противопоставить обществу, если она сама заимствуетъ изъ общества содержаніе своего идеала. На это легко отвѣтить, что личность не можетъ вывести изъ себя никакого иного содержанія, кромѣ того, которое вытекаетъ изъ самой идеи личности. Это—вѣчныя опредѣленія равенства и свободы, которыя по существу своему имѣютъ отрицательный и критическій характеръ, но и въ этомъ критическомъ значеніи своемъ представляютъ творческія начала общественной жизни. Конкретное опредѣленіе свободы и равенства, какъ свободы *отъ чего-либо* и равенства *въ чемъ-либо*, есть вопросъ данной исторической эпохи, даннаго состоянія общества. Конкретное значеніе они получаютъ отъ наличныхъ условій общественной жизни; но ихъ нрав-

¹⁾ Объ этой сторонѣ нравственной проблемы хорошо говоритъ Зигвартъ (Vorfagen der Ethik, Freiburg i. B. 1886): „Was am leichtesten im Bewusstsein tritt und das Gefühl afficirt ist das Mangelhafte und Nichtseinsollende in einer gegebenen, in Sitte und Gesetz verkörperten Anschauung, wie im Bewusstsein des Einzelnen das böse Gewissen lauter spricht als das gute; jede sittliche Reform pflegt sich zunächst gegen Missbräuche zu kehren und als sittlich unmöglich hinzustellen, was bis dahin als recht und erlaubt galt. Und hier gewinnt jenes formale und negative Element der Kant'schen Moral seine weitgreifende Bedeutung, weil es mit der Macht des logischen Zwanges auftritt. (S. 45).

ственное значеніе лежитъ выше преходящихъ теченій общественной жизни и вытекаетъ изъ безусловнаго призванія личности.

Однако, настаивая на значеніи естественнаго права, какъ критической инстанціи, я нисколько не ограничиваю этимъ его задачи. Я хотѣлъ бы всячески подчеркнуть важность этой чисто-философской стороны проблемы, которая часто упускается изъ вида. Но это нисколько не закрываетъ для меня самого другой стороны вопроса, относящейся къ построенію положительнаго идеала. Съ формальными опредѣленіями, какъ ни важны они въ качествѣ исходныхъ пунктовъ, мы скоро приходимъ къ концу; для того, чтобы придать имъ плоть и кровь дѣйствительной жизни, необходимо привести ихъ въ связь съ областью конкретныхъ стремленій и цѣлей. Здѣсь и открывается важная задача построения естественно-правового идеала. Эту задачу въ своей книгѣ я только намѣтилъ (стр. 105 и 149—150), нисколько не забывая ея настоящей важности въ практической постановкѣ идеи естественнаго права.

Я окончу эту краткую замѣтку пожеланіемъ, чтобы вопросы, затронутые кн. Е. Н. Трубецкимъ въ его критической статьѣ, были разработаны имъ также и въ болѣе подробномъ положительномъ построеніи. Въ настоящее время эти вопросы привлекаютъ къ себѣ столь живое вниманіе, что участіе въ ихъ разработкѣ такого выдающагося представителя нашего предмета, какъ кн. Трубецкой, будетъ, конечно, встрѣчено съ величайшей признательностью.

П. Новгородцевъ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

Обзоръ книгъ.

Замѣтка о книгѣ г. Богданова „Познаніе съ исторической точки зрѣнія“.

Странное впечатлѣніе остается отъ чтенія претенціозной книжки г. Богданова. Авторъ убѣжденъ, что онъ преподноситъ послѣднее слово науки, но съ первыхъ же страницъ чувствуется что-то очень старое, ненужное и неумѣстное именно теперь, въ эпоху возрожденія идеализма. Г. Богданову не вернуть философскую мысль на тотъ путь, который былъ, пожалуй, своевремененъ и умѣстенъ 40 лѣтъ тому назадъ. Исключительное увлеченіе естествознаніемъ, особенно біологіей, сильный наклонъ въ сторону матеріализма, полное отсутствіе философскихъ навыковъ мысли, грубое смѣшеніе философіи и науки, неумѣние сколько нибудь ориентироваться въ гносеологическихъ проблемахъ, пренебреженіе естественника къ тысячелѣтней работѣ философской мысли, манера упрощать всѣ вопросы, построеніе пустыхъ натуралистическихъ схемъ, въ которыхъ исчезаютъ всѣ различія,—все это очень несвоевременно и говоритъ о покушеніи съ негодными средствами. Теперь мы особенно цѣнимъ въ человѣческой душѣ сложность ея духовныхъ запросовъ и идеалистичность ея алканій, а г. Богданову все слишкомъ ясно и просто; онъ считаетъ себя въ правѣ легко рѣшать самые трудные философскіе, гносеологическіе, психологическіе и социологическіе вопросы на томъ только основаніи, что прошелъ курсъ естественныхъ и медицинскихъ наукъ.

Г. Богдановъ предлагаетъ намъ свою «историческую» теорію познанія. Въ теоріи познанія существуютъ разныя теченія, много

есть спорнаго, но и въ ней не все допустимо, не всякій призванъ рѣшать отъ себя трудные вопросы гносеологіи. Гносеологія имѣетъ свою славную исторію, своихъ классиковъ, многое просто нужно въ ней *знать* и *понимать* и вторженіе въ гносеологію точекъ зрѣнія, совершенно чуждыхъ философіи, пріобрѣтаетъ лишь интересъ курьеза. Г. Богдановъ беретъ на себя смѣлость рѣшать гносеологическую проблему, не зная философіи, не понимая постановки гносеологическихъ вопросовъ. Такъ, напр, онъ говоритъ: «На нашъ взглядъ отказъ отъ историческаго изслѣдованія познавательныхъ явленій можетъ считаться только свидѣтельствомъ о бѣдности «для философскаго мышленія отказывающихся». (стр. 2-я). Кто это отказывается отъ историческаго изслѣдованія познавательныхъ явленій? Отказывается гносеологія кантіанскаго толка, но не потому, чтобы гносеологи считали этотъ вопросъ неразрѣшимымъ, или ненужнымъ, а потому, что на ихъ взглядъ это не гносеологическій вопросъ, что онъ рѣшается научной психологіей съ одной стороны и философской онтологіей--съ другой. Гносеологическая точка зрѣнія дѣйствительно противопологается генетической, но именно потому не исключаетъ ея; эти точки зрѣнія вращаются въ различныхъ плоскостяхъ и въ предѣлахъ науки и эмпирической дѣйствительности, съ которой наука имѣетъ дѣло, не встрѣчаются. Г. Богдановъ признаетъ только историческую точку зрѣнія на познаніе и это есть несомнѣнное «свидѣтельство о бѣдности» знанія и пониманія. Гносеологія изслѣдуетъ вопросъ о составѣ и цѣнности познанія, объ общеобязательности его основъ; гносеологическіе споры ведутся по вопросу объ отношеніи *мышленія* къ *бытію*. Эволюціонное, или, по терминологіи г. Богданова, историческое направленіе въ теоріи познанія не то что невѣрно, а просто невозможно, т. к. не даетъ никакого отвѣта на гносеологическій вопросъ о *цѣнности* познанія и его отношеніи къ бытію. (Эволюціонизмъ, необходимый и вѣрный въ своей сферѣ, въ гносеологіи бьетъ мимо цѣли, такъ какъ обыкновенно отвѣчаетъ не на тотъ вопросъ, который заданъ. То поразительное непониманіе гносеологической точки зрѣнія, которое обнаруживаютъ односторонніе эволюціонисты является соблазнъ признать органическимъ дефектомъ; это во всякомъ случаѣ свидѣтельство крайне недостаточнаго философскаго развитія. У г. Богданова этотъ распространенный дефектъ сопровождается наивной самоувѣрен-

ностью. Ученіе философскаго критицизма о познаніи просто находится внѣ угла зрѣнія г. Богданова: тутъ мы встрѣчаемся съ полнымъ невниманіемъ къ философскимъ истинамъ, даже самымъ элементарнымъ. Такое непониманіе задачъ теоріи познанія сказывается и на примѣрѣ полемики г. Богданова съ Авенариусомъ, которому онъ посвящаетъ цѣлую главу. Мы должны вѣрить г. Богданову, что онъ читалъ Авенариуса, но онъ не понялъ того, что Авенариусъ въ «Критикѣ чистаго опыта» пытается дать общую теорію познанія. Онъ вообразилъ себѣ, что Авенариусъ строитъ біологическую теорію, что «систему С» нужно буквально понимать, какъ центральный нервный аппаратъ, что «питаніе» и «работа» — чисто біологическія понятія и направляетъ не противъ Авенариуса, а въ безвоздушное пространство, нѣкоторые элементарныя біологическія соображенія. Авенариусъ былъ всетаки философъ, а не естествоиспытатель; его занимала гносеологическая проблема отношенія мышленія къ бытію и въ свою оригинальную терминологию онъ вкладываетъ не матеріало-біологическій, а формально-логическій смыслъ.

Книга г. Богданова написана о познаніи, но только послѣдняя глава о «предпосылкахъ» познанія затрогиваетъ чисто гносеологическій вопросъ, хотя и отрицательно. Аргументація г. Богданова противъ гносеологическихъ „предпосылокъ“ кантіанцевъ основана на различеніи непосредственнаго акта познанія отъ представлений и понятій о немъ. По мнѣнію г. Богданова Кантъ и кантіанцы изслѣдуютъ познаніе, какъ объектъ, т. е. представление о непосредственномъ актѣ познанія, и въ нихъ находятъ свои «предпосылки», «свои аргіогі» «Откуда же взялись «предпосылки»? спрашиваетъ г. Богдановъ. Путемъ *акта* познанія онѣ выдѣляются изъ *представлений* о познавательныхъ актахъ. Онѣ, слѣдовательно, *результатъ*, *продуктъ* акта познанія, и *характеристика*, *элементъ* представлений о познаніи. Какъ же онѣ могутъ „предполагаться“ въ актѣ познанія быть его „предпосылками“, его „а ргіогі“? Очевидно, такое утвержденіе основано на полной путаницѣ понятій, — смѣшеніи непосредственнаго акта познанія съ представленіемъ объ этомъ актѣ“ (стр. 215). Въ разсужденіи г. Богданова поражаетъ поверхностность и крайняя упрощенность формулировки той точки зрѣнія, съ которой онъ полемизируетъ. Багажъ кантіанства не такъ простъ и бѣденъ, какъ это можетъ показаться по опроверженію г. Богданова, ко-

торому посвящается всего четыре страницы. Такимъ образомъ искажается одно изъ величайшихъ философскихъ направлений, съ которымъ можетъ быть недостаточно знакома большая часть читателей простой философіи г. Богданова. Вся аргументація г. Богданова основана на логической путаницѣ понятій, возможной лишь для человѣка, незнакомаго съ критической философіей. Приведемъ еще одно мѣсто, показывающее, что г. Богдановъ чувствуетъ себя въ теоріи познанія, какъ въ темномъ лѣсу. «Въ непосредственномъ актѣ познанія нѣтъ ни субъекта, ни объекта. Сказать, что актъ познанія «предполагаетъ» субъектъ, значитъ утверждать, что мы ухитрились изслѣдовать непосредственный актъ познанія, который вовсе не есть предметъ изслѣдованія, а *само* изслѣдованіе». «Представлять себѣ познаніе разложеннымъ на субъектъ и объектъ» г. Богдановъ считаетъ обращеніемъ «не къ логикѣ, а къ *привычкѣ* философствующихъ людей». „Но даже, допустимъ, субъектъ дѣйствительно имѣется въ познаніи: нѣтъ субъекта, нѣтъ и познанія. Отчего, въ такомъ случаѣ, не предположить, что хотя нѣтъ познанія и субъекта, но есть нѣчто, изъ чего и познаніе, и субъектъ развиваются? По мѣрѣ того, какъ складывается субъектъ, означенное психическое «нѣчто» становится познаніемъ, проходя всѣ переходныя стадіи» (стр. 216—17). Г. Богдановъ ни на одну секунду не можетъ представить себѣ *гносеологической* точки зрѣнія на познаніе, которая опредѣляетъ составъ познавательнаго опыта и тѣ элементы, которые сообщаютъ познанію объективную цѣнность; онъ незамѣтно подмѣняетъ ее *психологической* точкой зрѣнія. Съ гносеологической точки зрѣнія нельзя себѣ представить познанія иначе какъ предполагающимъ субъектъ и объектъ и имѣющимъ свои необходимыя логическія предпосылки. Подвергая логическому анализу составъ познавательнаго акта, гносеологія открываетъ въ немъ опредѣленную *логическую* послѣдовательность, отличную отъ послѣдовательности исторической. Вопросъ объ историческомъ происхожденіи и развитіи познанія, который такъ занимаетъ г. Богданова, есть вопросъ *психологическій*, и психологія можетъ говорить о дифференціаціи на субъектъ и объектъ, точнѣе на я и не-я, въ процессѣ развитія психологическаго сознанія людей, отнюдь не посягая на логическій приматъ субъекта и его трансцендентальныя формы а ргіогі. Теорія познанія прежде всего требуетъ различенія трансцендентальнаго всеобщаго сознанія, къ ко-

тому приложима лишь *критическая* точка зрѣнія, отъ сознанія психологическаго, къ которому вполне приложима точка зрѣнія *историческая*. Нѣтъ, г. Богдановъ не доказалъ намъ, что онъ отрицаетъ гносеологическій апіоризмъ опредѣленнымъ *рѣшеніемъ* гносеологической проблемы: у него нѣтъ и слѣдовъ гносеологіи. Различіе, устанавливаемое г. Богдановымъ между непосредственнымъ актомъ познанія, который не можетъ быть познаваемъ и представленіями объ этомъ актѣ, которыя будто бы и излѣдовалъ Кантъ, поражаетъ своею наивностью и въ лучшемъ случаѣ можетъ быть названо бессознательнымъ софизмомъ, основаннымъ на игрѣ словами. Теорія познанія исходитъ изъ двухъ чисто гносеологическихъ (не онтологическихъ) элементовъ—познающаго (субъекта) и познаемаго (объекта), которые предполагаются и открываются во всякомъ познавательномъ актѣ, во всякомъ познавательномъ опытѣ. Г. Богдановъ предлагаетъ раздѣлить первый изъ этихъ членовъ на двѣ части, т. е. опять на познающій и познаваемый, и въ этомъ продолженномъ дѣленіи все перемѣщается логически вверхъ дномъ: представленіе о познаніи оказывается объектомъ, а актъ познанія, который онъ также называетъ дѣйствіемъ, оказывается субъектомъ; «мысленіе»—«бытіемъ», «бытіе»—«мысленіемъ». Гдѣ же г. Богдановъ считаетъ нужнымъ остановиться въ этомъ дѣленіи, которое можетъ быть продолжено до безконечности? Мы думаемъ, вслѣдъ за лучшими представителями критической философіи, что для того, чтобы не было безысходнаго и безнадежнаго круженія, должна быть признана конечная, логическая станція, необходимая точка опоры, сообщающая нашему познанію объективную цѣнность. Г. Богдановъ въ принципѣ отрицаетъ такую станцію и тѣмъ самымъ долженъ придти къ гносеологическому скептицизму, какъ бы онъ отъ него ни отрешивался при помощи идеи «приспособленія». Въ дѣйствительности же онъ останавливается на познавательномъ актѣ, какъ фактѣ психологическаго сознанія, т. е. на элементѣ бытія, данномъ въ опытѣ познающему субъекту, а послѣдній просто устраняется г. Богдановымъ. Вообще, своимъ исходнымъ пунктомъ г. Богдановъ беретъ наивно-реалистическое и даже матеріалистическое понятіе бытія, въ которое онъ догматически вѣритъ. Онъ исходитъ изъ логически вторичнаго элемента—акта познанія, не задаваясь даже вопросомъ о его реальности и гносеологическомъ значеніи этого понятія,

и путемъ логическаго скачка выводитъ изъ него первичный элементъ—субъектъ, наивно смѣшивая логическое выведеніе съ выведеніемъ историческимъ. Въ результатѣ получается самый старый и самый наивный реализмъ, противъ котораго было направлено тысячелѣтнее развитіе философской мысли, окончательно устранившее наивно-догматическую идею бытія. Всякая истинная философія начинается съ критическаго отношенія къ такъ называемому объективному, внѣшнему бытію, къ наивной вѣрѣ въ «дѣйствительность» со всѣми ея матеріальными «приспособленіями» и «эволюціями». Тотъ еще не философъ, кто оперируетъ съ условной символической матеріальною «нѣчто», какъ съ истинною реальностью и конечной инстанціей.

Въ главѣ о «познаніи истинномъ и ложномъ» г. Богдановъ храбро и самоувѣренно повторяетъ старыя и грубыя ошибки. Онъ, конечно, слишкомъ склоненъ къ позитивизму и историзму, чтобы признавать абсолютность истины, г. Богдановъ считаетъ истину относительной, видитъ ея критерій въ приспособленіи и сохраняемости. Онъ говоритъ: «Во времени общественная среда измѣняется, и потому съ полнымъ правомъ можно говорить объ относительной истинѣ времени. Напр., взглядъ на землю, какъ на неподвижный центръ вселенной, былъ истиной для одного времени и заблужденіемъ для другого; а въ переходное время онъ былъ и тѣмъ, и другимъ, смотря по тому, какую изъ общественныхъ группъ этого времени мы изслѣдуемъ» (стр. 147). Это въ такой же степени исторически вѣрно, въ какой логически нелѣпо, и логическая нелѣпость основана тутъ на грубомъ смѣшеніи двухъ понятій—истины и теоріи, изъ которыхъ первая всегда абсолютна и требуетъ логическаго, а не историческаго критерія, вторая же относительна и измѣнчива. Г. Богдановъ, конечно, не считаетъ истиной ту теорію, которая видитъ въ землѣ неподвижный центръ вселенной, но почему онъ не считаетъ ея истиной—потому ли, что она отвергнута развитой астрономической наукой, что она несогласна съ фактами опыта, законами логики и истинами другихъ областей знанія, или потому, что онъ смотритъ на этотъ вопросъ подъ угломъ зрѣнія какой-нибудь общественной группы и считаетъ полезнымъ для нея тотъ, а не другой отвѣтъ? Намъ странно излагать мысли, которыя, въ виду ихъ элементарности, должны быть ясны всякому знакомому съ логикой. Какую бы историческую, или иную теорію познанія

ни развивалъ г. Богдановъ въ своемъ собственномъ процессѣ познанія, онъ долженъ признавать логическій законъ тождества; всякое сомнѣніе въ его безусловной незыблемости подрываетъ возможность какой бы то ни было аргументаціи, возможность доказательства какой бы то ни было теоріи, а вѣдь г. Богдановъ желаетъ *доказать истинность* своего взгляда на познаніе. «Истина», предлагаемая г. Богдановымъ, объективно относительна, потому что она есть ложная теорія, удовлетворяющая лишь группу философски неразвитыхъ людей, но субъективно для него она должна быть абсолютной, т.-е. безусловно равной самой себѣ и исключаящей всякую мысль о лжи. Все относительно съ исторической точки зрѣнія, съ точки зрѣнія ученія о приспособленіи, а сама историческая точка зрѣнія, само ученіе о приспособленіи относительно, или абсолютно? Г. Богдановъ вѣритъ въ ихъ абсолютность, но онъ долженъ былъ бы свести относительные концы своей теоріи съ ея абсолютными концами.

Въ сущности аргументація г. Богданова въ защиту исторической теоріи познанія есть повтореніе мыслей Спенсера. Этотъ выдающійся умъ исчерпалъ кажется всѣ аргументы въ пользу подобной точки зрѣнія въ своихъ «Основаніяхъ психологіи», и въ философской литературѣ достаточно выяснена гносеологическая несостоятельность этихъ аргументовъ. Оригинальность г. Богданова только въ томъ, что онъ прибавляетъ еще аргументы отъ матеріалистическаго пониманія исторіи, держится за болѣе наивный натурализмъ и предлагаетъ намъ совершенно фантастическую психологію, въ которой не узнаетъ своей науки ни одинъ изъ представителей современной научной психологіи.

Мы не имѣемъ возможности въ краткой замѣткѣ подробно останавливаться на томъ, какъ примѣняетъ г. Богдановъ свой «энергетическій методъ»¹⁾ къ психологіи. Отмѣтимъ лишь слѣдующее. Въ расплывчатомъ понятіи «энергіи» г. Богдановъ погашаетъ глубочайшія различія; сложный вопросъ объ отношеніи физическаго къ психическому, матеріальнаго къ духовному устранивается имъ съ необыкновенной легкостью; для него нѣтъ

1) Кстати сказать, г. Богдановъ сильно злоупотребляетъ словомъ «методъ», который въ логикѣ имѣетъ болѣе строгое значеніе. Для него методъ не только способъ познанія, но какъ-будто бы и само познаніе, его результатъ.

въ мірѣ качествъ; самыя яркія краски не привлекаютъ его взора; онъ, повидимому, считаетъ себя обладателемъ міровой формулы (гипотетическаго «ума» Лапласа.) Г. Богдановъ рѣшается утверждать, что всякая другая точка зрѣнія, кромѣ предлагаемой имъ энергетической, должна приводить къ тому взгляду, что «психическіе процессы могутъ возникать изъ ничего и абсолютно уничтожаться, что они, стало-быть, представляютъ «чудо» (стр. 12). Что сказалъ бы объ этомъ самый крупный представитель психологической науки Вундтъ? Современная научная психологія проникнута принципомъ *психической причинности*, который главнымъ образомъ былъ развитъ Вундтомъ, ученымъ и мыслителемъ, менѣе всего склоннымъ смотрѣть на психическіе процессы, какъ на «чудо». А вотъ вѣрить въ то, что вся безконечная сложность бытія со всѣми его качествами объясняется единою энергіей, количественно измѣримой и простой, что познаніе можетъ быть выведено изъ не-познанія, изъ физико-химическихъ процессовъ, это и значитъ вѣрить въ «чудо» созданія чего-то изъ ничего, это научное суевѣріе матеріалистическаго эволюціонизма XIX вѣка, которое не перейдетъ въ XX вѣкъ. Что такое «энергія» г. Богданова, какимъ образомъ въ ней исчезаетъ эмпирическое различіе между физическимъ и психическимъ? Это типичный образчикъ совершенно безсодержательнаго обобщенія. Психологія и теорія познанія признаютъ единый опытъ, но этотъ единый опытъ можно разсматривать съ двухъ точекъ зрѣнія, или, съ непосредственной точки зрѣнія, всю совокупность опыта, это и будетъ такъ называемый «внутренній опытъ», въ которомъ мы встрѣчаемъ только *сознаніе*, или, съ точки зрѣнія посредственной, лишь его часть, составляющую такъ называемый «внѣшній опытъ», частичный рядъ въ сознаніи же, рядъ, въ которомъ являются лишь символическіе знаки духовной реальности. Сведеніе къ единству эмпирически-различныхъ сторонъ дѣйствительности возможно только на почвѣ метафизическаго монизма, и гносеологія всегда отдастъ предпочтеніе спиритуалистическому монизму, признающему духовную природу міра, передъ монизмомъ матеріалистическимъ съ его наивно-догматическимъ возведеніемъ въ абсолютную реальность чего-то «кажущагося» въ «посредственномъ» опытѣ.

Параллелизмъ, съ которымъ слишкомъ быстро справляется г. Богдановъ, не есть еще философская теорія, но онъ эмпири-

чески непреодолимъ и имѣть методологическое значеніе, въ которомъ особенно убѣждаешься, читая фантастическія попытки г. Богданова создать «энергетическую» психологію. Связи психологіи съ біологіей никто не отрицаетъ ¹⁾, примѣнимости къ ней эволюціонной точки зрѣнія—тоже никто; сведеніе же психологіи цѣликомъ на біологію, а въ концѣ концовъ и на механику, опредѣленіе ея, какъ науки о двигательныхъ реакціяхъ организма (стр. 38)—все это не заслуживаетъ даже опроверженія; подобныя мысли можно было высказывать во времена Бюхнера, Молешотта и Фохта, но не теперь, когда существуетъ огромная психологическая литература, когда философская критика пролила свѣтъ на задачи и методы этой важной науки. Взгляды г. Богданова на объектъ психологической науки необыкновенно сбивчивы, во всякомъ случаѣ «психическая энергія» у него исчезаетъ отъ прикосновенія «энергетическаго» метода. *Сознанія* не существуетъ для г. Богданова. И въ самомъ дѣлѣ, какъ мыслится г. Богдановымъ отношеніе между физической «энергіей» и психической «энергіей»? Очевидно или физическая энергія переходитъ въ психическую, или просто психическая энергія есть физическая. Слѣдовательно, его «энергетизмъ» есть старый, всѣми отвергнутый матеріализмъ подъ нѣсколько обновленнымъ покровомъ. Наивно матеріалистическая природа «энергіи» г. Богданова слишкомъ выдаетъ себя; она живетъ и движется въ условной символикѣ внѣшняго опыта. Для *научной* психологіи «энергетическая метафизика» можетъ имѣть только отрицательное значеніе. Психологію должны строить философски образованные *психологи*, а не философствующіе безъ достаточныхъ основаній естественники.

Коренной грѣхъ г. Богданова въ томъ, что онъ совершенно невѣрно представляетъ себѣ задачи науки, задачи философіи и ихъ взаимныя отношенія. Онъ думаетъ, что существуетъ какая-то универсальная наука «энергетика» и научность всѣхъ областей знанія видитъ въ томъ, чтобы они были сведены къ этой всенаукѣ. Цѣль его—вести всѣ сферы научнаго познанія, въ томъ числѣ и науку о самомъ познаніи, въ систему энергетическаго міропониманія; для него существуетъ только одинъ на-

1) Интересно отмѣтить, что психофизика и физиологическая психологія—дѣтища *спиритуалистовъ* Фехнера и Вундта.

учный методъ—методъ энергетическій, и одинъ идеаль научнаго познанія, выраженный въ терминахъ количественно измѣримои энергіи. Г. Богдановъ какъ бы стыдится назвать себя прямо материалистомъ, но въ сущности проникнуть духомъ этой отжившей метафизической концепціи. Кстати замѣтимъ, что научный энергетизмъ стремится изгнать материализмъ даже изъ ученія о физическомъ мірѣ; онъ ближе къ спиритуалистической монадологии и можетъ быть только на руку идеалистическому міропониманію, столь неприятному г. Богданову. Вопреки «энергетическимъ» мечтамъ г. Богданова существуютъ только отдѣльныя науки, имѣющія свой объектъ и методы и отыскивающія законы данной группы явленій; въ наукѣ господствуетъ не монизмъ, а плюрализмъ. Строгая научность достигается лишь путемъ установленія границъ всякаго позитивнаго познанія. Построеніе міропониманія на почвѣ чисто «научнаго» синтеза, созданіе единой науки о мірѣ есть невозможная и вредная утопія, поощряющая попытки, которыя не имѣютъ ни научнаго, ни философскаго значенія. Это блестяще иллюстрируется «Основными началами» Спенсера, которымъ такъ неудачно подражаетъ г. Богдановъ. Трудъ г. Богданова оказывается ненужнымъ, бесполезнымъ какъ для философіи, такъ и для науки. Наука идетъ своимъ путемъ; она фактически не знаетъ всеобщаго энергетическаго метода, а знаетъ только законъ сохраненія энергіи; она не задается цѣлью строить міропониманіе, и г. Богдановъ долженъ отнестись отрицательно ко всей исторіи науки, такъ какъ она не слѣдуетъ его рецептамъ. Міропониманіе возможно только на почвѣ метафизическаго синтеза и требуетъ сверхнаучнаго творчества. Болѣе «научной» частью философіи остается только теорія познанія.

Г. Богдановъ, вооруженный «энергетическимъ методомъ», иронизируетъ надъ тѣми, которые видятъ ключъ отъ тайны бытія не въ простомъ, а въ сложномъ и совершенномъ. Ему это представляется столь чудовищнымъ только потому, что онъ недостаточно знакомъ и съ исторіей философіи, и съ ея современнымъ состояніемъ. Мы можемъ разъяснить г. Богданову, что рѣчь идетъ не объ объясненіи физическихъ и химическихъ явленій психическими и социальными,—это совершенно неосновательное обвиненіе, на которомъ не стоитъ даже останавливаться,—а о фи-

лософскомъ міропониманіи ¹⁾. Въ этомъ вопросѣ г. Богдановъ обнаружилъ ужь слишкомъ грубое непониманіе задачъ философіи и ея отношенія къ задачамъ науки, всегда специальнымъ и ограниченнымъ. Лучшія философскія традиціи видятъ главный матеріалъ для рѣшенія метафизической проблемы въ той сложной и совершенной духовной дѣйствительности, которая раскрывается намъ въ психическихъ явленіяхъ, въ историческомъ развитіи человѣчества. Пусть г. Богдановъ прочтетъ хотя бы «Систему философіи» Вундта, который во всякомъ случаѣ стоитъ на высотѣ современной науки и очень скромнѣе и воздержаннѣе въ области метафизики; онъ увидитъ изъ примѣра Вундта, почему не такъ странно съ философской точки зрѣнія отдавать предпочтеніе болѣе сложной духовной дѣйствительности передъ менѣе сложной физической. Философы-идеалисты всѣхъ временъ думали, что міръ есть духъ и что онъ раскрываетъ свою природу не въ простотѣ механическаго движенія, а въ сложности духовныхъ переживаній человѣка. Физика открываетъ свои физическіе законы и ведетъ свою специальную линію; но это нисколько не мѣшаетъ метафизикѣ смотрѣть на весь матеріальный рядъ внѣшняго міра, какъ на символическіе знаки истинной духовной реальности. Съ научной-же точки зрѣнія столь же нелѣпо объяснять психическія и социальныя явленія физическими и химическими, какъ и наоборотъ. Каждая наука имѣетъ свой специфическій остатокъ, научно неразложимый и не сводимый на простѣйшіе элементы. Часть и притомъ простѣйшая часть дѣйствительности не можетъ объяснить цѣлаго во всемъ его многообразіи, сложности и совершенствѣ. Притязанія представителей естествознанія на господство, на какія-то особыя права строить міровоззрѣніе очень неосновательны и это теперь болѣе или менѣе общепризнано. Такъ называемыя «естественныя» науки не имѣютъ никакихъ преимуществъ передъ всѣми остальными науками даже въ степени «научности». Только настоящіе философы, представители цѣлаго, могутъ постигать всѣ части міра, всѣ его краски и оттѣнки, и на вершинѣ творчества работа ихъ соединяется съ религіей. Въ предѣлахъ позитивной науки не мо-

¹⁾ См. предисловіе г. Богданова, стр. 3. Тутъ у г. Богданова есть вылазка противъ автора данной замѣтки, но мы не считаемъ нужнымъ вступать съ нимъ по этому поводу въ личную полемику, такъ какъ недоразумѣніе, въ которое впадаетъ здѣсь г. Богдановъ, слишкомъ ясно.

жетъ быть и рѣчи о сведеніи всѣхъ качествъ бытія на количественныя комбинаціи единой «энергіи». Это метафизика самого дурного вкуса, лишенная творчества, созданная путемъ возведенія въ міровую схему одной стороны эмпирической дѣйствительности, данной намъ въ *посредственномъ* опытѣ. Г. Богдановъ слишкомъ метафизикъ въ наукѣ и слишкомъ позитивистъ въ философіи, ему путь прегражденъ съ двухъ различныхъ сторонъ. Книга г. Богданова характерна, какъ попытка довести до логическаго конца то эволюціонное направленіе, которое вѣритъ въ маленькое чудо созданія путемъ *приспособленія* того, что приспособляется. Онъ послѣдовательно обнажаетъ основной грѣхъ механическаго эволюціонизма — отсутствіе въ немъ *субъекта* эволюціи, того, что приспособляется и развивается и что никакъ не можетъ быть выведено изъ самого приспособленія и развитія.

Намъ нужно коснуться еще одной стороны книги г. Богданова, именно ея социологической части, въ которой онъ, повидимому, считаетъ себя ортодоксальнымъ сторонникомъ вполне определеннаго направленія. Г. Богдановъ претендуетъ дать ученіе о познаніи съ точки зрѣнія материалистическаго пониманія исторіи и слѣдовательно касается самаго чувствительнаго мѣста доктрины историческаго материализма. На эту тему уже было сказано достаточно много неосновательнаго. Мы очень цѣнимъ эту доктрину и предполагаемъ, что въ переработанномъ видѣ она войдетъ въ социологическую науку будущаго, какъ одинъ изъ ея существенныхъ элементовъ; но попытки въ духѣ г. Богданова разсматривать «идеологию» указываютъ на настоятельную необходимость пересмотра этого ученія и его переработки на новыхъ философскихъ началахъ. Та біологическая и вообще натуралистическая интерпретація историческаго материализма, которую предлагаетъ г. Богдановъ, совершенно чужда классическому марксизму, и должна быть отнесена на счетъ его «энергетическихъ» увлеченій; но въ одномъ центральномъ пунктѣ онъ остается вѣренъ духу ортодоксальнаго марксизма. Въ своемъ взглядѣ на идеологию, на всю духовную культуру, на познаніе, нравственность и т. д., онъ такой же *иллюзионистъ*, какъ и всѣ ортодоксальные марксисты, даже еще большій, такъ какъ доводитъ этотъ взглядъ до крайности. Духовныя блага человѣческой жизни — познаніе, нравственность, религія, красота не обладаютъ для г. Богданова самоцѣнностью: они только иллюзіи, вызванныя приспособленіемъ

къ условіямъ борьбы за существованіе; всякая идеологія есть для него лишь социальный «фетишизмъ». Неблагодарную задачу беретъ на себя г. Богдановъ: популяризировать философію марксизма—значить популяризировать пустое мѣсто, отстаивать духовную слабость, вызванную временной исторической обстановкой демократической общественной группы.

Современная общественная наука стремится эмансипироваться отъ натурализма, который господствовалъ въ ней лѣтъ сорокъ тому назадъ; она опирается на философскую критику и соединяется съ психологіей. Мы видимъ особенную заслугу историческаго матеріализма въ томъ, что онъ пытается положить специфически *соціальное* въ основу социологической науки. А г. Богдановъ возвращается назадъ и предлагаетъ что-то вродѣ механико-физико-химическаго обоснованія социологіи. Это мы уже когда-то слышали отъ г. Южакова и оцѣнили по достоинству. Монотонное повтореніе однихъ и тѣхъ же словъ—«приспособленіе», «энергетическій методъ» и т. п., нисколько не убѣждаетъ. Врядъ ли г. Богдановъ приобрѣтетъ такимъ путемъ новыхъ сторонниковъ марксизму, какъ живому міровоззрѣнію. Какое дѣло марксизму, какъ таковому, до натуралистической метафизики г. Богданова? Это направленіе волнуютъ иные вопросы, которые совершенно исчезаютъ во всепоглощающей «энергіи» г. Богданова, такъ какъ всѣ социальныя краски ступшевываются въ пустыхъ схемахъ...

Г. Богдановъ выводитъ форму мышленія изъ формъ сотрудничества и восклицаетъ въ порывѣ увлеченія простотой своего построения: «другой примѣръ метафизической безсодержательности обобщеній—это кантовское понятіе о «долгѣ», высшая формулировка мелко-буржуазной нравственности. Долгъ есть долгъ, и люди должны ему повиноваться, потому что онъ есть долгъ, никакихъ больше мотивовъ и никакихъ объясненій! (стр. 199). У г. Богданова тоже нѣтъ никакихъ больше мотивовъ и никакихъ объясненій «для такого изложенія» кантовскаго ученія о долгѣ. Если бы г. Богдановъ цитировалъ тѣхъ авторовъ, противъ которыхъ полемизируетъ, если бы не представлялъ себѣ всего до такой степени просто и элементарно, то ему, вѣроятно, труднѣе было бы написать книгу, потребовалось бы больше знаній, больше вдумчивости, больше времени. Ученіе Канта о нравственномъ долгѣ—одно изъ самыхъ глубо-

кихъ въ исторіи человѣческой мысли; ему посвящена и «Критика практическаго разума», и «Метафизика нравовъ», а г. Богдановъ расправляется съ нимъ въ трехъ строкахъ. Право же, Кантъ привелъ много объясненій и указалъ на многіе мотивы для своего ученія о долгѣ! Только возвысившись надъ той вульгарной психологіей, которая есть временное отраженіе первыхъ стадій демократизаціи человѣческаго общества, можно понять, что мѣщанскую мораль Канта переживаетъ его глубокое проникновеніе въ истинную суть нравственной проблемы. Надъ этой проблемой бессильно матеріалистическое пониманіе исторіи, ему подчинены только нравы, которые могутъ быть и мелко-буржуазными и крупно-буржуазными.

Въ заключеніе мы должны еще замѣтить, что книга г. Богданова принадлежитъ къ очень неопредѣленному литературному жанру. Урывками онъ сообщаетъ разныя свѣдѣнія по естественнымъ наукамъ, иногда очень элементарныя. Онъ какъ будто хочетъ быть популяризаторомъ, но что онъ популяризируетъ? Исторической и энергетической теоріи познанія не существуетъ, какъ существуетъ популяризованная г. Богдановымъ экономическая наука; всеобщаго «энергетическаго метода» тоже не существуетъ. Научнымъ, или философскимъ трудомъ, да еще новаторскимъ, книга г. Богданова менѣе всего можетъ быть признана; она очень элементарна и проста, рассчитана на читателей невысокаго интеллектуальнаго уровня, на довольно вульгарные вкусы. Это также не боевая публицистическая книга: публицистической жилки у г. Богданова нѣтъ. Для марксизма, для его практическихъ стремленій книга эта совершенно не нужна. Если г. Богдановъ чувствуетъ за собою знанія по естественнымъ наукамъ и популяризаторскую жилку, то пусть лучше пишетъ популярныя книжки по естествознанію безъ всякихъ философскихъ претензій. Духовный кругозоръ г. Богданова слишкомъ узокъ; въ предѣлахъ этого кругозора все такъ просто, такъ безцвѣтно, однообразно и скучно, прежде всего скучно... Достоинствами г. Богданова нужно признать его безусловную искренность и убѣжденность. Намъ жаль, что справедливыя и близкія намъ демократическія стремленія соединяются съ такой плохой философией.

Трудныя философскія проблемы нельзя рѣшать по ту сторону философіи; онѣ могутъ рѣшаться только философами и только

въ предѣлахъ философіи—вотъ центральная мысль, на которую наводитъ чтеніе книги г. Богданова. Пора намъ признать свою философскую некультурность и понять, что намъ настоятельно необходимо серьезное философское образованіе, что всякое самостоятельное философское творчество должно опираться на историческое развитіе философской мысли, что безъ этой органической связи можетъ рождаться только наивное оригинальничанье. Тогда, можетъ быть, рѣже будутъ встрѣчаться тѣ выходки противъ философіи, которыми наполнена наша литература, такъ какъ онѣ прежде всего продуктъ недостаточнаго знакомства съ философіей.

Ник. Бердяевъ.

Томасъ Карлейль. Sartor Resartus. Жизнь и мысли Герръ Тейфельсдрека въ трехъ книгахъ.—Рѣчь, произнесенная при вступленіи въ должность лорда ректора Эдинбургскаго университета, 2 апрѣля 1866 г. Переводы съ англійскаго Н. Горбова. Москва, 1902 г.

Переводамъ г. Горбова изъ Карлейля могли бы, въ видѣ эпиграфа, предшествовать слова самого великаго автора: «... какое дѣло благороднѣе, чѣмъ пересаживать чужую Мысль на родную, бесплодную почву,—кромѣ, конечно, воздѣлыванія собственныхъ Мыслей, что, однако, составляетъ преимущество весьма немногихъ» (Sartor Resartus, стр. 86). На скудную почву родной литературы г. Горбовъ съ необычайнымъ искусствомъ, любовно и бережно, пересадилъ цѣлый міръ глубокой мысли и поразительнаго слова. Отнынѣ въ обиходъ русскаго образованнаго читателя вошла гениальная книга, художественный переводъ которой достоинъ ея прекраснаго оригинала. Отнынѣ для русской молодежи сдѣлалось понятно знаменитое обращеніе Карлейля, которое въ ея умственной жизни можетъ сыграть роль плодотворнаго событія.

Физиономія и характеръ Sartor'a извѣстны. Нѣтъ въ этой странной и хаотической книгѣ обычныхъ признаковъ стройнаго литературнаго произведенія, и вдохновенное и высокое нерѣдко обрывается въ ней у самой границы безвкуснаго, нелѣпаго, дикаго. Въ англійской литературѣ она стоитъ одиноко, не имѣя предшественницъ, не зная подражателей. Самъ Карлейль, съ «необщимъ выраженіемъ» лица, выступаетъ въ своемъ жизнеописаніи

Тейфельсдрека какимъ-то запоздалымъ потомкомъ невѣдомаго теперь поколѣнія гигантовъ-писателей, и тѣсно ему въ условныхъ рамкахъ современной мысли и формы; недаромъ называлъ его Тэнъ литературнымъ мастодонтомъ. Разнородныя философскія вліянія Мейстера Эккарта, Беркли, Канта, Фихте, всѣ капризы нѣмецкой романтики, причудливый духъ Новалиса и Жанъ Поля, спокойная и проникновенная мудрость Гёте—все это сочеталось въ произведеніи Карлейля, все это сочеталось съ духомъ самого Карлейля. И передъ нами, въ свѣтѣ юмора, царство метафоръ, полное неожиданностей, — фантазія читателя переходитъ отъ удивленія къ удивленію. Въ этой книгѣ-символѣ основныя идеи автора заключены въ безчисленныя и пышныя одежды прихотливыхъ образовъ, изысканныхъ словъ, — но каждая изъ этихъ оболочекъ глубоко-интересна и представляетъ сама по себѣ новую идею, лишнюю мысль, которая въ безконечныхъ развѣтвленіяхъ обвивается кругомъ главнаго ствола, — и въ концѣ концовъ передъ нами вырастаетъ какой-то экзотическій лѣсъ идей. Въ немъ было бы легко заблудиться, если бы все время не свѣтилась основная идеалистическая тропинка, — то исповѣданіе Карлейля, что Богъ и душа—единственная реальность міра, что все другое не болѣе какъ временное одѣяніе вѣчнаго, символы, въ которыхъ мы созерцаемъ Бога, что истина лежитъ въ словахъ духа земли:

So schaffich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

Если порою насъ утомляютъ эти беспорядочныя груды метафоръ, запутанность и многословіе, то въ нашемъ осужденіи къ намъ присоединяется самъ Карлейль. Нѣтъ писателя, который въ большей степени, чѣмъ онъ, былъ бы критикомъ самого себя. Онъ не разъ говоритъ, что въ его книгѣ «много мусора, хотя равнымъ образомъ встрѣчаются образцы почти неоцѣнимой руды» (стр. 29) и что его стиль «склоненъ къ апоплексіи» (стр. 78). Все то, въ чемъ мы могли бы упрекнуть изложеніе Карлейля, онъ знаетъ самъ, и всѣ эти упреки онъ еще раньше переслалъ Тейфельсдреку, который служитъ для него удобнымъ щитомъ и который «нѣсколько заразилъ» его метафорическимъ способомъ выраженія (стр. 299). Вѣдь надо помнить, что Карлейль выдаетъ себя только за издателя *Философій одежды*, и къ профессору изъ Вейсних-

тво онъ относится такъ, какъ хотѣлъ бы, чтобы отнеслись читатели къ нему самому. Новѣйшій біографъ Карлейля ¹⁾ говорить про него, что, какъ издатель Записокъ Тейфельсдрека, онъ олицетворяетъ собою ту англійскую публику, которую онъ хотѣлъ бы привлечь на сторону своей книги. И вотъ, сначала Карлейль всецѣло отвергаетъ парадоксы своего героя и на каждомъ шагу останавливаетъ его такими возраженіями, которыя «искони дѣлали реалистическіе Санхо-Пансы всякому метафизическому Донъ Кихоту»; во второй части Sartor'a онъ рисуетъ его жизнь, для того чтобы выяснитъ ту почву, на которой выросли эти причуды мысли и слова; и, наконецъ, въ третьей части онъ самъ—новообращенный, прозелитъ Тейфельсдрека.

Мысль о томъ, что во всей органической природѣ только одинъ человѣкъ голъ, что все одѣто само собою, само въ себя, и только у человѣка есть одежды, столь значительный и важный искусственный придатокъ къ нагому естеству,—эта мысль поразила Карлейля, и онъ далъ ей въ Sartor'ѣ такое чудовищное и такое дивное развитіе, «отъ этихъ наиболѣе обиходныхъ, осязаемыхъ Шерстяныхъ Оболочекъ Человѣка, черезъ его удивительныя Тѣлесныя Одѣянія и его удивительныя Общественныя Уборы, вплоть до Одѣянія самой Души его Души, до самихъ Времени и Пространства» (стр. 297). Онъ показалъ, какъ на протяженіи человѣческой исторіи одежда изъ второстепеннаго сдѣлалась главнымъ и существеннымъ, какъ подъ нею исчезъ реальный человѣкъ и важно стало не то, что мы сами по себѣ, а то, во что мы одѣты. Мы забыли, что одежды—только символы, и все свое общежитіе построили на разницѣ въ платьи, такъ что, если бы во время какого-нибудь торжественнаго пріема съ его участниковъ спали одежды, то нельзя было бы отличить министра отъ генерала, короля отъ лакея, и все социальное зданіе рухнуло бы навѣки. Эта мысль, которою Карлейль на разные лады гениально играетъ и изъ которой онъ въ своей книгѣ соткалъ цѣлую систему, внушила ему страницы, полная насмѣшки, ироніи и политической сатиры. Но какъ ни поразительны эти блестящія искры жгучаго юмора, сильнѣе и лучше всего Карлейль тамъ, гдѣ остроуміе и шутка, въ которыя у него облакаются возвышенныя мысли, покидаютъ его и серьезное

¹⁾ Paul Hensel. Thomas Carlyle. Stuttgart. 1901.

(лучше написать—Серьезное) выступаетъ безъ этого одѣянія, въ своемъ непосредственномъ торжествѣ и величіи,—тамъ, гдѣ философія одежды развивается въ цѣльное міровоззрѣніе, тамъ, гдѣ время и пространство со всѣмъ, что въ нихъ есть, оказываются символами Божества и просвѣтлѣнный человѣкъ, одолѣвъ «вѣчное нѣтъ», отвергаетъ механизмъ вселенной, «геній механизма», возвращается къ своему я, къ глубинамъ собственной души, этого единственно-надежнаго достоянія людей, и братской любовью объемяетъ всякое дыханіе, всю природу. Иронія нужна Карлейлю преимущественно для того, чтобы въ пестромъ обществѣ разно одѣтыхъ людей не показаться страннымъ, для того, чтобы насмѣшками надъ глубиной нѣмецкаго умозрѣнія и чувства замаскировать свое глубокое почитаніе этого умозрѣнія, свою удивительную способность къ обобщенію и отвлеченію,—для того вообще, чтобы фигурой Тейфельсдрека прикрыть и заслонить свою стыдливую душу.

Но часто, къ отрадѣ читателя, высокій подъемъ чувства и мысли прорываетъ эту искусственную плотину ироническаго, и тогда сквозь блескъ и шумъ вычурныхъ рѣчей открывается нѣчто задушевное, лирическое, теплое,—напримѣръ, обращеніе Тейфельсдрека къ своему неизвѣстному Отцу, картина спящаго города, мимолетная любовь Діогена и Блумины; и тогда Карлейль простыми, но великими и вдохновенными словами говоритъ о возрожденіи человѣка, о хлѣбѣ Жизни, о Вчера и Завтра, о Гёте, о томъ, что произошло въ Rue St. Thomas de l'Enfer.

Именно къ этимъ страницамъ больше всего относятся слова Hensel'я, что тяжелые золотые слитки нѣмецкаго идеализма Карлейль перечеканилъ въ полновѣсныя монеты, и онѣ благодатнымъ потокомъ возвращаются теперь на свою родину,—но не въ нее одну.

Черезъ 33 года послѣ созданія Sartor'a Карлейль произнесъ передъ студентами Единбургскаго университета свою рѣчь-импровизацію, проникнутую духомъ Гёте, Фихте и.. Карлейля. Ея идеи—не откровенія: Карлейль просто и серьезно говоритъ старое, но великое старое. Онъ говоритъ о томъ, что надо учиться, должнымъ образомъ читать истинныя книги, которыя зовутъ «кверху, къ небу», благоговѣть передъ человѣчествомъ въ лицѣ его славныхъ героевъ, проникать въ благородныя души бессмертныхъ авторовъ; онъ говоритъ о томъ, что слово должно быть дѣломъ,

что надо бороться доброй борьбою и жить дѣятельной жизнью, которая соотвѣтствовала бы гармоніи вѣчнаго міропорядка. Онъ говоритъ объ этомъ на своемъ обычномъ языкѣ (который такъ изумительно воспроизвелъ г. Горбовъ),—кочковатымъ слогомъ, въ самой шероховатости котораго есть своеобразная красота. Его основная мысль тяжело прячется во множествѣ оболочекъ, и ихъ нужно снимать одну за другой, чтобы добраться до глубокаго зерна; но это увлекательно, потому что всѣ эти оболочки интересны сами по себѣ. Карлейль не даетъ окончательнаго итога своей умственной работы и логическихъ выкладокъ: предъ нами не отшлифованный и граненный, сверкающій словами, художественно-готовый продуктъ мышленія,—предъ нами самый процессъ рожденія мысли, непосредственное и важное раскрытіе ея не только для другихъ, для слушателей, но и для себя самой. И кажется, что эта мысль, безъ крыльевъ, безъ граціи, на протяженіи многихъ страницъ остается неподвижной или, по крайней мѣрѣ, вращается на одномъ и томъ же мѣстѣ. Но нѣтъ: на самомъ дѣлѣ вы подвигаетесь все впередъ и впередъ, сквозь терніи и колючки неуклюжихъ и извилистыхъ фразъ,—подвигаетесь къ свѣтлой высотѣ непоколебимаго убѣжденія, невозмутимаго идеализма. И вамъ становится понятно, почему эта рѣчь семидесятилѣтняго старика, исполненная мудрыхъ совѣтовъ, къ которымъ такъ равнодушна молодость,—почему эта рѣчь вызвала у шотландской молодежи послѣ минутнаго безмолвія громовые клики восторга, которыми Карлейль былъ менѣе тронутъ, чѣмъ этой безмолвной минутой юношескаго благоговѣнія.

Ю. Айхенвальдъ.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Библіотека для самообразованія. XVII.

T. Гексли и Г. Мартинъ. Практическія занятія по зоологіи и ботаникѣ. Москва, 1902. Ст. XXIV + 762. Ц. 3 р. 50 к.

Dr. Broder Christiansen. Erkenntnistheorie und Psychologie des Erkennens. Ганау 1902. Ст. IV + 43. Ц. 1 m. 50 Pf.

Его же. Das Urteil bei Descartes. Ганау 1902. Ст. 107. Ц. 2 M.

Edmund von Hagen. Freie Gedanken über die innere Verknüpfung zwischen Gerechtigkeit und Glück. Берлинъ, 1902. Ст. XII + 47. Ц. 60 Pf.

Neuer Hinweis auf die wissenschaftlich-literarischen Arbeiten des Philosophen Edmund von Hagen. Берлинъ 1902. Ст. XIV + 56. Ц. 1 М.

И. А. Георгіевскій. Кустарный промыселъ производства внутреннихъ замковъ во Владимірской губерніи. Подъ редакціей проф. М. Н. Соболева. Томскъ, 1902. Ст. 52.

Библіотека для самообразованія XXV.

В. Я. Желѣзновъ. Очерки политической экономіи. XXIII + 806. Ц. 3 р. 50 к. Москва 1902.

А. В. Казариновъ. Опытъ о природѣ человѣческаго мышленія. Спб., 1902. Ц. 50 к. Ст. 36.

Библіотека для самообразованія. I.

Вильямъ Круксъ. О происхожденіи химическихъ элементовъ Москва, 1902. С. XVI + 49. Ц. 50.

Edouard Cuyet. La Mimique. Парижъ, 1902. Ст. 366. Ц. 4 фр. Изд. Dr. Toulouse.

P. Malapert. Le caractère. Парижъ, 1902. Ст. 305. Ц. 4 фр. Изд. Dr. Toulouse.

Вильгельмъ Оствальдъ. Натуръ-Философія. Переводъ Г. А. Котляра, подъ ред. М. М. Филиппова. Москва. Ст. 334 + IV. Ц. 2 р.

Организація публичныхъ ленцій при Николаевской общественной библіотекѣ и отчетъ лекціонной комиссіи за 1900—1901 годъ. Николаевъ, 1902. Ст. 73.

Отчетъ Нижегородской городской общественной библіотеки за 1901 г. Нижній-Новгородъ, 1902. Ст. 74.

Отчетъ о дѣятельности состоящаго подъ Августѣйшимъ покровительствомъ Ихъ Императорскихъ Величествъ попечительства Государыни Императрицы Маріи Θεодоровны о глухонѣмыхъ за 1901 г. Спб.. 1902. Ст. 91.

A. Pitres et E. Régis. Les obsessions et les impulsions. Paris, 1902. Ст. 434. Ц. 4 фр. Изд. Dr. Toulouse.

Ч. К. Рожицкій. Скелеты характера. Популярный психологическій очеркъ. Житомиръ, 1902. Ст. 44. Ц. 50 к.

М. Н. Соболевъ. Очерки изъ исторіи всемірной торговли въ связи съ развитіемъ экономической жизни. Изд. 2-е. Ц. 1 р. Москва, 1902. Ст. 204.

Его же. Коммерческая географія Россіи. Изд. 2-е. Томскъ, 1902. Ц. 1 р. 25 к. Ст. 244.

Его же. Экономическое значеніе Сибирской желѣзной дороги. Томскъ, 1900. Актовая рѣчь. Ст. 34.

Его же. Мобилизація земельной собственности и новое теченіе аграрной политики въ Германіи. Москва, 1896. Ц. 2 р. Ст. 340.

Herbert Spencer. Les premiers principes. Переводъ съ VI англійскаго, изд. M. Guymiot. Съ портретомъ автора. Парижъ, 1902. Ст. XVIII + 508. Ц. 10 фр.

Türlin. Ueber die Intensität der Bewegungsenergie («Lebendige Kraft»). Лейпцигъ. Ст. 11.

Гансъ Файгингеръ. Ницше какъ философъ. Съ портретомъ Ницше. Переводъ со второго нѣмецкаго изданія А. А. Малинина. Москва, 1902. Ст. VIII + 85. Ц. 50 к.

Энциклопедическій словарь. Томъ XXXV. Усинскій пограничный округъ—Феноль.

Томъ XXXV^A. Фенолы—Финляндія.

XXXVI. Финляндія—Франконія. Издатели: Ф. А. Брокгаузъ (Лейпцигъ), П. А. Ефронъ (С.-Петербургъ). Спб., 1902.

Обзоръ журналовъ.

Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik за 1901 г.

Hans Clasen. «Gustav Glogaus System der Philosophie».

Философія, по опредѣленію Глогау,—это стремленіе человѣка составить себѣ міровоззрѣніе, охватывающее всю совокупность бытія. Фундаментомъ для философіи служитъ исторія развитія человѣческаго сознанія или феноменологія духа, въ которой категоріи разсматриваются съ точки зрѣнія ихъ историческаго развитія, какъ рядъ послѣдовательныхъ ступеней. Психическая жизнь проходитъ въ своемъ развитіи 4 ступени: 1) неопредѣленное чувство жизни и бессознательное влеченіе, 2) низшее воспріятіе и инстинктъ, 3) представленіе, связанное съ языкомъ и сложный процессъ волевого дѣйствія, 4) духовное творчество и нравственная свобода.

Второй отдѣлъ разсматриваемой философской системы—ученіе объ идеяхъ, содержитъ этику, эстетику и поэтику (логика и наукословіе). Каждая изъ этихъ философскихъ дисциплинъ устанавливаетъ со всѣми его отличительными особенностями объектъ своего изученія и перебираетъ всѣ входящія въ кругъ ея компетенціи элементарныя или основныя идеи и конкретныя, т.-е. тѣ формы, которыя принимаетъ въ дѣйствительной жизни воплощеніе той или другой идеи, упоминая также и о роли развитія по отношенію къ сознанію индивидуума.

Въ теоріи познанія разсматривается вопросъ объ опытѣ или знаніи и предметѣ этого знанія, т.-е. бытіи. Знаніе, тождественное съ сознаніемъ, въ своемъ развитіи проходитъ рядъ ступеней, начиная съ грубаго объективизма и кончая самымъ полнымъ субъективизмомъ. Къ ученію о бытіи относятся: *cogito - sum*, бытіе

Бога, возможность истиннаго познанія для человѣка, монадологія, законъ причинности и вопросъ о конечномъ человѣческомъ познаніи. Философія религіи расчленяется на 1) религиозную психологію или психологическій разборъ естественныхъ религій и противоположной имъ религіи откровенія, 2) религиозную метафизику, трактующую о свойствахъ Бога и Его отношеніи къ міру и 3) религиозную этику, т.-е. ученіе о внутреннемъ законѣ, сознаніи своей грѣховности, о религиозныхъ добродѣтеляхъ (вѣра, надежда, любовь) и т. п. Сюда же, къ философіи религіи, должны быть отнесены соображенія Глогау о безсмертіи и предсуществованіи души.

Ввиду подраздѣленія метафизики на метафизику природы и метафизику духа, послѣдняя часть ея совпадаетъ у Глогау съ ученіемъ объ идеяхъ; что касается первой, то соответствующее ей содержаніе можетъ быть усмотрѣно изъ нѣкоторыхъ главъ его логики и наукословія.

Heinr. Gomperz. «Die Welt als geordnetes Ereignis».

Замѣчанія по поводу гносеологическихъ воззрѣній Wahle, имѣющихъ много общаго съ воззрѣніями автора.

По мнѣнію Wahle объектъ не существуетъ отдѣльно отъ представленія: они составляютъ нѣчто единое. Человѣкъ постепенно отъ наивнаго реализма возвысился до точки зрѣнія Канта. Сложилось нѣсколько философскихъ ученій: трансцендентный критицизмъ, ученіе тожества, матеріализмъ, идеализмъ, теорія Wahle, предполагающая неизвѣстные факторы въ качествѣ причинъ событий (Vorkommnisse) и агностицизмъ. По мнѣнію автора вопросъ о бытіи за предѣлами событий совершенно безсмысленъ, такъ какъ само понятіе бытія отвлечено именно отъ событий. Однако, въ пользу существованія закона бытія говоритъ законъ причинности, примѣнимость котораго къ данному случаю, повидимому, признаетъ и Wahle, при чемъ въ ученіи его могутъ быть найдены и другіе аргументы въ пользу существованія того же бытія. Но если, согласно закону причинности, допустить за предѣлами событий рядъ факторовъ, связанныхъ съ ними причинной зависимостью, то, чтобы быть послѣдовательнымъ, пришлось бы за рядомъ этихъ факторовъ допустить другой рядъ въ качествѣ ихъ причинъ и такъ далѣе до безконечности. Опровергнувъ вмѣстѣ съ Wahle пустую идею трансцендентнаго объекта, авторъ обращается къ его взглядамъ на философское направленіе, раз-

смадивиающее вещи въ качествѣ продуктовъ, модификацій субъекта или феноменовъ: Wahle совершенно справедливо, говоритъ авторъ, отвергаетъ и эту точку зрѣнія, но выставленная имъ аргументація не во всѣхъ пунктахъ оказывается убѣдительной.

И какъ нѣтъ трансцендентнаго объекта, такъ же точно нѣтъ и никакого трансцендентнаго субъекта. Намъ даны не отдѣльныя событія, предполагающія извѣстнаго носителя, а цѣлый рядъ событій, находящихся во взаимодѣйствіи, подчиненныхъ закону всеобщей законмѣрности и составляющихъ, такимъ образомъ, одно непрерывное совокупное событіе, называемое нами единымъ сознаниемъ или я.

И какъ объектъ не можетъ быть противопоставленъ субъекту, а дается намъ лишь въ содержаніи представленія, такъ точно и прошедшее не существуетъ независимо отъ настоящаго, а дается лишь въ содержаніи воспоминанія. Время, въ глазахъ Wahle, есть рядъ перемѣнъ, реальная послѣдовательность событій; по мнѣнію же автора, оно само по себѣ есть событіе, содержаніе сознания; взаимодѣйствіе же элементовъ въ единомъ непрерывномъ и вѣчномъ событіи совершается внѣ времени.

Такимъ образомъ, міръ не лежитъ, согласно обыденному представленію, въ пространствѣ и во времени: напротивъ, онъ данъ въ видѣ сложнаго внѣпространственнаго и внѣвременнаго цѣлаго, состоящаго изъ отдѣльныхъ пространствъ и временныхъ фрагментовъ или частичныхъ событій. Сдѣланный выводъ принадлежитъ всецѣло дѣятельности анализа, но человѣческой умъ не можетъ остановиться на безплодномъ, хотя и достовѣрномъ выводѣ, и вотъ творческая синтетическая дѣятельность, соединяя отдѣльные конечные фрагменты пространства и времени, превращаетъ въ нашемъ представленіи внѣвременное и внѣпространственное совокупное событіе въ безконечное во времени и пространствѣ, распадающееся на множество отдѣльныхъ тѣлъ, міровое цѣлое.

Hermann Leser. «Zur Würdigung Nietzsches». Eine Kulturphilosophische Studie über das persönliche Heldentum in der Geschichte.

Принципъ Канта, ниспровергающій «объективность» внѣшняго міра, находитъ свое дальнѣйшее развитіе у Ницше. Признавъ нѣдра собственнаго духа за исходную точку для познанія истинной дѣйствительности, Ницше ставитъ затѣмъ вопросъ — какъ совершается процессъ творчества, какъ изъ глубины самосознанія

созидается нормативный міръ дѣйствительности, какимъ образомъ достигается эта новая высшая ступень культуры или иначе—что можетъ въ исторіи дать личность для познанія истины? На этотъ вопросъ въ различные періоды своей философской дѣятельности онъ отвѣчаетъ различно, но всѣ его отвѣты группируются около одного основного понятія—сверхчеловѣка. И Кантъ, вѣдь, ниспровергнувъ прежній объективный міръ, созидаетъ новый міръ нравственныхъ нормъ; но положенный имъ въ основу категорической императивъ, отличаясь всеобщностью и необходимостью, обуславливаетъ объективность этого новаго міра; у Ницше же, особенно въ третьемъ періодѣ его философской дѣятельности, мы видимъ, въ противоположность Канту, полную субъективность созидаемыхъ имъ нравственныхъ нормъ или развитіе крайняго индивидуализма и аристократизма въ области этики. Какъ дитя своего вѣка, Ницше держится натуралистіко-имманентнаго міровоззрѣнія: стоя на чисто біологической точкѣ зрѣнія, отрицающей всякую самостоятельность въ явленіяхъ духовнаго порядка, онъ полагаетъ свой идеаль въ борьбѣ за существованіе и торжество сильныхъ. Несостоятельность принятой имъ исходной точки обуславливаетъ и несостоятельность воздвигнутаго идеала, единственнымъ содержаніемъ котораго служить воля къ проявленію мощи (*Wille zur Macht*).

Если такимъ образомъ сверхчеловѣкъ Ницше не годится въ положительные идеалы, зато онъ можетъ быть рассматриваемъ какъ яркій образчикъ протеста духовныхъ потребностей, противорѣчащаго однако основному положенію Ницше, протеста личности, души противъ всего XIX столѣтія, характернаго своими нивелирующими тенденціями, своимъ взглядомъ на цѣлое, какъ, на результатъ механическаго суммированія отдѣльныхъ, равнозначныхъ единицъ. И въ этомъ-то протестѣ, открывающемъ для насъ на исходѣ XIX столѣтія новые горизонты, заключается заслуга Ницше.

H. Brömse und E. Grimsehl. «*Untersuchungen zur Wahrscheinlichkeitslehre*». Работа эта написана по поводу сочиненія Марбе о теоріи вѣроятности. Философская часть работы, принадлежащая Брѳмзе, сводится къ слѣдующимъ положеніямъ: интересная теорія, защищаемая Марбе, проведена впервые д'Аламберомъ и послѣ него обсуждалась многими математиками; эта теорія дѣлаетъ различіе между математическою и физическою возмож-

ностью: «чистыя группы», т.-е. безконечное повтореніе изъ двухъ возможностей одного и того же явленія, безъ чередованія его другимъ, возможны, по словамъ д'Аламбера, въ математическомъ, но не физическомъ смыслѣ. Между тѣмъ вычисленіе вѣроятностей имѣетъ дѣло не съ дѣйствительностью или областью опыта, а съ возможностью, и эта послѣдняя заключается въ одинаковой неизвѣстности, въ которой мы находимся относительно наступленія того или другого ряда явленій; какъ истина только одна, такъ и вѣроятность или возможность можетъ быть только одна: или математическая—при незнаніи тѣхъ случайныхъ данныхъ, которыми обуславливается наступленіе извѣстнаго явленія, или физическая—при относительномъ знаніи этихъ случайныхъ данныхъ. Итакъ, положеніе д'Аламбера о физической возможности должно быть признано ошибочнымъ.

Далѣе, что касается Марбе, — онъ хочетъ доказать, что на основаніи многочисленныхъ единичныхъ наблюдений можно опредѣлить извѣстную законосообразность случайныхъ данныхъ и воспользоваться ею для вычисленія вѣроятности; но приводимое въ защиту этой мысли доказательство, несмотря на кажущуюся справедливость, на самомъ дѣлѣ несостоятельно. — Вторая часть статьи содержитъ математическія разсужденія Гримзелія по поводу того же сочиненія Марбе.

A. Döring. «Erikurs philosophische Entwicklung».

Статья эта знакомитъ насъ съ біографическими свѣдѣніями объ Эпикурѣ и съ тѣмъ влияніемъ, которое Демокритъ оказалъ черезъ посредство Навзифана на философскіе, въ частности этическіе взгляды Эпикура.

G. Simmel. «Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion».

Религія—субъективное состояніе души: вѣра, чувство, дѣйствіе. Чтобы произвести научный анализъ религіозной сущности, надо исходить изъ этого субъективнаго, неяснаго самознанія и отличать содержаніе религіи отъ религіознаго субъективнаго состоянія. Благодаря такому разграниченію религіи въ объективномъ и субъективномъ смыслѣ слова получается возможность, во-1-хъ, разсматривать религіозность, какъ аріог'ную форму, т.-е. какъ основную способность души; во-2-хъ, не требовать отъ нея ни логически необходимаго опредѣленнаго содержанія, ни, въ-3-хъ, необходимой связи съ трансцендентными предметами. Теоретическую вѣру, или низшую ступень знанія,

слѣдуетъ такимъ образомъ отличать отъ религіозной вѣры, или субъективнаго настроенія.

Кантовская вѣра, основанная на морали, является тѣмъ не менѣ теоретической вѣрой, такъ какъ покоится на двухъ заключеніяхъ: 1) категорическій императивъ требуетъ реализаціи высшаго блага, 2) эта реализація можетъ быть осуществлена только Богомъ.

Оба допущенія могутъ быть оспариваемы, представляя выраженіе психологической потребности, а не логической необходимости.

Кантъ далъ намъ критику онтологическаго аргумента, но не объяснилъ самой возможности его возникновенія, что легко можно сдѣлать при помощи разграниченія религіи въ объективномъ и субъективномъ смыслѣ: несмотря на грубую ошибку онтологическаго аргумента, убѣдительная сила его была столь велика именно потому, что теоретической вѣрѣ или мышленію приходилось доказывать то, что было уже допущено религіозной вѣрой.

Fdm. K̄enig. «Warum ist die Annahme einer psychophysischen Kausalität zu verwerfen?»

Авторъ, будучи параллелистомъ, подвергаетъ критикѣ доводы, приводимые представителями теоріи взаимодѣйствія, отмѣчая неправильность метафизической постановки вопроса объ отношеніи одного порядка явленій къ другому, указываетъ на несоотвѣтствіе ихъ доводовъ даннымъ опыта.

August Messer. Zur Beurteilung des Eudämonismus.»

Эта статья представляетъ обсужденіе эвдемонистическихъ взглядовъ E. Adickes'a.

Благо въ смыслѣ удовольствія, счастья есть, по его словамъ, цѣль нравственной дѣятельности. Adickes различаетъ субъективную сторону нравственнаго поступка—въ зависимости отъ мотива, по которому онъ совершается, и объективную сторону—въ зависимости отъ содержанія поступка, его слѣдствій и достигнутой внѣшней цѣли.

Но въ примѣненіи къ субъективной сторонѣ эвдемонистическая формула Adickes'a не во всѣхъ случаяхъ оказывается пригодной, такъ какъ къ инстинктивно-нравственнымъ дѣйствіямъ она совсѣмъ не приложима, къ нравственнымъ же дѣйствіямъ, совершаемымъ по сознательному выбору, она приложима лишь отчасти и съ ограниченіями. Мало того, она совершенно не со-

отвѣтствуетъ нашему специфическому нравственному чувствованію и производящему нравственную оцѣнку сужденію. Что касается объективной стороны нравственнаго дѣйствія, то въ опредѣленіи ея, упоминая о достигаемой черезъ нравственное дѣйствіе сознательной цѣли, Adickes тѣмъ самымъ возвращается къ поконченному уже имъ вопросу о субъективной сторонѣ поступка. Содержаніемъ же нравственнаго дѣйствія, разсматриваемаго съ объективной стороны, является, по его словамъ, дѣятельность, направленная на удовлетвореніе основной потребности человѣка, именно — дѣятельность, соотвѣтствующая человѣческому достоинству, а слѣдствіемъ нравственнаго дѣйствія — собственное и чужое совершенствованіе.

Такимъ образомъ Adickes — представитель эвдемонизма, какъ и слѣдовало ожидать, въ этихъ двухъ пунктахъ, въ погонѣ за объективнымъ масштабомъ, измѣняетъ своему направленію и незамѣтно для себя переходитъ на сторону идеализма въ этикѣ.

P. Scheerer. «Zur Frage nach der reinmenschlichen Begründung der Sittlichen Forderung».

Авторъ излагаетъ взгляды профессора Деринга на обоснованіе нравственнаго требованія, попутно опровергая при этомъ возраженія, сдѣланныя Дерингу профессоромъ Йодлемъ. Нравственное требованіе, по мнѣнію Деринга, можетъ быть обосновано помимо всякой метафизики и религіи, путемъ одного лишь психологическаго анализа человѣческой души, и такимъ обоснованіемъ является присущая каждому человѣку потребность самооцѣнки, или иначе потребность признанія за собой объективнаго достоинства — исполнѣ естественное, т.-е. вытекающее изъ самой природы стремленіе, единственнымъ, средствомъ удовлетворенія котораго является дѣятельность направленная на пользу общества. Гордость, самомнѣніе, воспримчивость къ лести и т. п. суть уклоненія въ сторону этой же самой потребности, но будучи правильно понята, она является императивомъ, высказывающимъ чисто нравственное требованіе, а правильное уразумѣніе можетъ легко быть достигнуто при помощи воспитательнаго воздѣйствія. Кромѣ чувства собственнаго достоинства, играющаго столь видную роль въ обоснованіи нравственности, вспомогательными силами служатъ альтруистическія и симпатическія чувствованія.

Покончивъ съ изложеніемъ Деринга и опроверженіемъ Юдля, авторъ въ заключеніе указываетъ, что выводимая Дерингомъ потребность признанія за собой объективнаго достоинства является тѣмъ центральнымъ пунктомъ, на который, въ виду несомнѣнной важности затронутаго вопроса, должна быть направлена критика—для провѣрки теоріи Деринга.

Ludwig Busse. «Jahresbericht über die Erscheinungen der anglo-amerikanischen Litteratur der Jahre 1896—1897 г.».

Въ годовой отчетъ L. Busse объ англо-американской философской литературѣ вошли слѣдующія сочиненія: критическое обозрѣніе системы Шопенгауэра—Caldwell'я, критическое обозрѣніе системы Гегеля—Me Taggart'a, введеніе въ проблемы философіи и краткое изложеніе собственнаго философскаго міровоззрѣнія—Carus'a; обоснованіе и защита теизма—Fraser'a; критическое обозрѣніе новѣйшей теистической философіи религіи—Lindsay; еще о проблемахъ теизма—Wenley.

А. Волковичъ и З. Столица.

Rivista filosofica. Сентябрь—октябрь 1901 г. и январь—февраль 1902 г.

Allievo. *Философская психологія въ ея отношеніи къ феноменистической.*

Основная мысль статьи въ томъ, что экспериментальная психологія не можетъ не признать самостоятельнаго существованія того, что авторъ называетъ «метафизическимъ разумомъ» (ragione metafisica). Это особенно замѣтно относительно двухъ главныхъ вопросовъ психологіи. Во-первыхъ, съ субъективной точки зрѣнія, никакой опытъ не возможенъ безъ нѣкоторыхъ общихъ, абстрактныхъ понятій, которыя должны быть положены въ его основу. Спрашивается: извлечены-ли эти понятія изъ свойствъ явленій, или же они—достояніе самого субъекта? Во-вторыхъ, съ точки зрѣнія объекта, для экспериментальной психологіи остается неразрѣшеннымъ вопросъ о томъ, существуютъ ли духъ и матерія, какъ двѣ особыя субстанціи, и въ чемъ заключается связь между ними? Критическій разборъ книги Angiulli «La filosofia e la scuola» долженъ, по мнѣнію автора, служить отвѣтомъ на первый вопросъ. Защитникъ экспериментальной психологіи, Angiulli объявляетъ себя представителемъ какой-то новой метафизики, разрѣшающей позитивнымъ путемъ пробле-

мы старой метафизики. Но Allievo цѣлымъ рядомъ выписокъ показываетъ, что и эта новая метафизика касается невидимыхъ, идеальныхъ элементовъ существующаго, и что, слѣдовательно, и на этотъ разъ экспериментальной психологіи не удастся поставить себя внѣ связи съ метафизической. Вопросъ о субстанціальности духа Allievo довольно несложно разрѣшаетъ ссылкой на Декартово *cogito ergo sum*, на существованіе «я», объединяющаго всѣ душевныя явленія и присутствующаго несомнѣнно во всѣхъ дѣйствіяхъ даже самихъ экспериментаторовъ. При разрѣшеніи послѣдняго вопроса, о взаимной связи между матеріей и духомъ, авторъ критикуетъ теорію Вундта, который наиболѣе ясно высказываетъ отношеніе экспериментальной психологіи къ этому вопросу. Отрицая вообще субстанцію, Вундтъ считаетъ необходимымъ признавать существованіе нѣкоторыхъ наиболѣе общихъ апріорныхъ понятій въ душѣ человѣка. А между тѣмъ первое же допускаемое Вундтомъ апріорное понятіе, понятіе причинности, должно, по мнѣнію автора, привести къ признанію субстанціи, какъ основной причины. Такими же необходимыми общими понятіями считаетъ Вундтъ и понятіе духа и матеріи. Первое есть основное понятіе науки о природѣ, а второе—науки о духѣ, и эти двѣ отрасли науки Вундтъ совершенно обособляетъ одну отъ другой, забывая, что духъ участвуетъ во всякомъ экспериментѣ, и что, слѣдовательно, матерію нельзя отдѣлить отъ духа. Онъ, впрочемъ, признаетъ тѣсную связь между ними, но не признаетъ субстанціальности души, первенства духа передъ тѣломъ, и потому считаетъ возможнымъ подчинить ихъ обоимъ однимъ и тѣмъ же законамъ и изучаетъ душу только путемъ эксперимента. Эта мысль и привела къ основанію многочисленныхъ психологическихъ лабораторій, которыя скоро показали, что, если отрицать субстанціальность души, придется признать ее какимъ-то автоматомъ, механически дающимъ отвѣты на запросы внѣшняго міра.

De Sarlo. Наука и познаніе.

Вопросъ о томъ, насколько возможно для насъ познаніе всего существующаго, распадается на частные вопросы о томъ, насколько это познаніе даютъ намъ отдѣльныя науки? Авторъ начинаетъ статью съ общей мысли о недостаточности естественныхъ наукъ, какъ источника истиннаго знанія, и о необходимости участія духа во всякомъ опытѣ, и переходитъ затѣмъ къ

разсмотрѣнію принциповъ отдѣльныхъ наукъ. Прежде всего онъ опровергаетъ механическую теорію, которая стремится все объяснить отношеніями массъ и силъ. Эту теорію разсматриваетъ Ward въ своемъ сочиненіи *Naturalism and Agnosticism*. Книга эта содержитъ въ себѣ общую оцѣнку значенія естественныхъ наукъ для познанія дѣйствительности, но останавливается преимущественно на механической теоріи. Уордъ приходитъ къ рѣшенію, что, какъ статика, такъ и динамика, ограничиваются однимъ описаніемъ явленій природы, и что изображеніе дѣйствительности, которое даетъ механическая теорія, далеко не точное, а только символическое. Хотя, такимъ образомъ, естественныя науки недостаточны для познанія и должны опираться на психологію, все-таки важное значеніе ихъ несомнѣнно; въ частности, механическая точка зрѣнія представляетъ собою самое лучшее приспособленіе міра къ нашему познанію (*la migliore trascrizione della natura in pensiero*): всѣ элементы дѣйствительности лишь постольку и познаваемы, поскольку они могутъ быть выражены въ терминахъ механики. Вполнѣ соглашаясь со всѣми этими мыслями Уорда, авторъ статьи въ концѣ ея оспариваетъ мнѣніе послѣдняго, будто истинная дѣйствительность (*la realtà vera*) познается опытомъ, который есть идеальное единство опытовъ различныхъ субъектовъ, гармонія реальностей, какъ онѣ являются отдѣльнымъ лицамъ. De Sarlo отвергаетъ эту теорію, такъ какъ, по его мнѣнію, мы нигдѣ не находимъ такого соединенія опытовъ, и въ области познанія совсѣмъ невозможно установить какое бы то ни было единство. Единеніе, однако, существуетъ, только не въ одинаковомъ міропониманіи, а въ подчиненіи различныхъ точекъ зрѣнія общимъ законамъ, которые не установлены самими людьми, а даны имъ нѣкоторымъ высшимъ, отличнымъ отъ нихъ существомъ.

Varisco. *Вещь въ себѣ.*

Статья содержитъ критику сочиненія Винекена: *Das Ding an sich und das Naturgesetz der Seele*. Винекенъ возвращается къ монадологіи Лейбница и представляетъ себѣ весь міръ состоящимъ изъ вещей въ себѣ, монадъ, одаренныхъ душою. Теорія эта направлена противъ атомистическихъ теорій, съ ихъ механическимъ объясненіемъ міра. Но оказывается, что въ такомъ видѣ анимизмъ не имѣетъ преимущества предъ атомизмомъ и даже мало въ чемъ отъ него отличается. Вѣдь волевая причинность,

которую только и признаетъ Винкенъ, ничуть не болѣе для насъ ясна, нежели механическая; ибо, если намъ непонятно, какимъ образомъ толчокъ, явленіе, каждому знакомое, приводитъ атомы къ соединенію, то еще менѣе понятно, какъ, напримѣръ, можетъ монада чувствовать свое несовершенство и стремиться къ совершенству.

Cantoni. *Этюды о Кантъ.*

Кантони продолжаетъ начатую въ прошломъ номерѣ статью о Кантѣ и на этотъ разъ касается вопроса о синтетическихъ и аналитическихъ сужденіяхъ. Опровергая мнѣнія Паульсена и Германа, которые, по его словамъ, не поняли различія между тѣми и другими сужденіями, Кантони выясняетъ это различіе вполнѣ согласно съ Кантомъ. Но Кантовы примѣры аналитическаго и синтетическаго сужденій («тѣла протяженны» и «тѣла имѣютъ вѣсъ») авторъ признаетъ неподходящими, потому что ни одно изъ этихъ сужденій не заключаетъ въ себѣ апіорной идеи: протяженность такъ же, какъ и вѣсъ, не дана намъ а priori, мы получаемъ ее изъ опыта и только иди помощи отвлеченія научаемся признавать ее основнымъ свойствомъ тѣла. Въ заключеніе Кантони говоритъ, что Кантъ, по его мнѣнію, слишкомъ строго отдѣляетъ субъективныя формы мышленія отъ чувственнаго воспріятія: Кантони полагаетъ, что не только матерія приспособляется къ формамъ нашего мышленія, но въ значительной степени и наоборотъ, такъ что «а posteriori» служитъ для измѣненія и дополненія «а priori».

Cesca. *Монизмъ Эрнста Геккеля.*

Въ предшествовавшей статьѣ о Геккелѣ (*Rivista*, Novembre—Dicembre, 1901) авторъ уже показалъ, что Геккель необходимо долженъ былъ придти къ догматической теоріи единства субстанціи; теперь Cesca находитъ цѣлый рядъ противорѣчій, связанныхъ съ этой теоріей. Такъ, для объясненія всего существующаго единая субстанція оказывается недостаточною, потому что разнообразіе явленій и ихъ измѣненія не могутъ изъ нея вытекать; поэтому Геккель, въ противорѣчіе своему монизму, допускаетъ 2 части субстанціи—атомы и эфиръ—и объясняетъ разнообразіе движеніемъ частицъ, забывая, что все это — только гипотезы, а вовсе не такія понятія, которыя переходятъ за предѣлы опыта и объясняютъ его. Не довольствуясь указаніемъ на движеніе, Геккель ищетъ его причину и находитъ ее въ двухъ

силахъ—притяженія и отталкиванія, что опять-таки не согласно съ теоріей единства субстанции. Кромѣ того, такой гипотезой онъ все-таки не объясняетъ возникновенія и исчезновенія различныхъ явленій въ мірѣ, а «прогрессъ и регрессъ», которые онъ считаетъ результатами дѣйствія различныхъ силъ,—тоже только понятія, созданныя человѣкомъ для объясненія всего сущаго, и въ опытѣ мы ихъ не находимъ. Сочувствіе Геккеля анимистической теоріи противорѣчитъ механическому объясненію міра, ибо если все въ природѣ строго подчинено законамъ механики, то ничто не можетъ обладать индивидуальностью, волей, чтобы противиться этимъ закономъ. Наконецъ, мысль о развитіи, какъ о сущности міровой жизни, совершенно ошибочна, такъ какъ развитіе свойственно только живымъ существамъ, организмамъ, а въ природѣ все постоянно измѣняется, и мы до сихъ поръ не знаемъ законовъ этого измѣненія. А полагать, что развитіе человѣческаго духа находится въ зависимости отъ развитія всего физическаго міра, будетъ слишкомъ смѣло, потому что такой зависимости мы нигдѣ не видимъ, и даже болѣе, допустивъ ее, нельзя было бы объяснить присутствіе воли въ людяхъ и ихъ борьбу съ природой и другъ съ другомъ. Такимъ образомъ, монизмъ Геккеля полонъ противорѣчій и весьма близокъ къ матеріализму, къ полному отрицанію вліянія душевной жизни на физическую. Понятно поэтому, что особенно слабою въ его ученіи является часть этико-религіозная: хотя онъ и обѣщаетъ примирить религію и науку, и чувство долга и альтруистическіе поступки объясняетъ предписаніями религіи, но это совершенно противорѣчитъ его монизму, ибо тамъ, гдѣ господствуютъ чистые законы природы, вовсе нѣтъ мѣста для свободной дѣятельности человѣка, для его борьбы съ окружающей средой и для противодѣйствія эгоизму.

Н. К. Вальденбергъ.

ПОЛЕМИКА.

Значеніе болѣзни Плюшкина.

[По поводу статьи доктора Я. Каплана «Плюшкинъ — психологическій разборъ его».]

Докторъ Я. Капланъ, въ очень интересной работѣ «Плюшкинъ — психологическій разборъ его» («Вопросы Философіи», кн. 63), опровергаетъ мой взглядъ на этотъ типъ и доказываетъ, что Плюшкинъ портретъ старости. Почтенный авторъ говоритъ: «образъ Плюшкина представляетъ безсмертное изображеніе дѣйствительно грозной и страшной, идущей впередъ старости».

Вопросъ, затронутый Я. Капланомъ, такъ важенъ, что необходимо его разобрать подробно; въ самомъ дѣлѣ, если Плюшкинъ дѣйствительно портретъ или типъ старости—она поистинѣ ужасна. Основное разногласіе между Я. Капланомъ и мною состоитъ въ томъ, что я считаю Плюшкина больнымъ, состояніе его болѣзнію, а Я. Капланъ утверждаетъ, что Плюшкинъ типичный, нормальный старикъ, состояніе его физиологическое. Я думаю, что дѣйствительно, очень важно выяснить, угрожаетъ ли всякому изъ насъ столь ужасная старость, портретомъ которой является Плюшкинъ, или же довести до такого состоянія можетъ только болѣзнь.

Я постараюсь доказать, что Плюшкина никоимъ образомъ нельзя считать портретомъ старости, что нормальная старость ничуть не похожа на то состояніе, въ которомъ находится Плюшкинъ.

Самъ Гоголь далъ намъ вѣрное и прекрасное изображеніе старости въ безсмертной повѣсти «Старосвѣтскіе помѣщики». Афанасій Ивановичъ и Пульхерія Ивановна пользовались хорошимъ здоровьемъ, а потому ихъ старость была нормальная или физио-

логическая, почему имъ жилось весьма недурно. Правда, любопытство Аѳанасія Ивановича было «нѣсколько похожее на любопытство ребенка», что «сами хозяева давно позабыли ихъ (картинъ, висѣвшихъ по стѣнамъ) содержаніе, и если бы нѣкоторыя изъ нихъ были унесены, то они бы вѣрно этого не замѣтили», что Пульхерія Ивановна «собирала все, хотя иногда сама не знала, на что оно потомъ употребится»; старосвѣтскіе помѣщики владѣли своими умственными способностями, и ихъ даже нельзя считать глупыми. Воля ихъ была еще вполне достаточна для управленія имѣніемъ, и вообще для самостоятельной жизни; приказчикъ, войтъ и прислуга ихъ обкрадывали, и хозяйство шло не такъ хорошо какъ прежде, но Аѳанасію Ивановичу и его женѣ не было надобности много хлопотать по хозяйству, такъ какъ всѣ ихъ потребности были вполне удовлетворены. Вообще, имъ жилось очень хорошо, и нѣтъ надобности объяснять, что старосвѣтскіе помѣщики совершенно не похожи на Плюшкина, какъ не похожа нормальная старость на патологическую. Гоголь именно въ этой повѣсти далъ намъ художественное изображеніе старости; можно лишь добавить, что въ этой повѣсти нашъ великій художникъ далъ вполне вѣрное изображеніе старости.

Какъ художникъ, Гоголь нарисовалъ старость вѣрно и притомъ обрисовалъ ее такъ, что этотъ возрастъ жизни вовсе намъ не представляется «грознымъ и страшнымъ»; напротивъ, старость Аѳанасія Ивановича и Пульхеріи Ивановны симпатична; можно лишь позавидовать старосвѣтскимъ помѣщикамъ, и многіе, конечно, желаютъ провести свою старость такъ же покойно и благодушно, какъ Товстогубы.

Сужденія Гоголя о старости въ «Мертвыхъ Душахъ», какъ и всякія сужденія художниковъ, могутъ быть ошибочны; именно нужно различать въ произведеніяхъ художника образы имъ созданные, и его сужденія; у такого великаго художника какъ Гоголь, образы или типы, имъ созданные, поражаютъ своею вѣрностью, глубиною, проникновеніемъ; сужденія Гоголя, какъ и всѣхъ смертныхъ, очень часто ошибочны. Особенно не слѣдуетъ довѣрять сужденіямъ Гоголя обо всемъ, что касается здоровья, въ виду ипохондрическаго его настроенія; да и вообще сужденія Гоголя, какъ-то доказываютъ «Выбранныя мѣста изъ переписки съ друзьями», отличаются парадоксальностью и подтверждаютъ

еще разъ, что гениальный художникъ въ своихъ теоретическихъ сужденіяхъ можетъ быть слабѣе самаго обыкновеннаго здраво-мыслящаго обывателя. Я думаю, что Я. Капланъ совершенно неправильно приписываетъ сужденію Гоголя о старости такое же значеніе, какъ и типу, имъ созданному. Какъ художникъ, Гоголь сказалъ намъ свое слово о старости, и изображенію старости такимъ гениальнымъ художникомъ мы должны придавать большое значеніе; а мнѣніе его о старости такъ же несостоятельно, какъ и разсужденіе о томъ, какъ слѣдуетъ дѣлить свои доходы и какъ вести расходы.

Что Гоголь невѣрно судилъ о старости, доказывается и наукой и ежедневнымъ наблюденіемъ; въ самомъ дѣлѣ, если бы старость была такъ ужасна, какъ то думалъ Гоголь, развѣ была бы старость такъ почтенна, развѣ мы хотѣли бы дожить до старости.

Неправильное отношеніе къ сужденію Гоголя о старости привело Я. Каплана къ неправильному заключенію, что Плюшкинъ—портретъ старости. Плюшкинъ уже потому не можетъ считаться портретомъ старости, что онъ только «седьмой десятокъ живетъ», а старческое и притомъ мало замѣтное уменьшеніе мозга у мужчинъ начинается, по изслѣдованію Marchand, съ 80 лѣтъ, а у женщинъ съ 70 лѣтъ¹⁾. Такимъ образомъ, даже по своему возрасту Плюшкинъ не можетъ считаться портретомъ настоящей старости. На седьмомъ десяткѣ жизни нормальные, здоровые люди пользуются настолько удовлетворительнымъ здоровьемъ, обладаютъ всѣми умственными силами, что съ успѣхомъ несутъ самыя трудныя обязанности. Въ Берлинскомъ университетѣ между ординарными профессорами философскаго факультета въ 1900 г. было двадцать шесть лицъ старше шестидесяти лѣтъ, слѣдовательно, въ возрастѣ Плюшкина. При этомъ не слѣдуетъ забывать, что состояніе Плюшкина, въ которомъ его засталъ Чичиковъ, развилось такъ давно, что онъ успѣлъ разорить благоустроенное имѣніе. Двадцать шесть профессоровъ философскаго факультета Берлинскаго университета въ 1900 году имѣли болѣе 60 лѣтъ, и тѣмъ не менѣе успѣшно читали лекціи, создавали ученые труды; очевидно, что у нихъ не было ослабленія умственныхъ силъ. Едва ли нужно объяснять, что лишь нѣкоторые изъ этихъ уче-

¹⁾ Journal médecine de Paris. 1902.

ныхъ отличались исключительнымъ здоровьемъ, большинство же по своему здоровью не выдѣлялось изъ общаго уровня. Можно даже допустить, что ученые вообще обладаютъ худшимъ здоровьемъ, чѣмъ военные, купцы, земледѣльцы, и потому старѣются ранѣе, тѣмъ не менѣе на седьмомъ десяткѣ жизни съ успѣхомъ исполняютъ весьма трудныя, требующія упорнаго напряженія обязанности. Эти старые профессора слѣдятъ за наукой, составляютъ курсы, экзаменуютъ, однимъ словомъ постоянно доказываютъ, что нормальная старость прекрасный періодъ жизни; старость не лишаетъ возможности этихъ почтенныхъ ученыхъ быть полезными, вліять на умственную жизнь своей страны. Я имѣлъ честь знать нѣкоторыхъ старыхъ германскихъ ученыхъ; могу засвидѣтельствовать, что старость имъ не казалась грозной и страшной; напротивъ, они съ видимымъ удовольствіемъ исполняли свои обязанности, окруженные общимъ уваженіемъ.

Я слушалъ лекціи старыхъ профессоровъ и могъ неоднократно убѣдиться въ неправильности сужденія Гоголя о старости; припоминая горячую любовь къ наукѣ, возвышенное пониманіе обязанностей такихъ старцевъ, какъ Фехнеръ, фізіологъ Людвигъ, я рѣшительно не могу согласиться съ Гоголемъ, что «нынѣшній же пламенный юноша отскочилъ бы съ ужасомъ, если бы показали ему его портретъ въ старости». Несомнѣнно, что многіе изъ слушателей этихъ почтенныхъ ученыхъ искренно желали обладать такими же обширными познаніями, такою же зрѣлостью мысли, такою же славой, какъ эти старики.

Только ипохондрическимъ настроеніемъ Гоголя можно объяснить его столь неправильное сужденіе о старости; исторія всѣхъ великихъ народовъ указываетъ намъ, что старики выдѣляются не только большими знаніями, глубиной сужденія, но и сильной волею, почему всѣ великіе народы всегда управлялись старцами. И у древнихъ евреевъ, и у грековъ, и у римлянъ управленіе было ввѣрено старикамъ; сѣдые римскіе сенаторы умѣли не только управлять, но и жертвовать собою для славы отечества, имѣли настолько сильную волю, что не покидали своихъ креселъ въ минуты величайшихъ опасностей. И у насъ высшее управленіе поручено лицамъ, живущимъ седьмой десятокъ; между членами государственнаго совѣта и сенаторами очень мало особъ моложе шестидесяти лѣтъ.

Несомнѣнно, что управленіе католической церковью организовано наилучшимъ образомъ; папство отличается удивительной жизненностью, а въ самомъ дѣлѣ, назначеніе кардиналовъ, выборъ ими папы, все это образцы человѣческой мудрости. И вотъ это самое жизненное, самое стойкое учрежденіе, съ успѣхомъ борющееся и съ королями, и съ народами, создано трудами стариковъ. Если бы старики не могли управлять всѣми католиками, и папы назначали бы кардиналами молодыхъ людей, и кардиналы выбирали бы папой молодого кардинала. Ужъ, конечно, кардиналы отлично знаютъ, что старость вовсе не ужасна, что старики обладаютъ не только мудростью, но и сильной волею, однимъ словомъ самыми высшими человѣческими качествами.

Григорій IX сдѣлался папою почти девяностолѣтнимъ старикомъ, Григорій XIII достигъ папскаго престола 70 лѣтъ; ихъ преклонный возрастъ не помѣшалъ имъ много поработать въ пользу католицизма; дѣятельность Льва XIII общеизвѣстна. Несомнѣнно, что если Плюшкинъ былъ бы портретомъ старости, папскій престолъ, занимаемый стариками, давно сталъ бы достояніемъ исторіи. Если мы примемъ во вниманіе, что большинство кардиналовъ и епископовъ старики, мы должны согласиться, что ни одинъ возрастъ не способенъ къ такой настойчивой работѣ, такъ не предусмотрителенъ, такъ не дальновиденъ, какъ старость. Даже враги папства удивляются мудрости, стойкости, необычному искусству руководителей римской церкви.

Я умышленно здѣсь не привожу примѣровъ необычайной умственной продуктивности Гете, Гладстона, Вирхова, удивительной энергіи Блюхера и Суворова въ послѣдніе годы ихъ жизни, потому что прекрасная старость вовсе не составляетъ удѣла великихъ людей. И между старыми профессорами Берлинскаго университета, и между римскими сенаторами, и между папами людей обыкновенныхъ, конечно, больше, чѣмъ гениальныхъ.

Меня особенно заинтересовалъ взглядъ Я. Каплана на Плюшкина, потому что вообще у насъ многіе смотрятъ на старость совершенно неправильно; принято считать, что старики вообще не годны къ серьезной дѣятельности. Этотъ взглядъ у насъ распространенъ настолько, что профессора увольняются отъ службы даже послѣ тридцатилѣтней службы; служить болѣе тридцати пяти лѣтъ считается невозможнымъ. Очевидно, что неправильное пониманіе старости у насъ настолько распространено, что, не-

смотря на несомнѣнный недостатокъ въ профессорахъ, увольняютъ ученыхъ только за то, что они проработали тридцать и самое большее тридцать пять лѣтъ. Казалось бы, что у насъ, гдѣ такъ мало ученыхъ, нужно дорожить учеными силами, но неправильный взглядъ на старость установился такъ прочно, что у насъ увольняютъ стариковъ, хотя каѳедры пустуютъ. Въ Германіи и Франціи, гдѣ такъ много ученыхъ, гдѣ всегда есть кандидаты на свободную каѳедру, старыхъ профессоровъ удерживаютъ на службѣ. Поневоля задумаешься надъ такимъ различіемъ въ пониманіи старости; очевидно, что въ Германіи не увольняютъ старыхъ профессоровъ, потому что считаютъ ихъ дѣятельность полезной, у насъ думаютъ напротивъ, что даже при недостаткѣ въ ученыхъ нельзя оставлять стариковъ на службѣ; очевидно, допускается, что старики могутъ быть вредны.

Я не берусь объяснить этого удивительнаго различія въ пониманіи старости, также какъ не буду доказывать, что германскіе университеты стоятъ на недосыгаемой высотѣ. Можно, конечно, думать, что германскіе университеты достигли процвѣтанія, несмотря на то, что тамъ много старыхъ профессоровъ; я думаю, что они достигли процвѣтанія отчасти и потому, что тамъ много старыхъ профессоровъ; справедливость моего взгляда подтверждается и тѣмъ, что въ нашихъ университетахъ всегда увольняли старыхъ профессоровъ. На философскомъ факультетѣ берлинскаго университета въ 1900 году было тринадцать ординарныхъ профессоровъ старше семидесяти лѣтъ; я думаю, что ихъ обширныя познанія, большой жизненный опытъ благотворно вліяли и на товарищей, и на студентовъ; эти старцы являются живыми носителями университетскихъ традицій *).

Старость всегда высоко чтилась великими народами, уваженіе къ старости служитъ залогомъ процвѣтанія и народовъ, и учреждений. Старость есть величайшее завоеваніе культуры въ томъ смыслѣ, что чѣмъ выше культура, тѣмъ больше стариковъ, тѣмъ продолжительнѣе старость. Если бы старость была грозна и ужасна, если бы старики были похожи на Плюшкина, культура не стремилась бы продлить старость, культурные народы не стремились бы къ такому строю жизни, при которомъ число стари-

*) Въ 1900 году въ Лейпцигскомъ университетѣ было 21 ординарныхъ профессоровъ старше 60 лѣтъ, а въ Мюнхенскомъ 29.

ковъ все увеличивается. Статистика съ несомнѣнностью доказала, что чѣмъ выше культура, тѣмъ болѣе стариковъ, тѣмъ выше цѣнится старость; на 100.000 доживаютъ до 60 лѣтъ: въ Швеціи 47.310 лицъ, во Франціи 40.765, въ Германіи 33.708, въ Австріи 26.678, въ Европейской Россіи (православное населеніе) 22.739; до 80 лѣтъ доживаютъ: въ Швеціи 13.929 лицъ, во Франціи 10.362, въ Германіи 5.802, въ Австріи 4.352, въ Европейской Россіи (православное населеніе) 3.486¹⁾.

Такимъ образомъ несомнѣнно, что старость есть завоеваніе культуры; она пріобрѣтается продолжительной культурной жизнью, и потому, конечно, не можетъ быть «безчеловѣчной», какъ ее называлъ Гоголь; напротивъ, она пріобрѣтается совокупными усиліями челоуѣчества.

Нельзя не остановиться и на томъ обстоятельстве, что относительно большое число стариковъ въ высоко-культурныхъ странахъ не служитъ тормозомъ для дальнѣйшаго прогресса этихъ странъ; очевидно, что старость не такъ ужасна, какъ думалъ Гоголь, старики далеко не такъ бесполезны, какъ думаютъ у насъ многіе. Старики, которыхъ такъ много въ культурныхъ странахъ, съ успѣхомъ участвуютъ въ общей работѣ народа, приносятъ ользу; именно тамъ, гдѣ стариковъ относительно много, трудъ ихъ цѣнится весьма высоко; тамъ не желаютъ освободиться отъ ихъ услугъ. У насъ, гдѣ стариковъ такъ мало, считаютъ ихъ бесполезными, удаляютъ ихъ изъ университетовъ за выслугою лѣтъ, а ихъ арміи и флоты по предѣльному возрасту.

Я никоимъ образомъ не могу согласиться со взглядами Гоголя и Я. Каплана на старость, потому что головной мозгъ—органъ психической жизни,—какъ извѣстно органъ весьма стойкій; изслѣдованія надъ голодающими животными доказали, что головной мозгъ и testiculi меньше другихъ органовъ теряютъ въ своемъ вѣсѣ, одарены наибольшей сопротивляемостью. Наблюденіе надъ больными постоянно убѣждаетъ насъ, что головной мозгъ обладаетъ громадной, сравнительно съ другими органами, сопротивляемостью. Самыя тяжелыя болѣзни, болѣе или менѣе поражающія всѣ органы, почти не затрагиваютъ головного мозга; извѣстно, что больные, умирающіе отъ туберкулеза, сохраняютъ свои умственные силы; сифилисъ поражаетъ головной мозгъ

1) «Реальная Энциклопедія». Томъ 18, стр. 516—17.

лишь нѣсколько лѣтъ послѣ зараженія всего организма, предварительно вызвавъ перерожденіе сосудовъ (артеріосклерозъ), да и то по крайней мѣрѣ въ большинствѣ случаевъ лишь вторично, т.-е. сифилитическія опухоли (гуммы) и разращеніе соединительной ткани, механически разрушаютъ или измѣняютъ головной мозгъ. То же самое слѣдуетъ сказать про общія острыя болѣзни: scarlatina, холера, воспаленіе легкихъ, малярія и даже брюшной тифъ лишь крайне рѣдко оставляютъ стойкіе слѣды въ головномъ мозгу.

Всевозможныя зловредныя воздѣйствія на организмъ не вліяютъ на головной мозгъ; мы знаемъ, что самыя жестокія тюрьмы, продолжительныя голодовки, жизнь на сѣверѣ и подѣ тропиками и т. п., все это прекрасно переносится головнымъ мозгомъ; однимъ словомъ нашъ головной мозгъ обладаетъ громадною сопротивляемостью и устойчивостью. Головной мозгъ никогда не заболѣваетъ первично; по крайней мѣрѣ, такія заболѣванія недоказаны, и мы ихъ допустить не можемъ; головной мозгъ заболѣваетъ всегда вторично, т.-е. вредоносное начало дѣйствуетъ сперва на другіе органы и, только посредствомъ пораженныхъ имъ органовъ, воздѣйствуетъ уже на головной мозгъ. Даже при такомъ, т.-е. черезъ посредство другихъ органовъ, воздѣйствіи головной мозгъ обнаруживаетъ удивительную приспособляемость. Извѣстно, что мы легко привыкаемъ къ такъ называемымъ нервнымъ ядамъ; морфій, кокаинъ, алкоголь и другіе яды переносятся очень легко морфинистами, алкоголиками; головной мозгъ скоро настолько приспособляется къ этимъ ядамъ, что самыя громадныя дозы не оказываютъ значительнаго эффекта. Нѣкоторые морфинисты употребляютъ по нѣскольку граммъ въ сутки, безъ замѣтнаго отравленія; всѣ знаютъ, какъ много могутъ пить нѣкоторые привычныя пьяницы. Также легко и быстро головной мозгъ приспособляется или привыкаетъ и къ другимъ зловреднымъ воздѣйствіямъ. Къ сожалѣнію на эти факты мало обращаютъ вниманія; даже психіатры допускаютъ, что такія ничтожныя воздѣйствія, какъ огорченіе, любовь, усиленный трудъ, душевныя волненія, могутъ вызвать душевную болѣзнь.

Несомнѣнно, что при нормальной старости головной мозгъ и testiculi атрофируются или, говоря иначе, старѣютъ позже, чѣмъ всѣ другіе органы и системы. Дѣйствительно, не мало стариковъ и старухъ весьма хилыхъ, даже больныхъ и вполнѣ бодрыхъ въ

умственномъ отношеніи; рѣдко кому удается дожить до старости, не перенеся какой-либо тяжелой болѣзни, оставившей стойкіе слѣды въ нѣкоторыхъ органахъ.

Одни хворають сердцемъ, у другихъ поражены легкія, у третьихъ желудочно-кишечный каналъ и т. п.; наконецъ, подъ старость перерождаются кости и мускулы. Дряхлые, слабые физически старики, уже неспособные къ физической работѣ, еще долго сохраняютъ свои умственные силы; въ деревнѣ старики, уже неспособные работать, принимаютъ участіе въ общественныхъ дѣлахъ и тамъ, гдѣ чравы неиспорчены, они управляютъ и хозяйствомъ, и общественными дѣлами. Извѣстно, что генералы по старческой дряхлости неспособные къ тому физическому напряженію, которое требуется полевой службой, бывають полезны въ совѣтахъ, потому что головной мозгъ старѣеть значительно позже другихъ органовъ.

И патологія, и исторія совершенно согласно учатъ насъ тому, что головной мозгъ старѣеть позже другихъ органовъ, почему при нормальной старости сперва наступаетъ физическая дряхлость и уже затѣмъ психическая. Старость именно и характеризуется физической дряхлостью при сохраненіи умственныхъ силъ; громадное большинство умираетъ именно въ этомъ періодѣ, и лишь очень немногіе старцы доживаютъ до глубокой старости, т.-е. до того періода, когда, наконецъ, наступаетъ атрофія головного мозга и testiculī. Такихъ дряхлыхъ и физически, и психически стариковъ очень немного; крайняя физическая дряхлость сводитъ въ могилу стариковъ обыкновенно раньше, чѣмъ развивается атрофія головного мозга. Само собою разумѣется, что нельзя установить возраста, въ которомъ развивается психическая дряхлость; у однихъ она наступаетъ ранѣе восьмидесяти лѣтъ, у другихъ—гораздо позже. Я. Капланъ говоритъ совершенно вѣрно, что «сравнительная психологія возрастовъ изучена еще мало»; мы даже не знаемъ, когда, собственно, наступаетъ глубокая старость; но несомнѣнно, что весьма продолжителенъ періодъ жизни, въ которомъ рядомъ съ физической дряхлостью умственные и вообще душевные силы вполнѣ сохранены. Конечно, душевная жизнь стариковъ нѣсколько отличается отъ душевной жизни лицъ средняго возраста, но не можетъ быть и рѣчи о томъ, что душевная жизнь стариковъ имѣетъ что-либо сходное съ слабоуміемъ. Напротивъ, есть основанія думать, что подъ

старость, вслѣдствіе ослабленія страстей, умственная жизнь болѣе интенсивна, играетъ большую роль. Товстогубы и въ молодости были также ничтожны, какъ и въ старости; но люди болѣе даровитые, болѣе интеллигентные, съ годами дѣлаются лучше, духовнѣе. Сошлюсь на авторитетъ Л. Толстого; Кутузовъ «Войны и Мира»—вотъ портретъ ранней (вслѣдствіе тяжелой раны), но мудрой старости.

Весьма, весьма рѣдко головной мозгъ, вслѣдствіе извѣстныхъ и неизвѣстныхъ пока намъ причинъ, старѣетъ ранѣ другихъ органовъ; у такихъ лицъ развивается болѣе или менѣе ярко выраженная болѣзнь—старческое слабоуміе. Весьма легко распознается эта болѣзнь именно въ тѣхъ случаяхъ, когда слабоуміе развивается рано, какъ, на примѣръ, у Плюшкина, т.-е. ранѣ шестидесяти лѣтъ. Если старческое слабоуміе, какъ болѣзнь, развивается у дряхлаго старика на восьмомъ десяткѣ жизни, болѣзнь выражена слабо, можетъ быть сомнѣніе—имѣемъ ли мы дѣло со старческимъ слабоуміемъ или же просто тутъ глубокая старость и старческая атрофія мозга. Если физически бодрый, хорошо сохранившійся старикъ не можетъ заниматься своими дѣлами, безучаственъ къ своимъ близкимъ, всѣхъ подозрѣваетъ въ воровствѣ, не помнитъ даже важныхъ для него обстоятельствъ, мы не можемъ объяснить такого сильнаго ослабленія душевныхъ силъ только старостью. Мы должны допустить, что у него развивается патологическій процессъ въ головномъ мозгу; однимъ словомъ, въ такомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло не съ нормальной старостью, а съ болѣзнью.

Дѣйствительно, не всегда легко отличить старческой упадокъ душевныхъ силъ, нормальный въ глубокой старости, отъ настоящаго старческаго слабоумія; понятно, что здѣсь какъ и всюду только количественныя различія, но не можетъ быть сомнѣній въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ ослабленіе силъ развилось очень рано, гдѣ рядомъ съ патологическимъ процессомъ въ мозгу, мы находимъ относительно хорошо сохранившіеся другіе органы. Очевидно, что въ такихъ случаяхъ упадокъ душевной дѣятельности обусловленъ не глубокой старостью, не атрофіей мозга, развившейся вслѣдствіе старческаго перерожденія всѣхъ другихъ органовъ, а самостоятельнымъ патологическимъ процессомъ въ головномъ мозгу.

Вотъ основанія, почему я никоимъ образомъ не могъ считать

Плюшкина портретомъ старости, не могу и теперь, прочитавъ прекрасную работу доктора Я. Каплана. Именно мое пониманіе старости не допускаетъ иного объясненія этого безсмертнаго типа, кромѣ даннаго мною въ моей рѣчи, произнесенной 21 февраля. Естественно, что я и г. Капланъ совершенно различно понимаемъ старость, неодинаково объясняемъ Плюшкина; наше разногласіе весьма существенно и потому я не надѣюсь убѣдить въ справедливости моего взгляда и почтеннаго автора работы «Плюшкинъ—психологическій разборъ его» и лицъ, раздѣляющихъ его взгляды; но считаю однако необходимымъ остановиться на нѣкоторыхъ разсужденіяхъ Я. Каплана, кажущихся убѣдительными, вслѣдствіе того, что я, составляя мою работу о Плюшкинѣ для врачебнаго органа, опустилъ нѣкоторыя подробности.

Прежде всего слѣдуетъ остановиться на анамнезѣ болѣзни Плюшкина. Докторъ Я. Капланъ придаетъ особое значеніе тому, что «слишкомъ сильныя чувства не отражались въ чертахъ лица его, но въ глазахъ былъ виденъ умъ»; но вѣдь именно люди такого склада, какъ Плюшкинъ, живущіе болѣе умомъ, чѣмъ сердцемъ, аккуратные, умѣренные, трудолюбивые, доживаютъ до глубокой старости, сохраняя свои умственные силы; примѣромъ могутъ служить нѣмецкіе ученые. Я не указалъ на это обстоятельство, потому что мнѣ казалось, что нѣтъ надобности объяснять этого, въ виду общеизвѣстности. Если Плюшкинъ одряхлѣлъ психически такъ рано, *несмотря* на свой темпераментъ, то въ этомъ виновата болѣзнь. Если бы Плюшкинъ обладалъ страстной, увлекающейся натурой, можно было бы объяснять рано наступившее слабоуміе истощеніемъ мозга, обусловленнымъ бурно прожитой жизнью. Умные, аккуратные, трудолюбивые помѣщики доживаютъ до глубокой старости, а Плюшкинъ на шестомъ десяткѣ жизни уже не могъ вести своего хозяйства.

Также, по моему мнѣнію, неправильно Я. Капланъ придаетъ значеніе тѣмъ условіямъ, въ которыхъ жилъ Плюшкинъ въ старости; я не упомянулъ объ этомъ обстоятельствѣ, потому что Плюшкинъ самъ, т.-е. его развивающаяся болѣзнь была причиной его одинокой старости. Конечно, положеніе одинокихъ стариковъ крайне печально; нѣкоторые одинокіе старики тупѣютъ, дичають въ своемъ одиночествѣ; заболѣть старческимъ слабоуміемъ отъ одиночества нельзя, но отупѣть и даже оглупѣть можно.

Но вѣдь Плюшкинъ былъ богатый помѣщикъ, и если бы у него не развилась болѣзнь, его не покинули бы дѣти и родственники; если бы Плюшкинъ не заболѣлъ, онъ жилъ бы съ дѣтьми, которыя принуждены были оставить родительскій домъ и голодать, потому что съ больнымъ нельзя было ужиться. Дѣти не понимали, что Плюшкинъ боленъ и потому не могли выносить его вздорнаго деспотизма, не умѣли съ нимъ обращаться. Слѣдовательно, тѣ условія, въ которыхъ жилъ Плюшкинъ, были созданы имъ самимъ и имѣли неблагоприятное вліяніе на теченіе болѣзни; но я и указалъ на то, что при рациональномъ уходѣ, хорошемъ питаніи, полномъ покоѣ, болѣзнь Плюшкина могла протекать иначе. Я указалъ на то, что неправильное пониманіе старости и старческаго слабоумія крайне вредно, такъ какъ больные, страдающіе старческимъ слабоуміемъ, злоупотребляютъ своей свободой во вредъ себѣ и своимъ близкимъ.

Я. Капланъ говоритъ: «но развѣ другіе психически здоровые помѣщики, у которыхъ Чичиковъ покупалъ мертвыя души, въ достаточной степени ясно ставили себѣ вопросъ, почему и съ какой цѣлью онъ это дѣлаетъ?» Именно всѣ здоровые помѣщики, каждый по своему, ставили себѣ этотъ вопросъ; Маниловъ послѣ долгихъ разспросовъ и размышленій заговорилъ даже о «гражданскихъ постановленіяхъ и дальнѣйшихъ видахъ Россіи». Коробочка, скупость которой была нормальная, еще болѣе вдумчиво отнеслась къ этому дѣлу и не полѣнилась съѣздить въ городъ, чтобы узнать «почемъ ходятъ мертвыя души». Геніальный художникъ весьма рельефно обрисовалъ, какъ различно относятся къ дѣлу скупая, но здоровая старуха, долго торговавшаяся съ Чичиковымъ, и слабоумный старикъ, обрадовавшійся ассигнаціямъ, полученнымъ отъ Чичикова. Плюшкина интересовало только одно—получить деньги; онъ даже не постарался получить ихъ побольше; Коробочка, по своему развитію, не могла интересоваться дальнѣйшими видами Россіи, но въ сферѣ ей доступнаго поступала весьма умно.

Если перечитать подъ рядъ отрывки, въ которыхъ описывается какъ покупалъ Чичиковъ мертвыя души у Манилова, Собакевича, Ноздрева, Коробочки и Плюшкина, не остается сомнѣнія, что между всѣми здоровыми и Плюшкинымъ громадная разница. Конечно, между старческою психическою дряхlostью и старческимъ слабоуміемъ различіе количественное, но вѣдь мы должны

сравнивать Плюшкина до болѣзни съ Плюшкинымъ въ моментъ его посѣщенія Чичиковымъ. Очевидно, что въ психической жизни Плюшкина произошло громадное измѣненіе, если этотъ прежде умный помѣщикъ оказался неизмѣримо глупѣ Коробочки. Въдъ Коробочка тоже была стара, однако несмотря на свое невѣжество и глупость, оказалась неизмѣримо умнѣ Плюшкина, который до болѣзни былъ такъ уменъ, что «опытностью и знаніемъ свѣта была проникнута рѣчь его и гостю было пріятно его слушать». Вотъ именно это громадное различіе между психическимъ состояніемъ Плюшкина въ прежніе годы и его состояніемъ въ моментъ посѣщенія Чичиковымъ даетъ безспорное право утверждать, что у него развилась болѣзнь, ослабившая его способности. Если бы Плюшкинъ всегда былъ очень глупый, крайне невѣжественный человѣкъ, было бы труднѣ объяснить его безтолковое отношеніе къ предложенію Чичикова. Гоголь такъ прекрасно освѣтилъ полное умственное убожество Плюшкина, такъ прекрасно описалъ энергическое поведеніе Коробочки, что намъ должно быть понятно, чѣмъ отличается патологическая скупость отъ фізіологической.

Только вслѣдствіе спеціальнаго характера моей работы о Плюшкинѣ я не остановился болѣе подробно на значеніи подозрительности Плюшкина, и потому Я. Капланъ имѣлъ нѣкоторое право несоглашаться съ моимъ мнѣніемъ о характерѣ этой подозрительности.

Плюшкинъ *всѣхъ* считалъ ворами и *никому* не довѣрялъ; онъ съ убѣжденіемъ говоритъ Чичикову: «въдъ у меня народъ—или воръ, или мошенникъ, въ день такъ оберутъ, что и кафтана не на чемъ будетъ повѣсить». Въ самомъ дѣлѣ, неужели есть настолько подозрительные нормальные старики, что никогда не покидаютъ своего дома изъ страха быть обокраденными; въдъ если бы это было такъ, всѣ старики сидѣли бы по своимъ домамъ, мы не видали бы стариковъ въ гостяхъ, на желѣзныхъ дорогахъ и т. д. Подозрительные, осторожные старики хорошо запираютъ свои сундуки, хорошо прячутъ цѣнные вещи, но не сидятъ вѣчно дома; несчастный Плюшкинъ боялся отлучиться изъ дому, сталъ рабомъ своей подозрительности или своего заблужденія. Подозрительные, недовѣрчивые старые мизантропы вообще не довѣряютъ людямъ, дурного мнѣнія о всѣхъ людяхъ; можетъ быть жизнь научила ихъ такъ относиться къ людямъ. Если это и заблужденіе, то оно теоретическаго, объективнаго характера; дѣй-

ствительно, если всѣ или громадное большинство людей очень дурны, то и окружающіе мизантропа дурны; въ такомъ сужденіи нѣтъ ничего патологическаго. Иначе разсуждаетъ Плюшкинъ; онъ прямо говоритъ: «вѣдь у меня народъ...»; въ его сужденіи выступаетъ самая характерная черта бреда—субъективность; онъ судить только по отношенію къ себѣ. Именно идеи бреда отличаются отъ заблужденій здоровыхъ тѣмъ, что больной все относитъ только къ себѣ; его заблужденія имѣютъ всегда субъективное значеніе, непосредственное отношеніе къ нему самому.

Бредовыя идеи отличаются отъ заблужденій здоровыхъ людей не своимъ содержаніемъ, не своею нелѣпостью, а именно своею субъективностью; никто не будетъ считать идеей бреда суевѣріе даже образованнаго человѣка, боящагося тринадцатаго числа. Я самъ убѣдился, что даже въ просвѣщенной Швейцаріи, а именно въ Кларансѣ ни въ одной гостинницѣ нѣтъ тринадцатаго номера; тринадцатый номеръ или отсутствуетъ, или отводится прислугѣ. Здоровый нормальный путешественникъ не желаетъ поселиться въ тринадцатомъ номерѣ, потому что думаетъ или даже допускаетъ, что для него, какъ и для всѣхъ, тринадцать нехорошее число.

Трудно представить себѣ что-либо неосновательнѣе такого сужденія, однако его нельзя считать бредомъ. Самое вѣроятное, не содержащее ничего нелѣпаго сужденіе можетъ быть идеей бреда; напримѣръ, мы считаемъ идеей бреда увѣреніе больного, что онъ страдаетъ сифилисомъ, что начальникъ имъ недоволенъ, что жена ему измѣняетъ и т. п. Отличается идея бреда отъ заблужденія отношеніемъ къ ней субъекта, тѣмъ, что съ идеей бреда сочетаны живыя эгоистическія чувствованія, той властью, которую она оказываетъ на все поведеніе субъекта. Больной, имѣющій идею бреда, что у него сифились, ни о чемъ не думаетъ кромѣ воображаемой болѣзни, сильно страдаетъ, постоянно обращается за помощью, лѣчится, его нельзя разубѣдить въ его ошибкѣ. Всѣ эти признаки бреда имѣются у Плюшкина: онъ всюду видитъ воровство; не найдя кусочка бумаги, онъ утверждаетъ, что его украла безграмотная баба; онъ волнуется, посылая мальчика въ кладовую, онъ боится покинуть свой домъ. Понятно, что убѣдить Плюшкина въ несправедливости его мнѣнія нельзя, какъ это намъ и показалъ Гоголь: когда бумажка нашлась, Плюшкинъ не измѣнилъ своего мнѣнія о прислугѣ.

Гоголь очень тонко подмѣтилъ громадное различіе между подозрительностью и недоувѣрчивостью глупой старухи Коробочки и бредовыми идеями слабоумнаго Плюшкина. Коробочка подозрительно отнеслась къ Чичикову и сдѣлала все возможное, чтобы въ будущемъ не продешевить мертвыхъ душъ: пріѣхала въ городъ даже на некованныхъ лошадахъ, несмотря на свою хозяйственность, подозрительно отнеслась къ предсѣдателю уголовной палаты; но она энергично отстаивала свои интересы.

Плюшкинъ всѣхъ своихъ крѣпостныхъ, всѣхъ своихъ родственниковъ считалъ ворами, былъ увѣренъ, что всѣ его обкрадываютъ и рѣшительно ничего не дѣлалъ, чтобы защитить себя отъ воображаемыхъ враговъ. Онъ безъ колебаній продалъ Чичикову мертвыя души и не заподозрилъ Чичикова въ обманѣ; Коробочка, зорко смотрѣвшая за прислугой, вполне основательно отнеслась къ Чичикову съ недоувѣріемъ.

Отличить идею бреда отъ заблужденія въ нѣкоторыхъ случаяхъ весьма нелегко; необходимо всестороннее обсужденіе и тщательное изслѣдованіе всѣхъ условій, всѣхъ обстоятельствъ; въѣд и больные высказываютъ много ошибочныхъ сужденій, которыхъ не слѣдуетъ смѣшивать съ идеями бреда. Слѣдуетъ всегда обратить вниманіе на то, какъ субъектъ относится къ данному сужденію, подыскиваетъ ли ему основанія, можно ли его убѣдить въ томъ, что онъ ошибается. Больной такъ увѣренъ въ непреложности своихъ идей бреда, что не стремится ихъ провѣрить, нисколько не сомнѣвается въ вѣрности своихъ заключеній, ничуть не интересуется всѣмъ тѣмъ, что подрываетъ справедливость его бредовыхъ идей, и потому никоимъ образомъ нельзя доказать больному неосновательность его бреда. Такъ какъ идеи бреда обусловлены настроеніемъ больного, соотвѣтствуютъ его чувствованіямъ, то онѣ несомнѣнны и вполне убѣдительны для больного. Всѣ эти признаки бреда имѣются налицо въ сужденіяхъ Плюшкина о его прислугѣ: Плюшкинъ не искалъ доказательствъ того, что его люди воры, и не нуждался въ доказательствахъ; Коробочка разузнавала о цѣнѣ мертвыхъ душъ, стремилась собрать возможно точныя свѣдѣнія о торговлѣ мертвыми душами, чтобы успокоить свой умъ, заподозрившій Чичикова въ обманѣ.

Я не могу согласиться съ г. Капланомъ, утверждающимъ, что и оказалъ плохую услугу Гоголю моимъ истолкованіемъ Плюш-

кина. Неужели психіатры, доказавшіе, что Гамлетъ человекъ больной, оказали плохую услугу Шекспиру, неужели я оказалъ плохую услугу Достоевскому? Самъ Достоевскій считалъ и Раскольниковъ, и Карамазовыхъ здоровыми.

Гоголь, какъ великій художникъ, съ величайшей правдивостью нарисовалъ намъ типъ скряги, какъ великій художникъ, показалъ намъ, какъ бессмысленна, нелѣпа и гадка скупость сама по себѣ, т.-е. если она не является средствомъ для болѣе возвышенной цѣли. Правдивѣе изобразить скупость, чѣмъ это сдѣлалъ Гоголь, нельзя; Гоголь, съ его удивительнымъ проникновеніемъ въ человѣческую душу, не могъ изобразить здороваго скупца, копящаго богатства безъ всякой цѣли. Нельзя упрекать Гоголя за то, что онъ, не зная психіатріи, считалъ, повидимому, Плюшкина здоровымъ; напротивъ, я удивляюсь съ какою точностью Гоголь изобразилъ старческое слабоуміе, не зная психіатріи, какъ тонко онъ подмѣтилъ всѣ проявленія болѣзни. Вообще художника нельзя упрекать за то, что онъ невѣрно понималъ созданные имъ образы; вѣдь и Шекспиръ не считалъ Гамлета больнымъ, Достоевскій не считалъ Раскольниковъ больнымъ, однако Гамлетъ и Раскольниковъ всегда будутъ вызывать удивленіе къ геніямъ, создавшимъ эти бессмертные образы.

Великое значеніе художественныхъ образовъ, созданныхъ Гоголемъ, доказываются и тѣмъ, что они вызвали и, конечно, будутъ вызывать все новыя и новыя мысли и идеи. Дѣйствительно, даже чисто медицинское объясненіе Плюшкина наталкиваетъ на весьма серьезные вопросы.

Конечно, я понимаю, что самъ по себѣ вопросъ, былъ ли Плюшкинъ здоровъ или боленъ, не имѣетъ большого значенія; споръ по этому поводу не заслуживалъ бы вниманія, если бы вмѣстѣ съ этимъ вопросомъ не были затронуты столь серьезные вопросы, какъ вопросъ о нормальной и патологической старости, вопросъ о генезисѣ скупости. Можно лишь удивляться геніальности художника, обратившаго наше вниманіе даже на эти вопросы, повидимому, не имѣющіе соотношенія къ созданному имъ типу. Нельзя отрицать, что весьма важно выяснить, чѣмъ отличается нормальная старость отъ патологической; Гоголь далъ намъ не мало весьма цѣнныхъ данныхъ для выясненія этого вопроса.

Выясненіе этого вопроса, я думаю, составляетъ обязанность врача, почему я и осмѣлился анализировать типъ Плюшкина. Я

увѣренъ, что то или другое пониманіе старости имѣеть большое значеніе и потому правильное выясненіе психической болѣзни Плюшкина небезынтересно. Не меньшее значеніе имѣеть и вопросъ о развитіи скупости; Гоголь поставилъ и, я думаю, разрѣшилъ намъ вопросъ о томъ, гдѣ кончается психологія страстей и гдѣ начинается ихъ патологія. Гоголь нарисовалъ намъ Плюшкина слабоумнымъ, отупѣвшимъ въ нравственномъ отношеніи, утратившимъ волю; только для такого утратившаго всѣ высшія душевныя способности субъекта, накопленіе богатствъ можетъ быть цѣлью жизни. Здоровый человѣкъ не можетъ пасть такъ низко, какъ палъ Плюшкинъ, не можетъ жить внѣ общества, не можетъ любить только богатство. Любовь къ собственности чувствованіе грубо-этическое и потому только вслѣдствіе утраты высшихъ чувствованій, произведенной болѣзнью, оно можетъ завладѣть всѣми помыслами и стремленіями человѣка.

В. Чижъ.

Торжествующій аморализмъ.

(По поводу „Русскаго Фауста“ А. Луначарскаго).

„Наши не просто становятся атеистами, а непременно увѣруютъ въ атеизмъ, какъ бы въ новую вѣру, никакъ и не замѣчая, что увѣровали въ нуль. Такова наша жажда“.

Ф. М. Достоевскій („Идіотъ“).

Статья г. Луначарскаго «Русскій Фаустъ» представляетъ собой типическій примѣръ ярко выраженного аморализма. Аморализмъ г. Луначарскаго—торжествующій, радостный; опорнымъ пунктомъ его является, какъ и слѣдовало ожидать, Ницше—этотъ «великій и радостный освободитель», «защитникъ жизни», какъ называетъ его г. Луначарскій.

«Русскій Фаустъ» содержитъ въ себѣ критическій разборъ статьи г. Булгакова «Иванъ Карамазовъ, какъ философскій типъ». Разборъ этотъ не подробный и далеко не исчерпываетъ собой содержательной статьи г. Булгакова. Еще менѣе подробной и исчерпывающей будетъ моя замѣтка.

Не раздѣляя многихъ отдѣльныхъ возрѣній, высказанныхъ въ статьѣ «Иванъ Карамазовъ, какъ философскій типъ», не соглашаясь съ параллелью Фауста Гёте и Ивана Карамазова Достоевскаго, параллелью, кажущейся мнѣ произвольно схематической и слишкомъ искусственной, я придаю громадное значеніе той постановкѣ моральнаго вопроса, которую даетъ въ своей статьѣ г. Булгаковъ, пользуясь художественной философіей Достоевскаго. Особенность постановки этой проблемы у г. Булгакова состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что онъ, разсматривая художественное изобличеніе эвдемонистической морали въ философскомъ типѣ Ивана Карамазова, ставитъ критику эвдемонистической морали воли въ непосредственную живую связь съ

проблемой социализма. Социализм же г. Булгаковъ рассматриваетъ не какъ экономическую и социологическую доктрину, а какъ моральную систему, теорію прогресса, сознательно или бессознательно примыкающую къ эвдемонизму. Современный социализмъ такъ много, хотя далеко не всегда успѣшно и, главное, не всегда искренно, занимающійся философскою, социологическою, экономическою и всякою другою самокритикою всего менѣе удѣляетъ вниманія сознательному пересмотру своихъ нравственныхъ устоевъ. А между тѣмъ именно здѣсь европейскій социализмъ больше всего нуждается въ новомъ, болѣе глубокомъ и болѣе соответствующемъ его великому социальному значенію обоснованіи, моральномъ и религіозномъ, въ широкомъ смыслѣ этого слова. Конечно, скрытая, но глубокая и серьезная работа моральнаго сознанія всегда шла въ марксизмъ бокъ-о-бокъ съ его философскою, научною и практическою работою, даже въ періодъ наивысшаго процвѣтанія ортодоксіи. Но стыдливо прячась подъ сѣнь діалектическаго матеріализма, «научности» и позитивизма, наконецъ, просто практической дѣловитости, работа эта долго и упорно скрывалась отъ постороннихъ глазъ. Марксистъ настойчиво уклонялся отъ сознательнаго рѣшенія моральныхъ и тѣмъ болѣе религіозныхъ вопросовъ, боясь впасть въ отрѣшенное отъ живой социальной дѣйствительности морализированіе; боязнь эта еще болѣе обострялась въ виду печальнаго опыта буржуазныхъ противниковъ и сторонниковъ социализма, претендующихъ въ своей каѳедральной наивности заговорить грозно надвигающійся социальный вопросъ безжизненнымъ и безкровнымъ этицизмомъ. Въ виду возможности обиднаго сообщества марксистъ стыдливо пряталъ и отъ себя и отъ другихъ высокой идеалистической подъемъ своихъ моральныхъ стремленій, глубину и ширь своихъ религіозныхъ запросовъ подъ суровой внѣшностью материалистическихъ, аморальныхъ и атеистическихъ доктринъ, какъ нѣчто само собою подразумѣвающееся и само собою разрѣшающееся. Для выраженія этихъ скрытыхъ запросовъ души онъ не находилъ словъ, боялся заношенныхъ и загрязненныхъ врагами литературныхъ одѣяній и потому молчалъ. Это былъ или идеалистъ *sans phrases*, чисто религіозный фанатикъ, прятавшій отъ глазъ міра свое религіозное вдохновеніе, или атеистъ, вѣровавшій въ атеизмъ, какъ въ религію, моралистъ, обрѣтшій въ аморализмъ своего рода нравственный императивъ. Но прячась отъ

свѣта съ своими моральными исканіями, оставляя рѣшенія нравственнаго вопроса въ тѣни, марксизмъ поневолѣ оставлялъ въ этой области очень многое, даже и для себя, темнымъ, невыясненнымъ, неоформленнымъ. И теперь, въ самое послѣднее время, когда общій подъемъ религіозныхъ исканій заставилъ, наконецъ, и социализмъ обнаружить свое моральное настроеніе и сказать свое слово въ рѣшеніи нравственнаго и религіознаго вопроса, въ рядахъ его адептовъ обнаружилось нѣкоторое замѣшательство, рѣзкое несогласіе и острое недовольство другъ другомъ. Насталъ часъ, когда замалчиваніе нравственныхъ и религіозныхъ вопросовъ для марксизма, какъ великаго социальнаго движенія, далѣе уже невозможно. Пришла пора высказать свое пониманіе морали, прямо и открыто формулировать отношеніе социализма къ религіи и морали. Моральная проблема и проблема богопознанія стоятъ на очереди. Настоятельно необходимо рѣшить, связанъ ли социализмъ внутренней, неразрывной связью съ эвдемонистической моралью воли, эвдемонистической теоріей прогресса или даже, быть можетъ, съ аморализмомъ въ нравственности и атеизмомъ въ религіи, или возможны еще и другія сочетанія его съ иными нравственными и религіозными элементами?

Вопросъ большой и очередной. Рѣшеніе его особенно важно со стороны адептовъ теоріи марксизма и, главнымъ образомъ, адептовъ живого источника марксистской теоріи—марксистскаго социальнаго движенія.

Въ статьѣ г. Булгакова мы видимъ искреннее и убѣжденное признаніе необходимости моральнаго и религіознаго обоснованія социализма и оригинальную попытку пойти навстрѣчу этой давно назрѣвшей потребности. Этотъ смѣлый шагъ, сдѣланный однимъ изъ наиболѣе талантливыхъ теоретиковъ, исходящихъ въ своихъ философскихъ исканіяхъ изъ марксистскаго движенія 90 гг., заслуживаетъ глубокой признательности. Своимъ истолкованіемъ Ивана Карамазова въ его мучительномъ бореніи атеизма съ религіозностью, нравственныхъ запросовъ съ аморализмомъ г. Булгаковъ горячо призываетъ къ пересмотру нравственныхъ и религіозныхъ предпосылокъ современнаго социализма. Опираясь на богатую живымъ психологическимъ содержаніемъ, яркую художественную философію Достоевскаго, онъ рѣзко протестуетъ противъ атеизма и аморализма, противъ эвдемонистической теоріи прогресса и морали воли.

Шагъ, сдѣланный въ этомъ направленіи г. Булгаковымъ, шагъ очень большой и важный, но позиція занятая имъ требуетъ дальнѣйшаго уясненія, укрѣпленія и развитія.

Не о немъ будемъ говорить мы здѣсь, но о протестѣ противъ него со стороны г. Луначарскаго, радостно провозглашающаго свой торжествующій, оптимистическій аморализмъ, какъ «новую вѣру», въ которую онъ увѣровалъ, «никакъ и не замѣчая, что увѣровалъ въ нуль. Такова наша жажда».

Въ своей крайней формулировкѣ, не лишенной, впрочемъ, нѣкоторыхъ неясностей и шероховатостей, этотъ «*последовательнѣйшій позитивизмъ въ этикѣ*»¹⁾, какъ называетъ свою точку зрѣнія г. Луначарскій, кажется намъ очень типичнымъ и во многихъ отношеніяхъ характернымъ для нашего времени. Любопытна та смѣлость, съ которой нѣкоторые, опасные для защищаемой г. Луначарскимъ точки зрѣнія пункты доведены до своихъ крайнихъ выводовъ. Здѣсь разсмотримъ, главнымъ образомъ, аморализмъ г. Луначарскаго, его протестъ противъ идеи долга и болѣзни совѣсти.

I.

Г. Луначарскій на первыхъ же страницахъ своей статьи заявляетъ, что «проблема русскаго Фауста просто плодъ горестнаго и болѣзненнаго недоразумѣнія» (785). Между тѣмъ, черезъ страницу далѣе самъ говоритъ о «здоровомъ зернѣ Карамазовскаго вопроса» (787) и формулируетъ его такъ. «Стоитъ ли жить? а если жить, то какъ—для себя, или для другихъ?». Пусть такъ, но вѣдь это и есть живая душа Карамазовскаго вопроса, «здоровое зерно», изъ него вылупляются и къ нему прилегаютъ всѣ тѣ моральные и религіозные вопросы и недоумѣнія, которые ставитъ Иванъ Карамазовъ, и разбираетъ въ своей статьѣ г. Булгаковъ.

Разъ этотъ вопросъ *данъ*, разъ онъ существуетъ,—а онъ существуетъ даже и для г. Луначарскаго, признавшаго его «здоровымъ зерномъ»,—то проблема моральнаго оправданія уже налицо, налицо и мораль долга, которой такъ не хочетъ и такъ боится г. Луначарскій. Разъ уже поставленъ вопросъ о нравственномъ смыслѣ жизни, разъ уже признана необходимость оцѣнки

¹⁾ Курсивъ мой.

а, слѣдовательно, и моральнаго оправданія жизни («Стоить ли жить?»), не отвертѣтся тогда отъ понятія долга. Понятіе это не только «не отпадаетъ само собой» (787), какъ это думаетъ г. Луначарскій, стоя на точкѣ зрѣнія Ницше, «послѣдовательнѣйшаго позитивиста въ этикѣ», но глубоко проникаетъ собой даже тотъ самый «послѣдовательнѣйшій позитивизмъ», за который хочетъ укрыться отъ вопроса о долгѣ г. Луначарскій. Легко показать, что, желая отпасть отъ морали долга, г. Луначарскій прибѣгаетъ все же къ идеѣ долга. Желая, какъ говоритъ Ницше, «свободу добыть и поставить священное—Нѣтъ—передъ долгомъ», г. Луначарскій такъ же, впрочемъ, какъ и самъ Ницше, этотъ геніальный и, надо сознаться, сильнѣйшій въ исторіи противникъ морали долга, въ концѣ концовъ не выдерживаетъ морали воли, не выдерживаетъ своего бунта противъ долга, своего аморализма, не добываетъ свободы и остается все при той же идеѣ долга, «этой, — какъ онъ выражается, — пустой фикции, зачастую превращающейся однако въ тяжелую цѣпь». «Человѣкъ ничего не долженъ, ему «все позволено». И конечно *надо стараться* ¹⁾ быть человѣкобогомъ, потому что всякое время само себя оправдываетъ

Im Weiterschritten findet er Qual und Glück

и жизнь и свободу *надо* ¹⁾ завоевывать ежедневно» (787).

Надо завоевывать, но г. Луначарскій ея еще не завоевывалъ, если для него существуетъ нѣкоторое *надо стараться*. Для него существуетъ необходимость этого завоеванія, какъ моральная обязанность, какъ долгъ. Г. Луначарскій боится кандаловъ долга, они «хороши только для полузвѣря» (787); но кандалы звенятъ на его собственныхъ ногахъ, ему еще *надо стараться* отъ нихъ избавиться. Въ этомъ его долгъ. Нужно самооправданіе для каждаго момента жизни «всякое время само себя оправдываетъ», каждый волевой актъ, каждое «хочу» автономны, сами себѣ довлѣютъ, сами себя оправдываютъ, всякое «хочу»—долгъ само для себя. Это возведеніе на степень долга воли каждаго момента и есть тотъ оплотъ, за который прячется позитивистъ, когда онъ хочетъ отдѣлаться отъ морали долга. Онъ прячется, запутываясь въ шерсти того самаго страшнаго для него звѣря, съ которымъ сражается. Положеніе не безопасное! «Карамазов-

¹⁾ Курсивъ мой.

скій вопросъ, въ смыслѣ вопроса личной жизни, не существуетъ,—говоритъ Луначарскій,—или онъ самъ собою разрѣшается въ здоровой, творческой натурѣ; существуетъ онъ только для ипохондрикковъ, декадентовъ, которые все равно гибнутъ, либо запутавшись въ собственныхъ сѣтяхъ, либо устранимые природой. Такъ думалъ Ницше» (788).

Противорѣчивость положенія г. Луначарскаго и вообще всѣхъ «послѣдовательнѣйшихъ позитивистовъ въ этикѣ» въ томъ и заключается, что для нихъ карамазовскій вопросъ *уже существуетъ*, онъ данъ. (Г. Луначарскій призналъ его на стр. 786). Они приняли въ свою душу муки этого страшнаго вопроса, уязвлены его жаломъ, оттого *неминцемо принуждены* мучиться попытками разрѣшить его. Но уставъ искать рѣшеній, переутомившись громадною вопросомъ, пытаются *устранить* его, давая такую постановку, которая уничтожаетъ самый вопросъ.

«Стоитъ ли жить? А если жить, то какъ: для себя или для другихъ?» спрашиваетъ себя позитивистъ и отвѣчаетъ: «такого вопроса не существуетъ, или онъ самъ собою разрѣшается въ здоровой, творческой натурѣ!»

Что же у самаго спрашивающаго я, признавшаго «здоровое зерно Карамазовскаго вопроса» очевидно натура не здоровая, а больная, жадно ищущая смысла жизни и разрѣшенія моральной проблемы. «Запутавшись такимъ образомъ въ собственныхъ сѣтяхъ», позитивистъ провозглашаетъ мучившую его нравственную проблему несуществующей. Въ ней жалобный стонъ больной души, что-то нездоровое, здоровая натура не знаетъ нравственнаго вопроса. Для сознанія, уязвленнаго постановкой моральной проблемы,—а оно-то именно и нуждается въ разрѣшеніи проблемы,—здоровая, творческая натура—только красивая греза. Оно, это отравленное ядро Кармазовскаго вопроса сознаніе мучительно ищетъ отвѣта на вопросъ: «стоитъ ли жить, а если жить, то какъ: для себя или для другихъ?» И не излѣчить эту отравленность даже и въ томъ случаѣ, если это мучимое нравственными алканіями я скажетъ: *надо стараться* быть здоровой натурой!.. Лязгъ кандаловъ попрежнему продолжаетъ тревожить нашъ слухъ, жажда гармоническаго здоровья и свободнаго творчества остается все еще неутоленной. Все это только еще обязательно надо приобрѣсти, чтобы не стало больше Карамазовскаго вопроса. Надо..., а пока приходится увѣровать въ аморализмъ,

какъ мораль, «никакъ и не замѣчая, что увѣровали въ нуль». И даже этотъ нуль преподносится намъ, въ концѣ-го концовъ, все-таки подъ категоріей долга. Будутъ ли эти новые кандалы легче старыхъ? Говорятъ, они будутъ здоровѣе.

Г. Луначарскій много и удачно цитируетъ Ницше.

«Я сынъ своего времени, скажемъ декадентъ, но я наконецъ понялъ это и старался бороться противъ этого. Дѣйствительно, ничто не волновало меня такъ, какъ проблема декадентства... Добро и зло—это только манера разрѣшить эту проблему: если поймешь признаки упадка—поймешь и мораль, поймешь, что скрывается подъ ея священнѣйшими именами и формулами цѣнности: обнищавшая жизнь, жажда конца, великая усталость. Мораль отрицаетъ жизнь!»

Изъ отрицанія морали Ницше создалъ себѣ новую мораль. Ницше понялъ, что долгъ, этотъ «могучій драконъ», какъ онъ называетъ его въ «Von den drei Verwandlungen», создаетъ «великую усталость», и старался бороться противъ него, создавъ себѣ новаго дракона «я хочу». *Въ своемъ стремленіи къ гармонической автономіи самодовольствующаго, самоповелевающейа и самооправдывающейа «я» Ницше, самъ тою не замѣчая, создалъ себѣ дракона изъ императива «все позволительно».* Но вѣдь это тоже мораль, тоже долгъ, а, стало быть, и «обнищавшая жизнь» не спасена. «Свободу добыть и поставить священное—Нѣтъ—передъ долгомъ» Ницше такъ и не удалось. Добудеть ее развѣ только тотъ желанный избавитель, тотъ Uebermensch, который грезится уставшему нравственному сознанію Ницше. И это уже будетъ то смѣющееся дитя, которое въ «Von den drei Verwandlungen» слѣдуетъ за рыкающимъ хищнымъ львомъ. «Что льву не по силамъ, то — говоритъ Заратустра,—легко для дитяти». Но дитя это не будетъ знать никакой моральной проблемы; Карамазовскаго вопроса для него, дѣйствительно, не существуетъ. «Дитя, невинность и забвеніе, начало новыхъ началъ, игра, самодвижущееся колесо, первичный толчокъ, священное «Да» утверждения»... Аморализму Ницше именно невинности и забвенія и недостаетъ. Онъ спрашиваетъ о долгѣ и отвѣчаетъ: его не должно быть. А если приходится спрашивать, значитъ, нѣтъ невинности, нѣтъ и забвенія...

Напрасно г. Луначарскій называетъ Ницше «послѣдовательнѣйшимъ позитивистомъ въ этикѣ». Ницше именно послѣдователь-

ности-то всего болѣе и недостаетъ. Недостаетъ ея и г. Луначарскому. Не боясь повторить слишкомъ заношенную фразу, слѣдовало бы сказать: выгнавъ идею долга съ параднаго крыльца, позитивизмъ въ этикѣ впускаетъ ее снова съ задняго хода, но въ переодѣтомъ видѣ и при томъ такъ, что правая рука не знаетъ, что дѣлаетъ лѣвая...

«И прежде дѣлались и теперь повторяются попытки изгнать идею долга изъ морали,—пишетъ по этому поводу г. Струве ¹⁾. Попытки эти основаны на недоразумѣніи относительно самаго существа нравственности. Съ понятіемъ долга упраздняется и самая нравственность, какъ особое психическое явленіе. Упраздненіе это можетъ произойти въ двоякомъ направленіи: и назадъ, и впередъ. Либо человѣкъ станетъ совершенно *естественно*, т. е. безъ всякой борьбы съ другими мотивами, изъ полномостной склонности къ добру творить его, либо онъ забудетъ о добрѣ. Строгое Кантово разграниченіе склонности и долга сохранить навсегда свое значеніе для опредѣленія нравственности, какъ психическаго явленія, хотя бы самое это явленіе даже перестало существовать. Какъ психическое явленіе, нравственность основана на реальномъ несовпаденіи по содержанію хотѣнія и долженствованія. До тѣхъ поръ, пока для человѣка предложенія «я хочу» и «я долженъ» будутъ расходиться по своему содержанію, останется и нравственность, останется и долгъ. Нравственность предполагаетъ извѣстную раздвоенность «я» на законодательствующее и подчиняющееся. Эта раздвоенность и есть расхожденіе между хотѣніемъ и долженствованіемъ. Человѣкъ, который *объявить*, что онъ будетъ признавать должнымъ только то, что онъ хочетъ въ данную минуту, фактически рѣшитъ стать безнравственнымъ. Но если серьезно настаиваетъ на *обязательности* такого образа дѣйствій, то онъ не ушелъ еще ни на шагъ отъ идеи долга и закона; онъ провозгласилъ лишь безусловнымъ закономъ полное подчиненіе своего «я» отдѣльнымъ его моментамъ или состояніямъ; онъ не упразднилъ законодательствующее «я», а только перемѣнилъ его лицо, онъ сталъ проповѣдывать (или осуществлять) мораль похоти. Лишь тогда, когда человѣкъ перестанетъ чувствовать обязательность даже категорическаго

1) Струве. Предисловіе къ книгѣ Н. Бердяева „Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи“, стр. LXXI.

императива похоти, когда у него исчезнет самое представление о должномъ, лишь тогда его воля станетъ низко-животной или... святой. Такимъ образомъ и крайній этической индивидуализмъ который можно бы назвать моральнымъ солипцизмомъ, не въ силахъ уйти отъ идеи долга и нравственного закона».

Вотъ и получается тотъ моральный аморализмъ, который такъ характеренъ для всѣхъ системъ морали, стремящихся во что бы то ни стало отдѣлаться отъ навязчивой идеи долга и нравственного закона. Особенно это характерно для нашихъ русскихъ аморалистовъ и атеистовъ, «которые, въ самомъ дѣлѣ, вѣрують въ атеизмъ, какъ бы въ новую вѣру».

Потому напрасно г. Луначарскій видитъ въ атеистической теодициіи, намекъ на которую онъ усмотрѣлъ въ статьѣ г. Булгакова, только «милую шутку».

Это одно изъ остроумнѣйшихъ замѣчаній статьи «Иванъ Карамазовъ, какъ философскій типъ». Въ самомъ дѣлѣ, «не нужно думать, что вопросъ этотъ (проблема теодициіи) задавался только религіознымъ воззрѣніемъ, онъ остается и для атеистическаго съ еще большей силой подчеркивающаго гармонию будущаго, которая покупается однако дисгармоніей настоящаго» (844). Въ другой своей статьѣ г. Булгаковъ по этому же поводу пишетъ: «Атеистическое наше общество въ цѣломъ отличается, дѣйствительно, весьма высокой степенью религіозности. Есть атеизмъ и атеизмъ, и нашъ атеизмъ глубоко религіозенъ, какъ бы парадоксально ни звучало это положеніе. Эту особенность психологіи нашего общества ясно понималъ великій психологъ русскаго атеизма Достоевскій, давшій идеальное изображеніе русскаго атеиста въ лицѣ Ивана Карамазова. Онъ говоритъ между прочимъ въ Идиотѣ (устами самого «идиота»): «не изъ одного вѣдъ тщеславія, не все вѣдъ отъ однихъ скверныхъ, тщеславныхъ чувствъ происходятъ русскіе іезуиты и атеисты, а изъ боли духовной, изъ жажды духовной, изъ тоски по высшему дѣлу, по крѣпкому берегу, по родинѣ... И наши не просто становятся атеистами, а непремѣнно увѣрують въ атеизмъ, какъ бы въ новую вѣру, никакъ и не замѣчая, что увѣровали въ нуль. Такова наша жажда». Наша молодежь страдаетъ «исканіемъ правды и тоской по ней», говоритъ въ послѣднемъ, посмертномъ «Дневникѣ писателя» тотъ же Достоевскій. Она не станетъ вести двойную бухгалтерію или стоять на неопредѣлен-

номъ. индифферентномъ отношеніи къ религіи, и потому, разъ основы ея заподозрѣны или расшатаны, она переходитъ изъ вѣры въ Бога въ вѣру въ атеизмъ. Что атеизмъ нашего общества есть скорѣе заблужденіе ума, вполне понятное и, можетъ быть, даже неизбежное при условіяхъ русской жизни, а не сердца попрежнему тоскующаго о Богѣ и ищущаго заполнить образующуюся пустоту, лучше всего свидѣлствуется исключительнымъ успѣхомъ различныхъ научнообразныхъ суррогатовъ религіи и необыкновенно страстнымъ отношеніемъ къ нимъ. Жажда нравственнаго подвига, исканія правды Божіей не ослабѣваютъ въ русскомъ обществѣ и у русской молодежи. Она является сыномъ, который сказалъ: «не пойду, но пошелъ на работу отца своего» ¹⁾.

Нашъ русскій атеизмъ и аморализмъ чаще всего продуктъ глубокихъ религіозныхъ исканій и мучительныхъ нравственныхъ болѣзней. А гдѣ существуетъ религіозная проблема богопознанія гдѣ существуетъ Карамазовскій вопросъ о нравственномъ смыслѣ жизни и моральномъ оправданіи своего существованія въ мірѣ, тамъ нельзя уже отказаться отъ ихъ разрѣшенія даже и въ томъ случаѣ, если бы мораль и въ самомъ дѣлѣ отрицала жизнь. Такова наша жажда Бога и долга, призывающаго на служеніе ему, что и атеизмъ становится для насъ «какъ бы новой вѣрой», изъ аморализма, отрицающаго самую постановку проблемы о добрѣ и злѣ, мы создаемъ новую мораль...

II.

Г. Луначарскій глубоко вѣритъ въ моральность своего нищенскаго аморализма и много говоритъ объ этомъ. Онъ заранѣе убѣжденъ, что его отпаденіе отъ морали долга, «отказъ отъ религіи, нравственности, самопожертвованія» (788) приведетъ ни къ чему другому, какъ къ выполненію все той же «религіи нравственности, самопожертвованія», но *не во имя долга*, а въ силу естественной склонности, по стихійному влеченію воли, легко, вольно и безболѣзненно. Эту *априорную увѣренность въ моральности самой жизни, самой природы* г. Луначарскій называетъ «вѣрой въ человѣка», «довѣріемъ къ силамъ и соціальному инстин-

¹⁾ Литературное лѣло. Параллели стр. 138.

кту людей» (789). (Это, должно быть, и есть «последовательнѣйшій позитивизмъ въ этикѣ».) Онъ пишетъ:

«Могучая жизнь не можетъ быть эгоистичной¹⁾, она слишкомъ широка для этого, она захватываетъ другихъ, будить, зоветъ, она намѣчаетъ огромныя дѣла, потому что психика человѣка долговѣчнѣе и шире его тѣла» (788). И далѣе: «Wille zur Macht! и эта воля не должна быть непременно разрушительной и чрезвычайно рѣдко ею бываетъ. Хищники и разрушители въ конечномъ счетѣ слабы и недолговѣчны, потому что одиноки, но «рыцари духа» пребудутъ вѣчно. Быть творцомъ, осуществлять свой личный идеалъ, видѣть вокругъ себя цвѣтущую жизнь, вызывать радостныя чувства, любовь, ласку, благодарность и чувствовать цѣлесообразное и роскошное примѣненіе своей силы, вотъ счастье... Что такое счастье?—спрашиваетъ Ницше: «Чувство растущей мощи» (792)».

Достоевскій поэтому оказывается «клеветникомъ на жизнь», Ницше же—«великимъ, радостнымъ освободителемъ». Но, какъ мы уже видѣли, ни Ницше, ни самъ г. Луначарскій съ его моралью самодовлѣющей воли не освобождаются отъ идеи долга. Ихъ долгъ—быть самимъ собой въ каждомъ моментѣ жизни, въ каждомъ волевои актѣ, но эта гармоничность аморального состоянія для нихъ, отравленныхъ «здоровымъ зерномъ Карамазовскаго вопроса», все еще императивъ, нравственная обязанность, идеалъ, котораго «надо стараться» достигнуть. Не вынося тяжести идеи долга, истомившись нравственными исканіями, они не рѣшаютъ моральную проблему, этотъ Гордіевъ узелъ, а разрубаютъ его однимъ ударомъ, упраздняя своимъ аморализмомъ самый вопросъ о добрѣ и злѣ. Но не чувствуя себя въ силахъ совершенно отрѣшиться отъ морали,—добро остается для нихъ добромъ,—они объективируютъ свой нравственный идеалъ, объявляя самую природу моральной. «Могучая жизнь,—говорятъ они,—не можетъ быть эгоистичной, она слишкомъ широка для этого». Человѣкъ ничего не долженъ, ему «все позволено», потому что природа все можетъ и все сдѣлаетъ, вотъ какъ можно кратко формулировать сущность этого аморализма, прячущаго мучительную для него нравственную проблему въ глубинахъ стихійнаго творчества «могучей жизни». Wille zur Macht гарантируетъ тор-

1) Курсивъ мой.

жество морали, «хищники и разрушители въ конечномъ счетѣ слабы и недолговѣчны», могучая же жизнь, великая природа пребудутъ вѣчно и «родятъ гармонію». Здѣсь «послѣдовательнѣйшій позитивизмъ въ этикѣ» исповѣдуетъ то же *поклоненіе дѣйствительности*, къ которому въ конечномъ счетѣ апеллировали очень многія моральныя системы, однѣ съ отчаянія въ собственныхъ силахъ, отъ усталости, другія изъ скромности и стыдливости, во имя «цѣлостности» или «монизма». Не такъ давно своеобразное поклоненіе дѣйствительности, конечно, исключительно *теоретическое* было обнаружено въ діалектическомъ материализмѣ и изобличено даже многими его сторонниками.

За послѣднее время все чаще и чаще приходится слышать о новомъ видѣ поклоненія дѣйствительности, убѣжденнымъ сторонникомъ котораго является г. Луначарскій. Только это новое преклоненіе передъ дѣйствительностью много откровеннѣе, чѣмъ въ ортодоксальномъ марксизмѣ. Здѣсь уже совершенно отсутствуетъ то нарочито научное облаченіе, въ которое марксизмъ облакалъ діалектическій синтезъ идеала и дѣйствительности. Въ ортодоксальномъ марксизмѣ сохранился еще въ скрытомъ видѣ пережитокъ гегелевской діалектики: «все дѣйствительное разумно». Поэтому-то даже отрицательныя стороны современнаго соціального строя становятся положительными, т.-е. съ одной стороны необходимыми, съ другой—желательными. Именно необходимо существующее въ его развитіи и есть желаемое, потому что желаемое необходимо, потому что идеаль и дѣйствительность въ процессѣ діалекческаго развитіи едино суть, потому что капитализмъ со всѣми его противорѣчіями силою вещей неизбежно приведетъ къ социализму, потому что, въ концѣ концовъ, ухудшеніе есть и улучшеніе, изъ обнищанія рабочаго класса діалектически развивается его освобожденіе, словомъ, потому что «чѣмъ хуже, тѣмъ лучше». Такимъ образомъ, идеаль и дѣйствительность въ конечномъ счетѣ примиряются путемъ отождествленія ихъ въ процессѣ необходимаго діалекческаго развитія.

Къ подобному же синтезу идеала и дѣйствительности приводитъ ницшеанскій аморализмъ.

Точка зрѣнія «послѣдовательнѣйшаго позитивизма въ этикѣ» у г. Луначарскаго тѣмъ-то и интересна, что доведена до крайнихъ выводовъ, выдающихъ собой то поклоненіе дѣйствительности, которое скрывается въ этомъ ученіи. Гегелевская діалек-

тика и марксистская «научность» здѣсь замѣнены просто «вѣрой въ человѣка» и «довѣріемъ къ силамъ и соціальному инстинкту людей». Изобличенное въ одномъ ученіи, наше стремленіе видѣть свой идеаль въ крѣпкихъ и надежныхъ рукахъ дѣйствительности толкаетъ насъ къ другому ученію, вотирующему безграничное довѣріе къ могучей жизни. Создается новый культъ дѣйствительности, которая все сама сдѣлаетъ; уберите только долгъ, совѣсть, религію, нравственность и самопожертвованіе, и тогда все будетъ хорошо, потому что жизнь слишкомъ широка и могуча для того, чтобы быть эгоистичной или безнравственной. Дѣйствительность сама... и т. д. это формула, въ которой слышится кое-что унаслѣдованное нашимъ временемъ отъ эпохи общественной и политической реакціи 80 гг., этого мрачнаго времени нравственной усталости и идейнаго бездорожья. Ее-то, облекая въ новый, болѣе яркій костюмъ и сочетая съ другими соціальными элементами, преподносятъ теперь, какъ новую вѣру, какъ слово утѣшенія. Какая же это новость для насъ, когда мы устали отъ всевозможныхъ ученій, дающихъ въ той или другой формѣ оправдывающій дѣйствительность культъ необходимости, хотя бы онъ и находился въ кричащемъ противорѣчьи съ фактической войной противъ дѣйствительности со стороны его адептовъ. Изобличенная въ своемъ атеистическомъ синтезѣ идеала и дѣйствительности, созданномъ при помощи гегелевской діалектики, марксистская ортодоксія, глубоко идеалистичная по своему духу и дѣлу, стала искать новой вѣры, чтобы утолить «тоску свою по высшему дѣлу, по крѣпкому берегу». И вотъ на смѣну «научнаго» поклоненія дѣйствительности является аморализмъ въ духѣ «послѣдовательнѣйшаго позитивизма въ этикѣ» г. Луначарскаго.

«Довѣріе къ силамъ и соціальному инстинкту людей» приводитъ къ счастливой увѣренности, что *Wille zur Macht* вынесетъ и при томъ неизбежно вынесетъ къ желаннымъ берегамъ идеала. Идеаль, добро—это *сама стихія жизни*, а въ стихійныхъ процессахъ нѣтъ мѣста нравственности: мораль здѣсь нелѣпа и бессмысленна; она только ненужныя шпоры, отягощающія кандалы, «мораль отрицаетъ жизнь».

Ну, а если волны исторіи и стихійный потокъ «могучей жизни» обманутъ наше довѣріе, если могучая-то жизнь не оправдаетъ нашей вѣры въ ея широту, мѣняющую ей быть эгоистич-

ной, если природа окажется недостаточно моральной? Вѣдь и самъ-то «великій и радостный освободитель» ничѣмъ не подкрѣпилъ своего довѣрія къ жизни, своей вѣры въ человѣка!

Если завершеніе схемы «научнаго социализма» теперь уже чаще всего допускаютъ только подъ категоріями возможности и желательности, то и творческая сила могучей жизни, «силы и социальный инстинктъ людей» едва ли съ принудительностью естественной необходимости гарантируютъ намъ осуществленіе того, что стояло передъ нами, какъ долгъ, мораль и идеаль, какъ нѣчто обязательное, желательное, обяательное, можетъ быть, возможное при извѣстныхъ стараніяхъ, но отнюдь не какъ необходимое. Мы можемъ вмѣстѣ съ г. Луначарскимъ протестовать противъ догмата Достоевскаго: «нѣтъ добродѣтели, если нѣтъ безсмертія», но никакъ не можемъ по предложенію г. Луначарскаго аргіогі высказать довѣріе самой жизни. Нельзя утверждать, какъ это дѣлаетъ г. Луначарскій, что *не нужно добродѣтели, если есть могучая жизнь*; нельзя природу объявлять зазнамо моральной, нельзя историческую дѣйствительность будущаго объявлять зазнамо идеаломъ.

«Могучая жизнь», соблазняющая «последовательнѣйшій позитивизмъ въ этикѣ» оказать ей довѣріе и упразднить моральный вопросъ, подобна библейскому змѣю, который склонилъ Еву вкусить отъ древа познанія добра и зла. Упразднивъ Карамазовскій вопросъ, разрушивъ долгъ, отказавшись отъ религіи, нравственности и самопожертвованія, «позитивисты въ этикѣ» совершаютъ свое грѣхопаденіе (опять и опять повторяю — только теоретическое. De facto всего чаще они моральнѣе всякихъ моралистовъ), наивно вѣря, что стоитъ только вкусить отъ всеразрѣшающаго потока могучей жизни, и тогда они стануть, если не богами, знающими добро и зло, то человѣкобогами, стоящими по ту сторону добра и зла, для которыхъ моральная проблема о смыслѣ жизни разрѣшается сама собой. Сдѣлавъ природу моральной, они достигнутъ божеской гармоніи, при которой и долгъ, и мораль, и идеаль стихійно вытекаютъ изъ самыхъ глубинъ могучей жизни; тогда они не смогутъ быть эгоистичными, а только нравственными, но не *по долгу*, а по самой природѣ, легко и вольно.

Боюсь, что божеская гармонія сверхнравственнаго состоянія, аморальнаго состоянія, для которой нѣтъ уже моральной проблемы, еще очень далека. Возможно, что, разорвавъ на себѣ всѣ

ризы долга, нравственности, религіи, самопожертвованія, «позитивисты въ этикѣ» еще не смогутъ замѣнить ихъ моральной стихіей, и тогда страшно станетъ «позитивистамъ» и устыдятся они наготы своей. На самомъ-то дѣлѣ нелегко сбрасывать эти ризы: снимая однѣ, безсознательно надѣваешь другія. вмѣсто аморализма создается долгъ—быть самимъ собой, все себѣ разрѣшающимъ существомъ и никому ничего недолжнымъ... Въ глубинѣ этого аморализма всегда скрывается крѣпкая увѣренность, что принципъ «все позволено» приведетъ-таки въ концѣ концовъ къ «крѣпкому берегу», къ тождеству морали, а поэтому, и *только поэтому* аморализмъ не опасенъ: пусть хоть и Смердяковъ слушаетъ!

Въ заключеніе слѣдуетъ признать, что если изъ аморализма мы создаемъ себѣ мораль, то только потому, что глубоко увѣрены въ моральности нашего аморализма. Въ атеизмѣ мы религіозны, въ аморализмѣ—моральны, «такова наша жажда».

III.

Тотъ же источникъ протеста г. Луначарскаго противъ работы совѣсти. «Болѣзнь есть болѣзнь, говоритъ онъ, а больная совѣсть—болѣзнь гибельная, сопровождающаяся страшной растратой силъ. Цѣль Ницше—освободить человѣка отъ этой болѣзни, въ которой онъ видѣлъ нѣчто унижительное и грязнящее» (792). Дитя, въ плачѣ котораго символически воплощается вся огромность страданій человѣческихъ, больно уязвляетъ совѣсть Дмитрія Карамазова при пробужденіи отъ знаменательнаго сна. «Да,—соглашается г. Луначарскій,—дитя плачетъ! Но при чемъ тутъ совѣсть! Мы не заставляли плакать дитя! Когда врачъ видитъ больного, онъ лѣчитъ его; но развѣ его мучитъ совѣсть оттого, что тотъ вообще заболѣлъ? Для облегченія страданія отнюдь не необходимо даже сострадать. «Состраданіе можетъ въ рѣшительный моментъ смутить врача, связать его ловкія, богатая помощью руки», говоритъ Ницше» (792). Мы искренно завидуемъ спокойной совѣсти г. Луначарскаго и его гордой увѣренности, что, если дитя плачетъ, мы тутъ *не при чемъ*, мы не заставляли плакать дитя.

Такъ ли? Вѣдь мы приняли міръ и «билета на входъ почти-тѣльнѣйше не возвратили», а «все-таки захотѣли жить и ужъ какъ припали къ кубку жизни, то не оторвемся отъ него, пока

его весь не осилимъ». А дитя плачетъ, плачетъ, лишенное того самаго кубка, къ которому мы съ вами съ увѣренностью припали и сосѣмъ, полагая, что мы тутъ не при чемъ. Дитя плачетъ!.. и г. Луначарскій со всѣмъ его аморализмомъ не рѣшается сказать: и пусть плачетъ. Ему хочется помочь этому плачущему дитяти. Во имя какихъ же побуждений будемъ мы въ такомъ случаѣ помогать? Мы не обязаны дѣлать это, не мы заставили плакать дитя; не можемъ мы и сострадать, «состраданіе, говоритъ Ницше, можетъ смутить». Не по долгу совѣсти, не изъ состраданія будемъ мы помогать, а такъ просто: хочется, могучая жизнь зоветъ помочь, слишкомъ она широка, эта жизнь для того, чтобы быть эгоистичной. Опять сама природа оказывается моральной, альтруистичной. «Все позволено»,—влечетъ насъ природа быть цѣлителями и утѣшителями плачущаго дитяти—будемъ, не влечетъ—не будемъ. Но послѣдняго не можетъ въ концѣ-то концовъ вовсе и случиться, потому что въ основѣ умозаключеній г. Луначарскаго скрыто успокоительное à priori; въ стихійномъ процессѣ завоеванія жизни и свободы мы сотремъ слезы съ глазъ дитяти, и оно перестанетъ плакать. И этотъ вопросъ для здоровой творческой натуры самъ собой разрѣшается...

Такимъ образомъ и здѣсь все основано на довѣрїи къ могучей жизни, къ силамъ и социальному инстинкту людей. «Душевная драма Ницше и Ивана Карамазова одна и та же,—говоритъ г. Булгаковъ,—теорія аморализма не совмѣщается съ моральными запросами личности». Г. Луначарскій съ этимъ рѣшительно не согласенъ. Его собственная теорія аморализма, заимствованная у Ницше, прекрасно совмѣщается съ моральными запросами; стоитъ только оказать довѣріе человѣку, его здоровой, творческой натурѣ, въ которой все само собой разрѣшается. На чемъ же основывается, откуда берется это всеспасающее, всерѣшающее и всепримирающее *довѣріе*?

Наконецъ, если «могучая жизнь» такъ широка, что *не можетъ* быть эгоистичной, то и долгъ, съ другой стороны, можетъ быть до такой степени широкъ, могучъ и обаятеленъ, чтобы не казаться ужаснымъ дракономъ... Онъ не только ничѣмъ не грозитъ жизни и свободѣ, но способенъ укрѣпить собой эту жизнь, увѣнчать и возвысить ее, добывъ ей свободу. Долгъ не разрушитель жизни, а хранитель ея. Долгъ не есть непремѣнно мо-

гучій драконъ, который лежитъ на пути свободнаго духа. Это не есть непремѣнно, какъ думаетъ г. Луначарскій, «нѣчто приходящее со стороны, чему человѣкъ подчиняется» (792). Долгъ не постороннее, внѣшнее, принудительное велѣніе, которому подчиняется человѣкъ. Обязательность его внутренняя: человѣкъ свободно самъ себѣ даетъ долгъ и моральный законъ, самъ и обязывается ему служить. «Въ этомъ сочетаніи свободы и обязательности состоитъ тайна нравственности», какъ замѣчаетъ это г. Струве ¹⁾, оставаясь въ данномъ случаѣ вѣрнымъ духу кантовской философіи. Долгъ—это живая душа нравственности, сущность нравственнаго человѣка, и старикъ Кантъ имѣлъ глубокое основаніе сказать въ заключеніе своей критики практическаго разума: «Двѣ вещи наполняютъ душу всегда новымъ удивленіемъ и благоговѣніемъ, которыя поднимаются тѣмъ выше, чѣмъ чаще и настойчивѣе занимается ими наше размышленіе—это звѣздное небо надъ ними и моральный законъ внутри насъ».

Аморализмъ г. Луначарскаго не раздѣляетъ этого удивленія и благоговѣнія, «моральный законъ внутри насъ» представляется ему «пустой фикціей, зачастую превращающейся, однако, въ тяжелую цѣпь». Нѣтъ моральнаго закона для человѣка, ему «все позволено», стоитъ только беззавѣтно отдаться стихійному потоку могучей жизни. Нравственный дальтонизмъ г. Луначарскаго, запрещающій ему слушать голосъ моральнаго закона внутри насъ непосредственно вытекаетъ изъ его фаталистическаго культа дѣйствительности; отсюда беретъ свое начало и его спокойная совѣсть. Не пора ли, наконецъ, перестать обожествлять дѣйствительность и осмѣлиться исповѣдывать даже и такого Бога, если онъ единственно истинный, ради котораго пришлось бы поднять бунтъ противъ «могучей жизни». Пора, наконецъ, осмѣлиться признать своего Бога даже и въ томъ случаѣ, если бы «могучая жизнь» дѣйствительности оказалась не на его сторонѣ.

Волжскій.

¹⁾ Предисловіе къ книгѣ Н. Бердяева «Субъективизмъ и индивидуализмъ въ общественной философіи» LXIX.