

ПРИ УЧАСТІИ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГИИ,

подъ редакціей профессора Н. Я. Грота.

ГОДЪ ТРЕТІЙ.

Книга 11.

ЯНВАРЬ 1892 г.

Издание А. А. Абрикосова.

МОСКВА.

Типо-литографія Высочайше утвержденного Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К^о,
Пимеловская ул., собств. домъ.

1892.



СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Положительная философія и единство науки. V. Соціологія.— Б. Н. Чичерина	1
Леопарди и его пессимизмъ. III—IV (<i>окончаніе</i>). — В. И. Штейна	49
Историческій очеркъ возрѣній на природу. III—IV (<i>окончаніе</i>). — М. А. Мензбира	75
И. В. Кирѣевскій и начало московскаго славянофильства. — П. Г. Виноградова	98
Фулье и метафизика будущаго. III (<i>окончаніе</i>).— А. И. Введенскаго	127
Телепатія.— М. М. Петрово-Солово	146

СПЕЦІАЛЬНЫЙ ОТДѢЛЪ.

Система философіи Вундта.— К. Н. Вентцеля	1
Онтологія Гегеля (<i>окончаніе</i>). — Н. П. Гилярова-Платонова	24
Новѣйшее изслѣдованіе о Платонѣ.— А. А. Козлова	46

КРИТИКА И БИБЛІОГРАФІЯ.

I. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.— Е. И. Челпанова	60
---	----

	<i>Стр.</i>
II. ОБЗОРЪ КНИГЪ.	
H. Bender. Über das Wesen der Sittlichkeit.— А. К. Бао . .	65
James. The principles of Psychology.— Е. И. Челпанова . .	69
Ladd. Outlines of Physiological Psychology.— Е. И. Челпанова	76
Лесевичъ. Что такое научная философія.— В. А. Гольцева .	79
Stoll. The philosophical Basis of Evolution.— А. И. Введенскаго	80
Библиографическій листокъ	86
Н. Н. Страховъ. Отвѣтъ на письмо неизвѣстнаго	94
Психологическое Общество.	101
Объявленія .	

Положительная философія и единство науки.

V *).

Соціологія.

Если психологія у Конта страдаетъ недостаткомъ, то соціологія, или соціальная физика, какъ онъ ее называетъ, отличается, напротивъ, избыткомъ. Три толстыхъ тома „Курса положительной философіи“ посвящены очерку этой науки.

Правда, задача, которую ставилъ себѣ Контъ, равняется, по объему, всѣмъ предыдущимъ. Соціологія, по его понятію, должна заключать въ себѣ всѣ науки, касающіяся человѣка. Въ нее входятъ не только строеніе человѣческихъ обществъ и законы ихъ развитія, но также исторія религій, исторія философіи, развитіе искусствъ и положительныхъ наукъ. Съ равнымъ правомъ должна была бы войти сюда филологія, которой Контъ однако вовсе не касается. Всѣ стороны человѣческаго естества проявляются въ общественной жизни, а потому ученіе объ обществѣ вмѣщаетъ въ себѣ все, что касается человѣка, исключая изслѣдованіе чисто личныхъ свойствъ, которое отнесено къ біологіи.

У философовъ-метафизиковъ мы находимъ такое стремленіе совокупить въ одно цѣлое науки, касающіяся человѣка. Уже древніе, какъ замѣчаетъ Контъ, раздѣляли всѣ конкретныя науки на физику и этику. Но положительное

*) Опускаемъ главы третью («Физическія науки») и четвертую («Біологія»), имѣющія появиться въ отдѣльномъ изданіи.—*Ред.*

знаніе шло совершенно инымъ путемъ: отправляясь отъ частныхъ, оно разрабатывало каждую науку въ отдѣльности. Самъ Контъ, несмотря на то, что онъ возставалъ противъ узкой спеціальности и считалъ время созрѣвшимъ для объединенія наукъ, излагаетъ философскую теорію каждой изъ естественныхъ наукъ особо, связывая ихъ только единствомъ методы и перенося лишь совершенно достовѣрные результаты предыдущаго въ послѣдующее, но отнюдь не пытаясь построить цѣльное зданіе природы на основаніи общаго закона. Въ социологіи, напротивъ, онъ прямо приступаетъ къ объединенію цѣлаго помимо разработки частей. Ниже мы увидимъ, что онъ этотъ способъ дѣйствія считалъ даже спеціальною принадлежностью социологической методы. Ясно однако, что это приѣмъ чисто метафизическій. Умозрѣніе идетъ отъ общаго къ частному; опыты же науки, напротивъ, идутъ отъ частнаго къ общему. Онѣ сначала изслѣдуютъ отдѣльныя стороны предмета и затѣмъ уже стараются ихъ связать, подводя ихъ подъ общія точки зрѣнія.

Въ положительной социологіи такой путь тѣмъ болѣе необходимъ, что разработка отдѣльныхъ наукъ далеко не дала такихъ непоколебимыхъ и не подлежащихъ сомнѣнію результатовъ, какъ изслѣдованіе природы. Контъ увѣряетъ даже, что здѣсь вовсе ничего не сдѣлано. По его мнѣнію, всѣ науки, касающіяся человѣка, доселѣ находятся подъ вліяніемъ богословія и метафизики; положительнаго въ нихъ ничего нѣтъ. Приходится, слѣдовательно, все начинать съизнова. Поэтому Контъ считалъ себя творцомъ этой новой науки, для которой его предшественники приготовили только скудные и разсѣянные матеріалы. „Теперь, говоритъ онъ, дѣло идетъ о томъ, чтобы создать цѣлый разрядъ научныхъ понятій, которыхъ ни одинъ предшествующій философъ даже не коснулся, и которыхъ возможность не была даже никогда явно усмотрѣна“ (IV, 2). Но какая есть возможность построить цѣльное научное зданіе, когда нѣтъ строго научной разработки частей? Если положительная метода имѣетъ какой-нибудь смыслъ, то онъ состоитъ въ

томъ, чтобы осудить во имя науки такое легкомысленное скаканіе по верхушкамъ. Научные выводы требуютъ точныхъ научныхъ основаній.

Подобная задача была тѣмъ менѣе исполнима, что Контъ вовсе не былъ къ ней приготовленъ. Онъ часто хвастался своею научною подготовкой въ области математическихъ и физическихъ знаній, полагая въ этомъ великое свое преимущество передъ тѣми мыслителями, которые не прошли черезъ подобный искусъ. Но изслѣдованіе наукъ, касающихся человѣка, требуетъ своей особенной подготовки, а у Конта ея вовсе не было. Самая первая наука, которая прежде всего необходима для изслѣдованія человѣческаго обществя, наука права, была ему совершенно неизвѣстна. Всѣ его сочиненія показываютъ, что онъ не имѣлъ о ней ни малѣйшаго понятія. Конечно, нѣтъ ничего легче, какъ отвергать гуртомъ, подъ именемъ метафизики, то, чего не знаешь и не понимаешь; но этотъ пріемъ, который нерѣдко практикуется въ настоящее время, приличенъ шарлатану, а никакъ не серьезному ученому. Точно такъ же Контъ отвергалъ, какъ основанную на метафизическихъ началахъ, всю политическую экономію, дѣлая исключеніе только для Адама Смита, у котораго онъ находилъ нѣсколько цѣнныхъ предварительныхъ замѣчаній (IV, 267). Милль, который былъ специалистомъ въ этомъ дѣлѣ, говорить, что всякій знакомый съ сочиненіями экономистовъ можетъ по этому примѣру видѣть, до какой степени Контъ бываетъ иногда поверхностенъ (Auguste Comte and Positivism, стр. 80). Специалисты по другимъ отраслямъ могутъ только подтвердить это сужденіе. Важнѣйшею частью соціологіи Контъ считалъ развитіе религіозныхъ и философскихъ воззрѣній: на этомъ строится вся его система. А между тѣмъ онъ почти вовсе не былъ знакомъ ни съ исторіею философіи, ни съ исторіею религій. Отвергая богословіе и метафизику, какъ фантазмагорію, онъ не считалъ нужнымъ вникать въ содержаніе ученій. Нѣмецкаго языка онъ даже совсѣмъ не зналъ, и вся нѣмецкая философія, т. е. самое крупное метафизическое

явленіе новаго времени, была для него закрытою книгою. Судить о метафизикѣ, не зная нѣмецкой философіи, это, конечно, признакъ большой умственной отваги, но никакъ не основательности,

Недостатокъ подготовки въ молодыхъ лѣтахъ Контъ не могъ восполнить и впослѣдствіи тщательнымъ изученіемъ неизвѣстныхъ ему наукъ. Въ зрѣломъ возрастѣ онъ держался правила ровно ничего не читать, увѣряя, что стороннее чтеніе мѣшаетъ разработкѣ собственной его мысли. „Набравши наскоро, говорить онъ самъ, въ моей ранней молодости всѣ матеріалы, казавшіеся мнѣ подходящими къ великой разработкѣ, основной духъ которой тогда уже мною чувствовался, я въ теченіе по крайней мѣрѣ двадцати лѣтъ наложилъ на себя, въ видѣ мозговой гигиены, обязанность, иногда стѣснительную, но по большей части счастливую: не читать ничего, что бы имѣло важное, хотя бы косвенное, отношеніе къ предмету моихъ настоящихъ занятій“ (VI, xxxv). Контъ увѣрялъ, что только этою строгою діетой онъ обезпечилъ ясность, энергію и послѣдовательность своего мышленія, которыя были бы нарушены „опасною ученостью“ (*une dangereuse érudition*, VI, 758). Такая умственная дисциплина со стороны положительнаго ученаго представляется крайне удивительною. Можно понять, что математикъ или метафизикъ, который изъ извѣстнаго умозрительнаго начала выводитъ всѣ его необходимыя послѣдствія и приложенія, временно сосредоточивается на этой одной задачѣ и устраняетъ отъ себя все, что способно его развлечь. Но непостижимо, какъ можетъ держаться этого правила положительный философъ, для котораго единственную твердую точку опоры составляетъ совокупность извѣстныхъ фактовъ, и который при всякомъ выводѣ прежде всего долженъ спросить себя: не противорѣчитъ-ли онъ какому-нибудь факту? Еще менѣе понятно возведеніе этой методы въ постоянную умственную дисциплину въ теченіе всей жизни. Это значитъ прямо обрекать себя на невѣжество.

И съ такимъ ничтожнымъ запасомъ свѣдѣній Контъ хотѣлъ не только создать новую, дотолѣ невѣдомую науку, но и сочинить небывалое еще общественное устройство, основанное на положительныхъ началахъ. Очевидно, что въ этихъ приѣмахъ нѣтъ ничего похожаго на способы изслѣдованія положительныхъ наукъ. Когда біологъ изучаетъ послѣдовательность животныхъ организмовъ, онъ, какъ указываетъ самъ Контъ, беретъ совершеннѣйшій изъ существующихъ типовъ, какъ точку сравненія, и затѣмъ постепенно слѣдитъ за развитіемъ каждаго органа отъ низшихъ формъ до высшихъ или обратно; но онъ не сочиняетъ невиданнаго доселѣ организма, который долженъ служить ему прототипомъ для всего біологическаго развитія. Этому приѣму Контъ научился не у дѣятелей на поприщѣ положительныхъ наукъ, а у современныхъ ему утопистовъ, которые строили небывалыя общества по волѣ своей фантазіи. Не даромъ Контъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ былъ ближайшимъ ученикомъ Сенъ-Симона. Онъ разошелся съ своимъ учителемъ, потому что хотѣлъ построить новое общество не на умозрительныхъ соображеніяхъ, а на основаніяхъ, выработанныхъ положительными науками. Но задача осталась та же, задача вовсе не положительная, а чисто утопическая. Положительныя науки изслѣдуютъ то, что есть, а не строятъ небывалыя міры.

Отъ Сенъ-Симона Контъ заимствовалъ и взглядъ на современное состояніе умовъ, какъ чисто анархическое. Когда утопистъ хочетъ построить фантастическое зданіе будущаго, онъ прежде всего отвергаетъ все настоящее; передъ нимъ должно быть чистое поле, на которомъ онъ можетъ уже безпрепятственно воздвигать свои воздушныя замки. Именно такъ поступаетъ и Контъ. Онъ вырабатывалъ свое воззрѣніе во время самаго разгара борьбы между легитимистами и либералами, и противъ обѣихъ партій онъ направляетъ свою критику. Въ первой онъ видитъ остатокъ отжившихъ свой вѣкъ богословскихъ воззрѣній, во второй порожденіе несостоятельной метафизики. Первая стоитъ за поряд-

докъ, вторая за прогрессъ; но, не имѣя никакихъ твердыхъ основаній, онѣ способны только бороться другъ съ другомъ и нейтрализоваться взаимно, а не въ состояніи произвести что-нибудь положительное. Богословская школа проповѣдуетъ возвращеніе къ отжившей системѣ среднихъ вѣковъ и совершенно глуха къ потребностямъ новаго времени. Метафизическая школа, съ своей стороны, вооруженная чисто отрицательными началами, способна только разрушать и безсильна для созиданія. Въ результатѣ оказывается всеобщая умственная анархія, составляющая характеристическій признакъ нашего времени.

Но отвергая такимъ образомъ обѣ противоположныя теоріи, Контъ, тѣмъ не менѣе, относительно основныхъ началъ вполнѣ сочувствуетъ той, которая представляетъ собою порядокъ. Въ его глазахъ, „безпорядокъ глубоко противенъ научному духу въ собственномъ смыслѣ“ (IV, 185). Вся его задача, какъ ученаго, состояла въ томъ, чтобы явленія общественной жизни подвести подъ такіе же неизмѣнные и непреложные естественные законы, какъ и законы физическаго міра (IV, 222 и др.). Средневѣковой порядокъ въ особенности былъ предметомъ его удивленія. Подъ вліяніемъ де-Местра, котораго книгу *о Папѣ* онъ ставилъ чрезвычайно высоко, Контъ въ совершенно идеальномъ видѣ изображаетъ средневѣковое устройство, критикуя его единственно въ томъ отношеніи, что вся эта удивительная организація, отвѣчающая самымъ существеннымъ потребностямъ челоука, была основана на религіи, а не на положительной наукѣ. Самую современную богословскую школу онъ упрекаетъ главнымъ образомъ въ томъ, что она изъ практическихъ видовъ отступаетъ отъ своихъ началъ и дѣлаетъ уступки анархическому принципу свободы (IV, 26 и слѣд.).

Въ метафизической теоріи, напротивъ, Контъ видитъ чистое орудіе разрушенія, котораго единственное значеніе заключается въ томъ, что оно уничтожаетъ старый порядокъ, основанный на богословскихъ началахъ, и приготовляетъ новый, основанный на началахъ положительныхъ. Зна-

ченіе свободы, какъ постояннаго и необходимаго элемента человѣческаго общежитія, было для него совершенно непонятно. Онъ видѣлъ въ ней начало чисто анархическое, вызванное лишь недостаткомъ твердаго научнаго руководства. „Всякій, говоритъ онъ, обыкновенно безъ труда признаетъ себя неспособнымъ, иначе какъ съ помощью спеціальнаго приготовленія, составлять себѣ и даже обсуждать понятія астрономическія, физическія, химическія и проч., призванныя входить въ общественный оборотъ, и никто между тѣмъ не усомнится довѣрить имъ направленіе соотвѣтствующихъ дѣйствій; это означаетъ, что во всѣхъ этихъ отношеніяхъ умственное управленіе дѣйствительно основалось. Неужели же понятія самыя важныя и тонкія, тѣ, которыя по своей высшей сложности необходимо доступны меньшему числу умовъ и предполагаютъ болѣе трудное и рѣдкое приготовленіе, будутъ одни предоставлены произвольному и измѣнчивому рѣшенію наименѣе компетентныхъ умовъ“ (IV, 55—6)? По мнѣнію Конта, „пустое притязаніе каждаго становится постоянно верховнымъ судьей различныхъ общественныхъ теорій“ можетъ вести лишь къ разложенію общества. „Какое бы умственное развитіе мы ни предполагали въ массѣ, очевидно, общественный порядокъ всегда будетъ несомѣстенъ съ постоянною свободою каждаго, безъ предварительнаго исполненія раціональныхъ условій, — ежедневно подвергать обсужденію самыя основы общества“ (IV, 58). Вслѣдствіе такихъ соображеній, Контъ считалъ свободу совѣсти, съ вытекающею изъ нея свободою слова, печати и проч. чисто анархическимъ началомъ, болѣзненною принадлежностью переходнаго состоянія (IV, 49, 54), изъ котораго единственный исходъ заключается въ добровольномъ отказѣ большей части людей отъ абсолютнаго права личнаго изслѣдованія въ вопросахъ, совершенно превышающихъ настоящую ихъ компетентность (IV, 56, 126).

Такой чисто отрицательный взглядъ на свободу показываетъ полное непониманіе человѣческаго естества и потребностей общежитія. Какъ единичное разумное существо,

человѣкъ, по самой своей природѣ, есть существо свободное. Самоопредѣленіе составляетъ вѣчное и неизмѣнное его требованіе, неуваженіе къ которому является посягательствомъ на достоинство человѣка. Этимъ присущимъ ему началомъ человѣкъ существенно отличается отъ всѣхъ явленій физическаго міра, гдѣ господствуютъ неизмѣнные законы, и о свободѣ нѣтъ рѣчи. Поэтому и прямое перенесеніе законовъ физической природы на человѣческое общезжитіе совершенно неумѣстно. Мы здѣсь встрѣчаемся съ новымъ явленіемъ, котораго нѣтъ въ физическомъ мірѣ, и которое требуетъ изслѣдованія своего рода. Даже тотъ, кто совершенно отрицаетъ свободу, не можетъ обойти этого явленія, считая его какъ бы несуществующимъ; онъ обязанъ его изучить. Но именно этого мы у Конта нигдѣ не находимъ. Ограничивъ познаніе человѣческой души френологическими фантазіями Галля и безусловно отвергая внутренній опытъ, онъ природу и потребности субъекта оставилъ безъ вниманія. Фактически онъ не могъ не признавать человѣка свободнымъ существомъ; явленіе слишкомъ громко говоритъ за себя, и самыя нравственныя требованія въ этомъ отношеніи слишкомъ очевидны. Поэтому онъ мимоходомъ признаетъ „основное право, необходимо принадлежащее всѣмъ,—свободнаго и нормальнаго развитія личной дѣятельности, разъ дано приличное направленіе“ (IV, 63). Но эта уступка остается случайно замѣткой. Стараясь установить въ общезжитіи такіе же неизмѣнные и непреложные законы, какіе существуютъ въ физической природѣ, Контъ не могъ не видѣть въ личной свободѣ начало, возмущающее порядокъ. Ниже мы увидимъ, что онъ доходитъ даже до чудовишнаго положенія, что индивидуумъ въ обществѣ не болѣе, какъ отвлеченіе, а что реально только цѣлое человѣчество,—положеніе, котораго всего менѣе можно было бы ожидать отъ философа-реалиста.

Напрасно въ своемъ осужденіи свободы преній Контъ ссылается на то, что происходитъ въ положительныхъ наукахъ. Здѣсь, напротивъ, свобода мнѣній совершенно

безгранична. Никому не воспрещается доказывать, что человекъ произошелъ отъ обезьяны, и опровергать это мнѣніе. Отъ спорящихъ не требуется никакихъ предварительныхъ доказательствъ способности. Но именно вслѣдствіе этой безграничной свободы здѣсь само собою устанавливается согласіе на счетъ вопросовъ, достовѣрно рѣшенныхъ. Никто не спорить о математическихъ истинахъ, потому что онѣ не подлежатъ сомнѣнію. Не спорятъ и о всемірномъ тяготѣніи; но о дарвинизмѣ спорятъ, потому что это не прочно установленная научная истина. Если въ общественныхъ наукахъ когда-нибудь установятся совершенно достовѣрныя истины, то и о нихъ перестанутъ спорить. Пока этого нѣтъ, нельзя требовать прекращенія преній; это ведетъ не къ выясненію истины, а къ торжеству невѣжества и мрака. Во всякомъ случаѣ, ученіе Конта всего менѣе можетъ имѣть притязаніе на такой неоспоримый авторитетъ.

Но въ общественныхъ вопросахъ свобода имѣетъ еще совершенно иное значеніе, нежели въ обсужденіи научныхъ истинъ. Человекъ можетъ спокойно положиться на специалистовъ въ рѣшеніи вопросовъ о всемірномъ тяготѣніи или о свойствахъ электричества; но, какъ свободное существо, онъ въ правѣ совершенно рационально желать, чтобъ его судьба не рѣшалась безъ его вѣдома. Участіе свободнаго лица въ касающихся его общественныхъ дѣлахъ составляетъ неизмѣнное требованіе, которое осуществляется вездѣ, гдѣ начало человѣческой свободы находитъ подобающее ему признаніе. Никто, конечно, не можетъ имѣть притязанія на то, чтобы его голосъ имѣлъ рѣшающее значеніе въ вопросахъ, касающихся не его одного; но право голоса и право обсужденія общественныхъ дѣлъ неразрывно связаны съ свободой. Добровольно отречься отъ этихъ правъ значитъ отречься отъ своего положенія, какъ свободнаго члена общества, а вмѣстѣ и отъ своего человѣческаго достоинства. Непризнаніе Контомъ этихъ правъ показываетъ грубое непониманіе самыхъ основныхъ элементовъ человѣческаго общежитія. Какая же изъ этого можетъ выйти социологія?

Вмѣстѣ съ свободою Контъ осуждаетъ и начало равенства, тѣсно связанное съ первою. Онъ видитъ въ немъ революціонное орудіе, призванное разрушить старую іерархію, но неспособное основать новый порядокъ вещей. „Очевидно, говоритъ Контъ, люди не равны между собою и даже не равноцѣнны (*équivalens*), а потому не должны имѣть въ обществѣ одинакія права, исключая, конечно, основного права, необходимо общаго всѣмъ, — права свободнаго нормальнаго развитія своей дѣятельности, разъ она прилично направлена. Для всякаго, кто основательно изучалъ истинную природу человѣка, продолжаетъ онъ, умственные и нравственные неравенства безъ сомнѣнія гораздо рѣзче выступаютъ въ организамахъ, нежели простыя физическія неравенства, на которыхъ сосредоточивается вниманіе пошлыхъ наблюдателей“⁴. Самые успѣхи цивилизаціи не только не уменьшаютъ, а напротивъ, значительно увеличиваютъ эти основныя разности. А потому начало равенства становится анархическимъ, какъ скоро, упуская изъ виду временное его значеніе, хотятъ изъ него сдѣлать зиждительное начало новой системы (IV, 63—64).

Та же точка зрѣнія прилагается, наконецъ, и къ догмату народовластія. „Ни одинъ истинный философъ, говоритъ Контъ, не можетъ не признать рокового анархическаго направленія этого метафизическаго начала, когда оно въ своемъ безусловномъ приложеніи противится всякому правильному порядку, обрекая постоянно высшихъ на произвольное подчиненіе массѣ низшихъ, вслѣдствіе перенесенія на народъ божественнаго права, осуждаемаго въ короляхъ“ (IV, 65).

Когда Контъ возстаетъ противъ абсолютнаго значенія, которое придавала этимъ началамъ метафизика XVIII-го вѣка, онъ безъ сомнѣнія правъ. Но онъ ратовалъ противъ понятій, потерявшихъ уже свое господство въ умственномъ мірѣ. Въ XIX-мъ вѣкѣ метафизика стала на иную почву, невѣдомую Конту. Въ самихъ общественныхъ теоріяхъ произошелъ поворотъ. Крайнія ученія XVIII-го вѣка подверглись основательной критикѣ не только со стороны мыслителей реакціонной школы, какъ де-Местръ, но и со стороны пи-

сателей либеральнаго направленія, которые метафизическія начала старались замѣнить практическими. Въ своихъ *Анархическихъ софизмахъ* Бентамъ представилъ гораздо болѣе тонкій и мѣткій разборъ возрѣній XVIII-го вѣка, воплотившихся въ извѣстномъ *Объявленіи правъ челоѣка и гражданина*, нежели все, что писалъ Контъ. Но чтеніе того же Бентама могло бы убѣдить Конта, что съ отрицаніемъ абсолютнаго характера провозглашенныхъ революціею началъ они не теряютъ своего относительнаго значенія въ теоріи и практикѣ. вмѣстѣ съ свободою равенство, провозглашенное Объявленіемъ правъ челоѣка и гражданина, вошло, какъ существенный элементъ, во всѣ западно-европейскія законодательства. Какъ объяснено въ самомъ упомянутомъ актѣ, оно состоитъ въ томъ, что законъ одинъ для всѣхъ, какъ въ защитѣ, такъ и въ наказаніи. Прирожденныя различія отмѣняются, и всякій получаетъ доступъ ко всѣмъ должностямъ, по мѣрѣ способностей и заслугъ. Этимъ не уничтожается общественная іерархія, какъ воображаетъ Контъ, ибо тутъ же сказано, что общественныя различія устанавливаются исключительно во имя общей пользы. Но іерархія водворяется не съ помощью искусственныхъ преградъ, а свободнымъ соревнованіемъ силъ. Каждый получаетъ признаваемое и Контомъ право на одинакое съ другими свободное проявленіе своей дѣятельности. Изъ этого начала никакъ нельзя вывести фактическаго равенства, которое поверхностные мыслители считаютъ естественнымъ послѣдствіемъ равенства юридическаго. Напротивъ, юридическое равенство, которое есть выраженіе одинакой для всѣхъ свободы, само собою ведетъ къ фактическому неравенству, ибо силы, средства и способности у людей не равны. Фактическое уравненіе можно произвести только насильственнымъ путемъ, т.-е. подавленіемъ свободы, составляющей единственное основаніе юридическаго равенства. Критика Конта въ этомъ отношеніи крайне поверхностна и не достаточна.

Что касается до начала народовластія, то оно имѣетъ различное значеніе въ политической наукѣ. Оно можетъ быть

понято или какъ участіе всѣхъ общественныхъ элементовъ въ установленіи верховной власти, или какъ чисто поголовное право всѣхъ взрослыхъ гражданъ. Въ первомъ смыслѣ оно принадлежитъ всѣмъ либеральнымъ ученіямъ, во второмъ оно составляетъ характеристическую черту демократіи. Въ послѣднемъ смыслѣ оно несомнѣнно ведетъ къ подчиненію образованнаго меньшинства необразованному большинству. Вслѣдствіе этого демократія не можетъ быть признана идеаломъ человѣческаго общежитія. Но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что начала, на которыхъ она зиждется, чисто анархическія. Утверждать это можно только наперекоръ очевиднымъ фактамъ. Соединенные Штаты и Швейцарія представляютъ намъ наглядные примѣры весьма прочныхъ демократическихъ учрежденій, при которыхъ люди живутъ весьма благополучно, и народы дѣлаютъ громадныя успѣхи по крайней мѣрѣ въ матеріальномъ благосостояніи. Демократія имѣетъ свои неизбѣжно принадлежащія ей недостатки, но на практикѣ, при свободѣ отношеній, юридическій перевѣсъ большинства въ значительной степени смягчается естественнымъ вліяніемъ образованія и богатства. Можно думать, что она всегда останется далеко не высшею, но одною изъ разнообразныхъ формъ, въ которыя слагаются человѣческія общества.

Подвергнувъ такой односторонней и поверхностной критикѣ ученія легитимистовъ и либераловъ, которыя онъ называетъ первое попятнымъ, второе анархическимъ, Контъ съ еще большею легкостью относится къ занимающей середину между ними конституціонной теоріи, которая старается сочетать противоположныя начала въ общей организаціи. Онъ называетъ это ученіе *стоячимъ* (*stationnaire*). По его мнѣнію, оно представляетъ только чудовищное совмѣщеніе несовмѣстимыхъ принциповъ, лишенное всякихъ самостоятельныхъ началъ, а потому не способное произвести ничего положительнаго (IV, 17). Въ немъ непоследовательность возводится въ принципъ, и вся задача заключается въ томъ, чтобы, сохранивъ основанія противоположныхъ ученій, по-

мѣшать имъ развиваться во всей полнотѣ. Поэтому все вниманіе устремлено на установленіе преградъ дѣйствию власти, что ведетъ лишь къ безконечнымъ колебаніямъ и мѣшаетъ всякому движенію. Идеаломъ этой школы представляется парламентское устройство Англій, которое въ дѣйствительности имѣетъ чисто мѣстное историческое значеніе, а между тѣмъ переносится безъ разбора на другіе народы, лишаясь при этомъ необходимыхъ условій своего существованія. Контъ обѣщаетъ исторически доказать глубокую пустоту этой конституціонной метафизики, стремящейся установить взаимное равновѣсіе властей (IV, 106 и слѣд.).

Этого историческаго доказательства Контъ, конечно, не представилъ, а показалъ только, какъ замѣчаетъ Милль, весьма малое знакомство съ устройствомъ и общественными отношеніями Англій. Въ сущности, онъ въ менѣе талантливой формѣ повторялъ несостоятельные доводы де-Местра, который въ англійской конституціи видѣлъ произведеніе чисто мѣстныхъ условій и не замѣчалъ того, что въ ней заключается общаго для всѣхъ народовъ, достигшихъ извѣстной степени зрѣлости. На нашихъ глазахъ конституціонное устройство, съ тѣми или другими видоизмѣненіями, водворилось у всѣхъ западно-европейскихъ народовъ. Вездѣ, гдѣ начало свободы получило подобающее ему признаніе, оно становится существеннымъ элементомъ политической жизни. Въ древнихъ республикахъ, имѣвшихъ центромъ одинъ городъ, участіе гражданъ въ политическихъ дѣлахъ выражалось въ формѣ народныхъ собраній; въ новое время, при болѣе обширныхъ государствахъ, единственная возможная форма этого участія есть собраніе выборныхъ, т.е. парламентъ. Если это собраніе имѣетъ дѣйствительное политическое значеніе, то оно должно быть облечено правами; а если есть и другія власти, то само собою возникаетъ раздѣленіе и взаимное ограниченіе властей. Это ученіе возникло не въ Англій. Мы находимъ его въ древности у Полибія и Цицерона. На началѣ раздѣленія властей основано было все государственное устройство величайшаго въ

мірѣ политическаго народа, римской республики. Въ новое время эту теорію съ новымъ блескомъ возобновили Монтескье, замѣтивъ, что только при взаимномъ воздержаніи властей возможно господство закона. Самъ Контъ вводитъ это начало въ свое идеальное устройство, настаивая на необходимости отдѣленія духовной власти отъ свѣтской на подобіе среднихъ вѣковъ. Отличительная черта теоріи Конта состоитъ единственно въ томъ, что лишенный всякаго политическаго смысла, онъ ставилъ фантазію на мѣсто дѣйствительности.

Всего менѣе понятно, почему противоположныя начала порядка и прогресса признаются несомѣстимыми и исключаютими другъ друга, между тѣмъ какъ Контъ именно эти начала хочетъ совмѣстить въ своемъ собственномъ ученіи, которое должно быть разомъ болѣе органическимъ, нежели богословское, и болѣе прогрессивнымъ, нежели метафизическое (IV, 91). Если они у него совмѣщаются, то они совмѣстимы, и нѣтъ причины, почему бы они не могли совмѣститься въ конституціонной теоріи. Не только противъ этого нѣтъ никакихъ серьезныхъ возраженій, но такое сочетаніе составляетъ безспорно высшій идеаль политическаго устройства. Великое значеніе конституціонной школы состоитъ именно въ томъ, что она выработала этотъ идеаль для всѣхъ народовъ, у которыхъ начало свободы получило право гражданства, т.-е. для всѣхъ народовъ, способныхъ къ развитію и образованію. Она приняла во вниманіе и существенное различіе общественныхъ элементовъ, давши каждому подобающее мѣсто въ общемъ устройствѣ: демократическому собранію противопоставляется аристократическое, и надъ ними, какъ высшій умѣритель, возвышается монархъ, который держитъ вѣсы между противоборствующими интересами и является представителемъ государственнаго единства. Конечно, этотъ идеаль не есть готовая схема, одинаково приложимая всегда и вездѣ; государственное устройство должно видоизмѣняться, смотря по условіямъ среды. Несомнѣнно также, что установленіемъ

извѣстной политической формы не ограничиваются задачи общества; форма служить лишь средствомъ для достиженія иныхъ цѣлей, и какъ всякое орудіе, зависитъ отъ достоинства направляющей его мысли и воли. Никакія свободныя учрежденія не въ состояніи дать больше того, что заключается въ самомъ обществѣ; они являются только живымъ выраженіемъ общественныхъ силъ, призванныхъ къ совокупному дѣйствию на общую пользу. Но какъ таковое, они составляютъ необходимое условіе для свободного развитія этихъ силъ. Въ своихъ взглядахъ на политическое устройство, Контъ обнаруживаетъ удивительное непониманіе самыхъ коренныхъ требованій и задачъ политической жизни. Въ этомъ отношеніи его социологія составляетъ въ наукѣ не шагъ впередъ, а значительный шагъ назадъ.

Устранивъ такимъ образомъ всѣ современныя ученія, упомянувъ затѣмъ вкратцѣ о нѣкоторыхъ своихъ предшественникахъ: объ Аристотелѣ, котораго политика, говоритъ Контъ, составляетъ одно изъ замѣчательнѣйшихъ произведеній древности и „менѣе отделяется отъ истинной положительности, нежели какое-либо другое сочиненіе этого безсмертнаго отца философіи“ (IV, 241); о Монтеスキѣ, который вѣрно поставилъ себѣ цѣлью подведеніе всѣхъ явленій подъ неизмѣнныя законы, но не умѣлъ исполнить этой задачи и окончательно пришелъ лишь къ восхваленію несостоятельной англійской конституціи; о Кондорсе, который первый начерталъ общую теорію прогресса, хотя тоже неудачно,—Контъ приступаетъ наконецъ къ построенію положительной социологіи.

Первый вопросъ заключается въ методѣ. Характеристическими чертами богословско-метафизической методы Контъ считаетъ то, что она руководствуется воображеніемъ, а не опытомъ, ищетъ абсолютныхъ понятій, вмѣсто относительныхъ, а потому признаетъ общественныя явленія подчиненными не постояннымъ естественнымъ законамъ, а произвольнымъ дѣйствіямъ челоуѣка; однимъ словомъ, она идеальна въ своемъ ходѣ, абсолютна въ понятіяхъ и произвольна въ

приложеніи (IV, 293). Положительная же метода отличается свойствами совершенно противоположными. Основное ея требованіе состоитъ въ томъ, чтобы воображеніе всегда подчинялось опыту и понятія фактамъ, такъ чтобы первыя выясняли только связь послѣднихъ. Въ этомъ состоитъ истинно научный духъ, который долженъ быть введенъ въ соціологію (IV, 294).

Это, конечно, безусловно вѣрно, и никто въ этомъ не сомнѣвается. Даже мыслители, которые держатся метафизическихъ началъ, не могутъ не согласиться, что въ изученіи явленій факты должны преобладать надъ воображеніемъ. Всякій серьезный историкъ старается слѣдовать этому правилу. Но тутъ же съ перваго шага встрѣчается затрудненіе, на которое Контъ не обратилъ ни малѣйшаго вниманія, и которое однако полагаетъ глубокое различіе между физическими фактами и умственными. Въ физическомъ мірѣ фактъ есть безспорная истина, которая прямо признается таковою изслѣдователемъ. Когда, напримѣръ, химикъ точнымъ образомъ убѣдился, что въ водѣ кислородъ соединенъ съ водородомъ въ вѣсовомъ отношеніи 8 : 1, онъ знаетъ, что это неизмѣнный законъ природы, который повторяется всегда и вездѣ. Точно такъ же, когда зоологъ изслѣдуетъ какой-либо животный организмъ, онъ опредѣляетъ его строеніе и выводитъ управляющіе имъ законы, не задавая себѣ вопроса: хороша эта организація, или дурна? основана она на истинныхъ началахъ, или на ложныхъ? Для него всякое явленіе само собою оправдывается, какъ выраженіе естественнаго закона. Въ фактахъ умственнаго міра, напротивъ, первый вопросъ, который представляется при ихъ изученіи, заключается въ ихъ оцѣнкѣ. Когда изслѣдователь встрѣчается съ какимъ-нибудь мнѣніемъ, имѣющимъ историческое или практическое значеніе, онъ спрашиваетъ себя: истинно оно, или ложно? Когда онъ встрѣчается съ поступкомъ, онъ спрашиваетъ: основанъ ли онъ на вѣрномъ, или невѣрномъ пониманіи дѣла? ведетъ ли онъ къ добру, или къ злу? Стараясь ввести положительныя начала въ соціологію, Контъ не толь-

ко не избѣгаетъ подобной постановки вопросовъ, но напротивъ, рѣшаетъ ихъ самымъ категорическимъ образомъ. Онъ прямо объявляетъ, что богословскія и метафизическія начала, которыми человѣчество доселѣ руководствовалось въ своемъ развитіи, не что иное, какъ фантазмагоріи. Очевидно, что, если мы въ своемъ изслѣдованіи будемъ подчинять свои понятія фактамъ, стараясь только уловить связь послѣднихъ, мы не имѣемъ ни малѣйшаго права объявлять эти факты фантазмагоріями. Это опѣнка, совершенно выходящая изъ предѣловъ опытнаго изслѣдованія общественныхъ явленій. Спрашивается: откуда же она берется? Для Конта основаніемъ опѣнки служитъ найденный имъ законъ развитія человѣческой мысли. Но въ такомъ случаѣ не факты служатъ мѣриломъ закона, а законъ является мѣриломъ фактовъ. Откуда же выводится самый законъ?

Подчиненіе всѣхъ явленій общественной жизни неизмѣннымъ естественнымъ законамъ составляетъ въ глазахъ Конта краеугольный камень всей положительной социологіи. Безъ этого она не можетъ имѣть притязанія на научное значеніе. Не трудно однако замѣтить, что это положеніе отнюдь не опытное, а чисто умозрительное. Изъ того, что въ физической природѣ наблюдаются постоянные законы, вовсе не слѣдуетъ, что то же самое должно имѣть мѣсто и въ духовномъ мірѣ, гдѣ дѣйствуетъ свобода человѣка. Фактически мы знаемъ, что разъ точно изслѣдованное соединеніе кислорода съ водородомъ всегда будетъ повторяться совершенно въ одинакихъ пропорціяхъ, сколько бы мы ни дѣлали опытовъ; но мы знаемъ также, что въ мірѣ нѣтъ двухъ людей совершенно похожихъ другъ на друга, и изъ того, что дѣлаетъ одинъ, мы никакъ не можемъ вывести заключенія, что такъ непремѣнно должны поступать всѣ. Даже объ одномъ и томъ же человѣкѣ мы не можемъ сказать, что, если онъ поступилъ сегодня такъ, то онъ точно такъ же поступитъ и завтра. Это говоритъ намъ опытъ. Можетъ быть, за этимъ видимымъ разнообразіемъ явленій скрываются какіе-либо общіе законы; но прежде изслѣдованія мы ихъ пред-

полагать не въ правѣ. Съ положительной точки зрѣнія надобно предварительно изучить факты. Одна метафизика можетъ поступать обратно. И точно, мы видимъ, что Контъ въ этомъ отношеніи совершенно сходится съ новѣйшею нѣмецкою философіей. Уже Кантъ, въ небольшой статьѣ, которая была переведена для Конта однимъ изъ его пріятелей, указывалъ на то, что въ общественныхъ явленіяхъ, несмотря на видимую произвольность человѣческихъ дѣйствій, существуютъ постоянные законы, какъ доказываетъ, на примѣръ, статистика браковъ и преступленій. Онъ пытался обозначить и главные черты законѣрнаго историческаго развитія. Эта мысль, съ гораздо большею полнотою и блескомъ, была разработана Гегелемъ, который въ исторіи видѣлъ развитіе духа по необходимымъ, присущимъ ему законамъ. Ратуя противъ метафизики XVIII-го вѣка, признававшей безграничную способность человѣка измѣнять по своему произволу общественныя явленія, Контъ не подозрѣвалъ, что существуетъ другая метафизика, которая развивала тѣ же понятія, какъ и онъ, только съ гораздо большею основательностью и глубиною. Контъ исходилъ отъ поверхностной аналогіи съ физическимъ міромъ, нѣмецкая метафизика отъ понятія одухъ, вытекающаго изъ всесторонняго и глубокаго пониманія человѣческаго естества.

Весьма сходно и опредѣленіе отношенія закона къ свободѣ. По ученію Гегеля, лицо въ историческомъ процессѣ преслѣдуетъ частныя свои цѣли и, какъ субъектъ, имѣетъ право на личное удовлетвореніе; но оно невольно становится орудіемъ высшихъ силъ, ибо только тотъ имѣетъ успѣхъ и получаетъ историческое значеніе, кто отгадываетъ современныя потребности и исполняетъ то, что указано общимъ ходомъ вещей. Для Конта, такъ же какъ и для Гегеля, лицо есть органъ, или орудіе высшаго закона (IV, 373). Онъ допускалъ и возможность видоизмѣненія закона свободною дѣятельностью человѣка, но лишь относительно быстроты движенія и второстепенныхъ способовъ исполненія задачи, а никакъ не относительно самаго хода, который опредѣляется

необходимымъ естественнымъ закономъ, такъ что ни одного звена нельзя въ немъ обойти (IV, 395—6). Эту возможность видоизмѣненій Контъ выводилъ изъ общаго закона, въ силу котораго чѣмъ сложнѣе явленія, тѣмъ болѣе они могутъ видоизмѣняться человѣческимъ произволомъ. Соціологическія явленія, будучи самыми сложными изъ всѣхъ, всего болѣе этому полвержены (IV, 345).

Послѣдній выводъ опять не основанъ на фактахъ. Органическія явленія сложнѣе химическихъ, но никакъ нельзя утверждать, что въ первой области человѣкъ имѣетъ болѣе простора, нежели во второй. Путемъ соединеній онъ можетъ произвести множество новыхъ веществъ, даже не существующихъ въ природѣ, но видоизмѣненіе организмовъ посредствомъ перекрещиванія и подбора заключено въ весьма тѣсныхъ предѣлахъ, и чѣмъ выше организмъ, тѣмъ менѣе можетъ человѣкъ распоряжаться имъ по произволу. Въ общественныхъ явленіяхъ, напротивъ, человѣкъ потому имѣетъ несравненно болѣе простора, что онъ самъ создаетъ эти явленія. Конечно, и тутъ полнаго произвола быть не можетъ, ибо только то созданіе прочно, которое согласно съ общими законами природы и духа. Но, будучи дѣятелемъ въ этомъ процессѣ, лицо налагаетъ на него свою печать, не только ускоряя или замедляя движеніе, но и выбирая пути для достиженія цѣли, а эти пути имѣютъ существенное значеніе для всего движенія.

И въ этомъ вопросѣ мы должны сказать, что метафизика въ научномъ отношеніи стоитъ на гораздо болѣе твердомъ основаніи, нежели положительная философія. Для нея свобода составляетъ необходимую принадлежность разумнаго существа, и, какъ таковую, она признаетъ ее дѣятелемъ въ историческомъ процессѣ, между тѣмъ какъ для положительной философіи свобода есть чисто внѣшнее процессу начало, съ которымъ она должна считаться, какъ съ неотразимымъ фактомъ, но которое не находитъ мѣста въ ея системѣ. Вслѣдствіе этого, все вниманіе Конта устремлено исключительно на законы.

По общему методическому приему, онъ раздѣляетъ ихъ на два разряда: на статическіе и динамическіе. Первые опредѣляютъ взаимодѣйствіе различныхъ общественныхъ элементовъ на каждой ступени, вторые послѣдовательность этихъ ступеней въ общемъ движеніи. Первые онъ подводитъ подъ общее понятіе согласія (*consensus*), вторые подъ понятіе развитія. Первые соотвѣтствуютъ порядку, вторые прогрессу (IV, 318—324).

Научное основаніе статическаго закона состоитъ, по мнѣнію Конта, въ „очевидной самопроизвольной гармоніи, которая должна всегда стремиться господствовать (*qui doit toujours tendre à régner*) между цѣлымъ и частями общественной системы, элементы которой не могутъ не сочетаться окончательно способомъ, совершенно соотвѣтствующимъ ихъ собственной природѣ“ (IV, 335). Нельзя не отмѣтить всей странности этого опредѣленія. Ни о какомъ законѣ природы нельзя сказать, что онъ долженъ стремиться господствовать; онъ просто господствуетъ. Это коренное статическое понятіе о „всеобщей солидарности“ Контъ признаетъ присущимъ всѣмъ явленіямъ, даже астрономическимъ; но чѣмъ сложнѣе явленія, тѣмъ, по его мнѣнію, эта взаимная зависимость становится тѣснѣе, такъ что въ общественномъ организмѣ это начало дѣлается еще болѣе преобладающимъ, нежели въ біологіи (IV, 349—351).

Это положеніе опять не основано ни на какихъ научныхъ данныхъ. Даже въ явленіяхъ неорганической природы никакъ нельзя сказать, что взаимная зависимость небесныхъ свѣтилъ, обращающихся въ неизмѣнномъ порядкѣ по закону тяготѣнія, менѣе тѣсна, нежели взаимная зависимость случайно соединяющихся и раздѣляющихся химическихъ элементовъ. Относительно же человѣческихъ обществъ еще Аристотель, возставая противъ утопіи Платона, замѣтилъ, что общество менѣе едино, нежели отдѣльное лицо, а потому отнюдь не можетъ строиться на подобіе послѣдняго. Это—истина совершенно очевидная. Общество состоитъ изъ отдѣльныхъ свободныхъ единицъ, имѣющихъ каждая свои

личные цѣли и стремленія и вступающихъ въ борьбу другъ съ другомъ, чего въ организмѣ нѣтъ. Надобно совершенно закрыть глаза на явленія и унести въ Богъ знаетъ въ какія утопическія области, чтобы утверждать противное. Отсюда у Конта странное опредѣленіе закона. Не видя господства его въ дѣйствительности, мечтатель утверждаетъ, что онъ „долженъ стремиться господствовать“. Замѣтимъ, до какой степени выше и глубже пониманіе нѣмецкихъ метафизиковъ, которые, различая несходныя явленія, видѣли въ человѣческомъ обществѣ не естественный организмъ, а явленіе духа, раскрывающагося во взаимодѣйствіи свободныхъ существъ.

Контъ выводитъ изъ своего начала и другое совершенно ложное послѣдствіе. Онъ утверждаетъ, что, вслѣдствіе тѣсной связи различныхъ общественныхъ явленій, ихъ нельзя изучать отдѣльно одно отъ другого, а непременно всѣ вмѣстѣ. Отсюда онъ выводитъ, что социологія, въ противоположность всѣмъ другимъ наукамъ, должна идти не отъ частнаго къ общему, а отъ общаго къ частному (IV, 352—360). Такой выводъ идетъ въ разрѣзъ съ самыми положительными научными требованіями. Доселѣ науки, касающіяся человѣка, разрабатывались отдѣльно и съ немалымъ успѣхомъ. Достаточно указать на филологію, на исторію философіи, на исторію права. Только не вѣдая всего, что сдѣлано, можно утверждать, что этимъ путемъ ничего нельзя достигнуть. Умозрѣніе идетъ отъ общаго къ частному, но опытъ всегда отъ частнаго къ общему. И чѣмъ сложнее явленіе, тѣмъ болѣе необходимо разложить его на части и изучать каждую въ отдѣльности. Только этимъ путемъ можно получить вѣрное понятіе объ общемъ составѣ. Синтезъ, слѣдующій за анализомъ, имѣетъ прочное научное основаніе; синтезъ, предшествующій анализу, можетъ вести къ самымъ поверхностнымъ и ложнымъ воззрѣніямъ. Это мы и находимъ у Конта.

Столь же существенными недостатками страдаетъ и установленное Контомъ понятіе о развитіи. Метафизика выво-

дить это начало изъ понятія о духѣ, излагающемъ въ исторіи свои опредѣленія. Контъ, конечно, совершенно чуждъ такого взгляда. Но онъ усвоиваетъ себѣ, „въ силу неизбежнаго научнаго отвлеченія, слѣдуя счастливому ухищренію (artifice), придуманному Кондорсе, необходимую гипотезу единого народа, къ которому идеально относятся всѣ послѣдовательныя измѣненія, наблюдаемыя въ дѣйствительности у разныхъ населеній“ (IV, 364—5). Эта „раціональная фикція“, по увѣренію Конта, не слишкомъ отдалается отъ дѣйствительности; во всякомъ случаѣ, ее можно употреблять просто какъ научное ухищреніе, котораго польза несомнѣнна. Итакъ, положительная наука начинается свое изслѣдованіе историческихъ явленій съ установленія фикціи! Въ математическихъ и физическихъ наукахъ изслѣдованіе начинается иногда съ такихъ гипотетическихъ представленій, но это дѣлается тогда, когда общіе законы достовѣрно извѣстны, и нужно только приложить ихъ къ тѣмъ или другимъ условіямъ, которыя и представляются въ гипотетической формѣ. Но начинать съ фикціи, когда законы вовсе еще не открыты, а требуется вывести ихъ изъ явленій, это такой приѣмъ, который нельзя встрѣтить ни въ одной положительной наукѣ.

Исходя отъ этого вымысла, динамическая соціологія должна понимать каждое изъ послѣдовательныхъ состояній этого единого народа, какъ необходимый результатъ предыдущаго и какъ столь же необходимый двигатель послѣдующаго. Отсюда вытекаютъ непреложные естественные законы этой послѣдовательности, законы, которые обыкновенно подводятся подъ понятіе *совершенствованія*, но которые лучше подвести подъ понятіе *развитія*, ибо послѣднее выражаетъ собою безспорный фактъ (IV, 365—7). Оно означаетъ самопроизвольное движеніе основныхъ способностей, составляющихъ человѣческую природу, безъ введенія какихъ-либо новыхъ силъ. Будучи сначала въ состояніи относительнаго оцѣпенѣнія, эти способности мало-по-малу, вслѣдствіе упражненія, приобрѣтаютъ все большую и большую дѣятельность,

въ общихъ границахъ, полагаемыхъ человѣческимъ организмомъ. Такое развитіе, очевидно, влечетъ за собою и совершенствованіе; но тутъ нѣтъ рѣчи о какихъ-либо конечныхъ цѣляхъ или о руководствѣ Провидѣніемъ; все ограничивается самопроизвольнымъ порядкомъ (*un ordre spontané*), вытекающимъ изъ естественныхъ законовъ. Отсюда относительность каждаго состоянія, которое должно быть понимаемо въ связи съ данною ступенью развитія, и которое всегда на столько совершенно, на сколько это совмѣстно съ даннымъ возрастомъ человѣчества. Этимъ не исключается и дѣятельное участіе человѣческой воли, какъ уже замѣчено выше, но это участіе всегда заключено въ весьма тѣсныхъ предѣлахъ и не въ состояніи измѣнить основного закона (IV, 380—391).

Коренной недостатокъ этого опредѣленія состоитъ въ томъ, что оно не объясняетъ именно того факта, который требуется объяснить. Въ немъ обнаруживается то самое внутреннее противорѣчіе, которое мы замѣтили выше въ понятіи о біологическомъ развитіи. Если мы ограничиваемся однѣми причинами производящими, то преобладающія вначалѣ силы должны оставаться таковыми всегда, и это Контъ во многихъ мѣстахъ признаетъ буквально (IV, 480). Но тогда никакого совершенствованія не оказывается. Наоборотъ, понятіе о совершенствованіи, нераздѣльное съ понятіемъ о причинѣ конечной, ведетъ къ тому, что первоначально слабѣйшія способности подъ конецъ получаютъ перевѣсъ, и это опять Контъ признаетъ буквально (IV, 631). Изъ этого противорѣчія онъ никогда не могъ выдти. Мы увидимъ, что оно проходитъ черезъ все его изложеніе, тѣмъ самымъ обличая внутреннюю несостоятельность всей теоріи.

Совершенно не достаточно также пониманіе историческаго процесса только съ чисто формальной стороны, какъ развитія способностей. При такой точкѣ зрѣнія, многія явленія остаются необъясненными. Мы видѣли уже въ органическомъ мірѣ несовмѣстныя съ этимъ взглядомъ явленія регрессивнаго развитія, которыя объясняются односторон-

ностью процесса. То же самое повторяется и въ человѣчествѣ. Съ другой стороны, замѣчается выдающееся развитіе тѣхъ или другихъ способностей при извѣстныхъ условіяхъ. Такъ, напримѣръ, эстетическія способности безспорно имѣли высшее развитіе у грековъ, нежели у римлянъ или въ средніе вѣка. Съ произведеніями Рафаэля и Микель-Анджело не можетъ сравниться никакая новая живопись. Поэзія во времена Шиллера и Гёте несомнѣнно стояла выше, нежели въ настоящую пору. Это объясняется тѣмъ, что проявленіе человѣческихъ способностей зависитъ отъ свойства задачъ, которыя ставятся въ теченіе историческаго процесса; а если такъ, то понятіе о развитіи не можетъ ограничиваться дѣятельностью способностей: оно должно обнимать и самое содержаніе.

Наконецъ, не вѣрно пониманіе историческаго развитія, какъ самопроизвольнаго инстинктивнаго процесса, на подобіе развитія органическаго. Въ духовномъ мірѣ развитіе совершается путемъ свободы, слѣдовательно, противоположенія и борьбы. Новое борется съ старымъ; различные общественные интересы и направленія борются между собою. Только упорною внутреннею борьбой духъ восходитъ на высшія ступени развитія. И въ этомъ отношеніи метафизика выработала соотвѣтствующія понятія гораздо глубже и полнѣе, нежели положительная философія.

Все это еще болѣе выяснится въ приложеніи. До сихъ поръ эти основныя методологическія понятія, которыя должны служить руководствомъ при изученіи явленій, остаются въ области чистой теоріи, а на этой почвѣ, какъ можно убѣдиться изъ предыдущаго, метафизика имѣетъ громадное преимущество передъ положительною философіею. Но для того, чтобы эти начала получили истинно научное значеніе, необходимо, чтобы они нашли оправданіе въ фактахъ. И тутъ прежде всего возникаетъ методологическій вопросъ: какіе приемы должна употреблять наука для изслѣдованія соціологическихъ фактовъ? Приемы естественныхъ наукъ извѣстны; какъ прилагаются они къ соціологіи?

Относительно перваго приѣма опытной методы, наблюденія, Контъ настаиваетъ на томъ, что въ социологіи болѣе, нежели въ какой-либо другой наукѣ, „никакое истинное наблюденіе невозможно, если оно не направлено и окончательно не объяснено какою-либо теоріей“. Онъ считаетъ, вообще, предварительное построеніе теорій необходимымъ требованіемъ всякой науки и на этомъ, какъ увидимъ, строить все историческое значеніе богословскихъ и метафизическихъ воззрѣній. Въ социологіи, вслѣдствіе возрастающей сложности и взаимной зависимости явленій, такое подчиненіе наблюденій предварительной теоріи, по мнѣнію Конта, вдвойнѣ необходимо. Въ этомъ выражается и характеризующее эту науку преобладаніе общихъ взглядовъ надъ подробностями. Контъ сознается однако, что, когда приходится разомъ создавать и наблюденія и законы, то выходитъ логическій кругъ, изъ котораго можно выдти, только употребляя плохо разработанные матеріалы и дурно слаженные ученія. Но онъ увѣренъ, что эту трудную задачу онъ исполнилъ вполнѣ удовлетворительно (IV, 418—428).

Очевидно однако, что подобный приѣмъ можетъ вести лишь къ самымъ легкомысленнымъ и лишеннымъ всякаго научнаго значенія построеніямъ. Вся сила опытной методы заключается въ томъ, что въ ней теоріи построены на фактахъ, а не факты на теоріи. Опытная теорія, не основанная на фактахъ, есть чистый вымыселъ. Конечно, когда законъ полученъ, онъ можетъ служить дальнѣйшимъ руководствомъ при изученіи фактовъ; можно даже съ пользою употреблять гипотезы. Но для того чтобы послѣднія имѣли научное значеніе, необходимо, чтобы уже было достаточное количество твердо установленныхъ фактовъ. Для полученія же этихъ фактовъ нѣтъ никакой необходимости въ предварительной теоріи. Можно самымъ точнымъ образомъ наблюдать небесныя свѣтила, время ихъ восхожденія, захожденія и перехода черезъ меридіанъ, углы, которые они образуютъ между собою и съ горизонтомъ, не имѣя никакой предварительной теоріи ихъ движенія. Безъ такихъ наблю-

деній невозможно даже составить никакой теоріи. Контъ нерѣдко ссылается на метеорологію въ доказательство ни къ чему не ведущихъ, чисто эмпирическихъ наблюдений (IV, 665); но именно метеорологія говоритъ противъ него. Только съ помощью постоянныхъ, разнообразныхъ и повсемѣстныхъ эмпирическихъ наблюдений возможно вывести какіе-либо общіе метеорологическіе законы. Обобщенія же, предшествующія наблюдению, служатъ признакомъ легкомыслія, а никакъ не выраженіемъ научныхъ требованій. Метафизика поступаетъ такимъ образомъ; но на это она имѣетъ основаніе, ибо она выводитъ свои теоріи не изъ опыта, а изъ умозрительныхъ началъ. Такъ же дѣйствуетъ и математика. Но философія, которая хочетъ опираться исключительно на опытъ, а между тѣмъ строить теоріи, предшествующія опыту, обнаруживаетъ только глубокое противорѣчіе своихъ собственныхъ началъ.

Второй приѣмъ положительныхъ наукъ, производство опытовъ, по мнѣнію Конта, столь же мало приложимъ къ социологіи, какъ и къ біологіи; но и тутъ онъ замѣняется наблюдениемъ патологическихъ явленій, напримѣръ революцій, съ помощью которыхъ можно вывести законы нормального состоянія, имѣя при томъ всегда въ виду необходимое подчиненіе частныхъ общему взгляду (IV, 428—434).

Нельзя однако не замѣтить, что въ социологіи патологическія явленія имѣютъ совершенно иное значеніе, нежели въ біологіи. Здоровое состояніе физическаго организма намъ извѣстно, и мы можемъ, по сравненію съ нимъ, опредѣлить патологическія явленія. Но въ социологіи мы лишены такой точки сравненія, ибо нѣтъ двухъ общественныхъ организмовъ совершенно схожихъ другъ съ другомъ, такъ что мы явленія одного никакъ не можемъ приравнять къ другому. Затрудненіе увеличивается еще тѣмъ, что всѣ эти явленія находятся въ постоянномъ процессѣ превращенія. Что такое нормальное состояніе организма, измѣнчиваго по самому своему существу? Признаемъ-ли мы нормальнымъ состояніе обществъ, находящихся въ вѣчной неподвижности? Если су-

существуетъ законъ развитія, то, очевидно, нѣтъ. Но въ такомъ случаѣ мы должны борьбу считать нормальнымъ явленіемъ человѣческихъ обществъ, и рѣзкія проявленія этой борьбы мы не въ правѣ причислять къ патологическимъ явленіямъ. Можно желать, чтобы не было ни войнъ, ни революцій, но эти желанія не имѣютъ ничего общаго съ законами развитія.

Что касается до сравнительной методы, употребляемой въ біологіи, то Контъ, не отрицая пользы сравненія человѣческихъ обществъ даже съ обществами животныхъ и еще болѣе признавая полезнымъ сравнительное изученіе различныхъ человѣческихъ обществъ, живущихъ на землѣ, считаетъ однако такой способъ весьма недостаточнымъ и способнымъ вести къ крупнымъ ошибкамъ, ибо здѣсь представляется совмѣстнымъ то, что по существу своему должно пониматься какъ послѣдовательное. Живущія одновременно человѣческія общества находятся въ совершенно разныхъ возрастахъ развитія. Поэтому и сравнивать ихъ можно только имѣя въ виду это различіе возрастовъ. Отсюда, говоритъ Контъ, „невозможность употреблять съ пользою эту методу, если ея первоначальное приложеніе и ея окончательное толкованіе не руководятся постоянно предварительнымъ раціональнымъ понятіемъ, конечно, весьма общимъ, но совершенно положительнымъ, о совокупности основного развитія человечества“ (IV, 448). Для этого надобно прибѣгнуть къ новому способу изслѣдованія, составляющему видоизмѣненную отрасль сравнительной методы, къ способу, принадлежащему специально соціологіи, именно къ *исторической методѣ* въ собственномъ смыслѣ. Она состоитъ въ опредѣленіи послѣдовательнаго вліянія каждаго поколѣнія на другое и накопленія этихъ дѣйствій въ теченіе историческаго процесса. Это воззрѣніе, говоритъ Контъ, имѣетъ опредѣляющее значеніе для всѣхъ отраслей соціологіи. Но изъ него слѣдуетъ, что всякая частная связь имѣетъ значеніе только какъ звено цѣлаго. Поэтому здѣсь болѣе, нежели гдѣ-либо, необходимо идти отъ общаго къ частному. Специальныя изслѣдованія, приличныя неорганической философіи, лишены здѣсь всякаго

смысла. Въ социологіи надобно начать съ совокупной общественной эволюціи (IV, 450—455).

Итакъ, въ результатъ всѣ приемы опытныхъ наукъ оказываются неприложимыми къ социологіи. Въ ней изученіе фактовъ должно подчиняться предварительно понятой общей связи. Откуда же мы возьмемъ самое это понятіе? Оно должно заимствоваться изъ біологіи. По изложенной выше теоріи, общій процессъ состоитъ въ простомъ развитіи первоначальныхъ человѣческихъ способностей, при чемъ не только не можетъ быть создана какая-либо новая способность, но и самое первоначальное ихъ равновѣсіе не можетъ быть измѣнено (IV, 480), такъ что, въ сущности, то, что вначалѣ было придаточнымъ, должно вѣчно остаться такимъ (V, 139). Поэтому окончательно все сводится къ раскрытію „первоначальнаго типа, предварительно созданнаго біологіею для социологіи“. „Такимъ образомъ, заключаетъ Контъ, никакой законъ общественной послѣдовательности, указанный, хотя бы съ величайшимъ авторитетомъ, историческою методою, не можетъ быть окончательно принятъ, иначе какъ если онъ рационально связанъ, непосредственно или посредственно, но всегда безспорнымъ образомъ, съ положительною теоріей человѣческой природы: всѣ наведенія, которыя не могли бы выдержать этой повѣрки, необходимо окажутся мнимыми, при болѣе зрѣломъ социологическомъ изслѣдованіи, либо потому, что наблюденія были слишкомъ частны, либо потому, что они были не довольно продолжительны. Именно въ этомъ точномъ и постоянномъ согласіи между прямыми выводами историческаго анализа и предварительными понятіями біологической теоріи человѣка должна будетъ состоять главная научная сила социологическихъ доказательствъ“ (IV, 466—7). Отсюда Контъ выводитъ „основное подчиненіе социологіи біологіи“ (IV, 477), которое проявится съ особенною силою, когда мозговая физиологія Галля, находящаяся нынѣ еще въ состояніи младенчества, получитъ полное развитіе (IV, 478, 482). Этимъ однако, по его мнѣнію, не уничтожается самостоятельность социологіи, какъ

науки, ибо основное ея явленіе, вліяніе предшествующихъ поколѣній на послѣдующія, біологіею не дается, а потому требуетъ особаго изслѣдованія. Тѣмъ не менѣе, въ самой исходной точкѣ, такъ же какъ и во всемъ своемъ развитіи соціологическая наука должна быть глубоко связана съ общею системою біологіи (IV, 482—489). Контъ въ этомъ направленіи доходитъ до того, что онъ видитъ въ исторіи только „частную и второстепенную эволюцію одной изъ животныхъ породъ“ (IV, 475).

Несмотря на оговорку на счетъ самостоятельнаго изученія историческихъ явленій, нельзя не видѣть, что при такомъ способѣ дѣйствія соціологія легко можетъ превратиться въ чисто фантастическое зданіе. Истинная историческая метода составляетъ одно изъ важнѣйшихъ пріобрѣтеній науки XIX-го вѣка. Она состоитъ въ томъ, что каждое явленіе должно обсуждаться не съ точки зрѣнія отвлеченныхъ началъ, а въ связи съ условіями времени и среды, съ предыдущимъ и послѣдующимъ. Самъ Контъ постоянно на этомъ настаиваетъ, выставляя эту относительную точку зрѣнія существеннымъ преимуществомъ положительной философіи передъ метафизикою. Если бы онъ былъ знакомъ съ современною ему метафизикою, онъ могъ бы убѣдиться, что она стояла на той же точкѣ зрѣнія, которую раздѣляютъ и всѣ основательные историки. Но эта вполне рациональная и признанная всѣми серьезными умами метода получаетъ у Конта совершенно превратное значеніе. Ни одному историку не приходило въ голову, что историческія явленія надобно изучать не только въ связи съ предыдущими и послѣдующими, но и подчиняя ихъ заранѣе опредѣленному общему ходу. Всѣ, напротивъ, совершенно основательно убѣждены, что общій ходъ можетъ выясниться только изъ изученія частныхъ явленій. Конечно, весьма желательно раскрытіе общихъ законовъ историческаго развитія; это, безспорно, составляетъ идеаль науку. Но скороспѣлыя обобщенія всего менѣе могутъ содѣйствовать достиженію этой цѣли; а когда это обобщеніе опирается на вовсе еще не су-

шествующую теорію человѣческой природы, когда пробнымъ камнемъ историческихъ законовъ является фантастическая френологія Галля, въ которой самъ Контъ видѣлъ только зачатки истинной біологіи, то нельзя не удивляться смѣлости, а вмѣстѣ и легкости мысли, которая берется создавать новую науку на подобныхъ основаніяхъ. Что самъ авторъ, воспламеняясь своими мнимыми открытіями, могъ строить воздушные замки, это еще понятно. Но какимъ образомъ ученики его, которые, какъ Литтре, хотѣли оставаться на положительной почвѣ и отказались слѣдовать за учителемъ въ его позднѣйшемъ поворотѣ, какимъ образомъ Милль, для котораго точный опытъ составлялъ единственное основаніе всякой науки, могли увлекаться подобнымъ фантазерствомъ, это по истинѣ непостижимо. Изъ этого можно только еще разъ убѣдиться, что положительная философія имѣетъ весьма мало общаго съ положительною наукою.

Разборъ соціологической теоріи Конта вполнѣ подтверждаетъ этотъ взглядъ. Статикъ посвящается небольшая глава, трактующая объ индивидуумѣ, о семьѣ и объ обществѣ. Но если изслѣдованію историческаго процесса долженъ предшествовать анализъ всѣхъ дѣйствующихъ въ немъ силъ, то статика Конта не исполняетъ этого требованія. Исторія имѣетъ задачу не одно только правильное устройство человѣческаго общежитія, но также и раскрытіе существеннаго содержанія человѣческой дѣятельности, покореніе природы и развитіе идей. Самъ Контъ, какъ увидимъ далѣе, придаетъ главное значеніе въ этомъ процессѣ движенію умственному, религіозному и философскому. Слѣдовательно, мы должны бы имѣть предварительный анализъ религіозныхъ и философскихъ понятій, чего мы въ статикѣ не находимъ. Если эти понятія отвергаются, какъ ложныя, то все же это надобно доказать. Но кромѣ нихъ есть и другія, которыя Контъ не думаетъ отрицать, понятія эстетическія и нравственныя, играющія тоже существенную роль въ историческомъ движеніи человѣчества. А между тѣмъ ни эстетики, ни этики мы у Конта не находимъ. Съ другой стороны,

дѣятельность человѣка въ покореніи природы не исчерпывается формальнымъ устройствомъ промышленнаго общества. Контъ, который, съ точки зрѣнія положительной философіи, всюду искалъ естественныхъ законовъ, скорѣе другихъ могъ бы убѣдиться, что именно въ этой области существуютъ естественные законы, не зависящіе отъ человѣческаго произвола. При ближайшемъ знакомствѣ съ явленіями онъ не впалъ бы въ ту грубую ошибку, въ которой онъ упрекаетъ метафизиковъ, именно, что правительство можетъ въ экономической области все направлять по своему усмотрѣнію. Выше было уже приведено замѣчаніе Милля на счетъ крайне поверхностнаго отношенія Конта къ экономическимъ вопросамъ. Ясно, что при рациональномъ построеніи науки, занимающей всѣ области человѣческой дѣятельности, мы, кромѣ такъ называемой статикѣ, или соціологіи въ тѣсномъ смыслѣ, изслѣдующей устройство человѣческихъ обществъ, должны имѣть еще науки, изслѣдующія двоякую дѣятельность человѣка, въ отношеніи къ физическому міру и въ отношеніи къ развитію идей, экономику и идеологію. Послѣдняя должна заключать въ себѣ изслѣдованіе идей истины, добра и красоты, а также общаго ихъ источника, абсолютнаго бытія. Исторія, какъ совокупный процессъ развитія человечества, должна представить сочетаніе всѣхъ этихъ разнообразныхъ сторонъ человѣческаго духа.

Въ самой статикѣ Конта замѣчаются существенные пробѣлы. Въ ней разсматриваются индивидуумъ и общество. Но лица въ обществѣ связываются не однимъ общественнымъ устройствомъ, а также общимъ происхожденіемъ и языкомъ. Слѣдовательно, кромѣ психологіи, изслѣдующей природу индивидуума, къ элементарнымъ частямъ статикѣ должны принадлежать антропологія и филологія. Послѣдняя въ особенности можетъ дать весьма важныя указанія на счетъ умственной и нравственной природы человѣка. Въ системѣ, имѣющей притязаніе объять всю полноту человѣческаго знанія, нельзя ее обойти. Но у Конта о ней нѣтъ и помину.

Зато психологія, которая отсутствует, какъ самостоятельная наука, въ видѣ придатка является вдвойнѣ, въ біологіи и въ общественной статикѣ. Въ послѣдней Контъ прямо уже ссылается на изслѣдованія Галля, который, по его мнѣнію, неопровержимымъ образомъ доказалъ не только врожденную общительность человѣка, но и энергическое преобладаніе въ немъ аффективныхъ способностей надъ умственными и эгоистическихъ влеченій надъ нравственными (IV, 539 и слѣд.). По природѣ, умственныя способности человѣка наименѣе энергичны, такъ что у большинства людей нѣсколько продолжительная ихъ дѣятельность производитъ невыносимое утомленіе. „А между тѣмъ, говоритъ Контъ, именно отъ достаточно упорнаго употребленія этихъ высокихъ способностей должны, очевидно, зависѣть для рода, такъ же какъ и для особи, постепенныя видоизмѣненія человѣческаго существованія въ естественномъ теченіи нашей соціальной эволюціи, такъ что по достойному жалости совпадению (*une déplorable coïncidence*) человѣкъ наиболѣе нуждается именно въ томъ родѣ дѣятельности, къ которому онъ наименѣе способенъ“ (IV, 544). Точно такъ же, „по здравой біологической теоріи человѣка, наши различныя общественныя привязанности, къ несчастью, гораздо ниже, относительно постоянства и энергіи, нежели чисто личныя влеченія, хотя общее счастье должно въ особенности зависѣть отъ постоянного удовлетворенія первыхъ“ (IV, 551). Впрочемъ, Контъ считаетъ излишнимъ предаваться пустымъ сѣтованіямъ. Эти низшіе инстинкты имѣютъ свое существенное значеніе въ томъ, что полагаютъ человѣческой дѣятельности опредѣленные цѣли; можно разумно сокрушаться лишь о степени, въ которой они являются преобладающими (IV, 552). И хотя въ этомъ отношеніи человѣческая природа радикально порочна, однако обычное преобладаніе системы личныхъ стремленій столь же необходимо, какъ и неизбежно (554). Умственныя и симпатическія стремленія должны играть здѣсь только роль умѣрителей, къ сожалѣнію нерѣдко слишкомъ слабыхъ, но призванныхъ восполнять и под-

держивать другъ друга: большее доброжелательство есть вмѣстѣ большая разумность и обратно (554—5). Такимъ образомъ, заключаетъ Контъ, человѣкъ составленъ изъ двоякаго рода противоборствующихъ стремленій: онъ можетъ быть счастливъ только вслѣдствіе упорнаго труда, направляемаго разумомъ, а между тѣмъ умственная работа по природѣ ему противна; съ другой стороны, личное счастье существенно зависитъ отъ развитія общественныхъ наклонностей, а между тѣмъ въ человѣкѣ владычествуютъ и должны владычествовать личныя стремленія, которыя одни способны придать общественной жизни правильный ходъ (557—8).

Контъ не задаетъ себѣ вопроса: существуетъ-ли на свѣтѣ другое существо, составленное изъ такихъ противорѣчащихъ началъ, въ которомъ природа и потребности находятся въ такомъ коренномъ разладѣ? Присущее всякой системѣ и проявляющееся особенно въ организмахъ основное согласіе (*consensus*) цѣлаго и частей здѣсь, очевидно, отсутствовать. Повидимому, авторъ не замѣчаетъ, что при такихъ данныхъ развитіе совершенно невозможно. Чтобы возвести человѣка на высшую ступень, надобно, какъ признаетъ и Контъ (IV, 625), *извратить* его природу, дать преобладаніе тому, что по природѣ наиболѣе слабо. Кто же это сдѣлаетъ, если въ самомъ человѣкѣ нѣтъ иного, высшаго начала, побуждающаго его къ движенію? Тутъ нельзя сослаться на необходимый естественный законъ, ибо законъ развитія, по теоріи, состоитъ лишь въ раскрытіи первоначальной природы, или въ изощреніи прирожденныхъ способностей, которыхъ начальное взаимное равновѣсіе не можетъ быть измѣнено (IV, 480). Во всякомъ случаѣ, законъ предполагаетъ дѣйствующую силу, а тутъ ея нѣтъ. О научномъ значеніи этого воззрѣнія, конечно, не можетъ быть рѣчи. Первое научное требованіе отъ всякой теоріи состоитъ въ предъявленіи доказательствъ, а здѣсь не оказывается ни малѣйшаго. Но отъ мечтателя, строящаго воздушные замки, можно по крайней мѣрѣ ожидать послѣдовательности и связи понятій, а тутъ мы и этого не находимъ.

Впрочемъ, эта характеристика личныхъ свойствъ человѣка не имѣетъ дальнѣйшаго значенія въ развитіи теоріи Конта. Хотя онъ первымъ и кореннымъ требованіемъ выставляетъ построеніе социологіи на выработанныхъ біологіею началахъ человѣческой природы, однако начала личной жизни вовсе не принимаются во вниманіе при построеніи общества; индивидуумъ какъ будто не существуетъ. „Всякая система необходимо составлена изъ элементовъ существенно съ нею однородныхъ, говоритъ Контъ, такъ что духъ науки не позволяетъ разсматривать человѣческое общество, какъ дѣйствительно составленное изъ индивидуумовъ. Истинная общественная единица несомнѣнно заключается въ семьѣ, по крайней мѣрѣ, ограниченной элементарною четкою, образующею главное ея основаніе“ (IV, 559).

Трудно встрѣтить положеніе, болѣе рѣзко противорѣчащее дѣйствительности. Куда же дѣваются безбрачные и вдовы? Перестаютъ-ли они быть членами общества? Всякому извѣстно, что есть множество обществъ, составленныхъ не изъ семей, а изъ отдѣльныхъ лицъ. Самая семья состоитъ изъ лицъ, точно такъ же промышленныя товарищества, ученыя общества и т. п. Католическая церковь, которую Контъ такъ высоко ставитъ относительно организаци, основана на началѣ безбрачія духовенства, за что Контъ ее даже восхваляетъ. А между тѣмъ эта кидающаяся въ глаза нелѣпость торжественно выдается за требованіе *духа науки*. Хорошъ духъ науки, который Контъ вынесъ изъ математики и естествознанія!

Семью Контъ строить на двоякомъ подчиненіи: женскаго пола мужскому и младшаго возраста старшему. По его мнѣнію, „положительная біологія окончательно стремится представить женскій полъ, особенно въ человѣческомъ родѣ, какъ необходимо состоящий, въ сравненіи съ мужскимъ, въ какомъ-то постоянномъ состояніи маленчества, которое во всѣхъ существенныхъ отношеніяхъ болѣе удаляетъ его отъ идеальнаго родового типа“ (IV, 570). Поэтому онъ рѣзко возстаетъ противъ ученій о равноправности женщинъ и

признаетъ необходимымъ естественнымъ закономъ ихъ вѣчное подчиненіе мужчинамъ. При этомъ однако онъ уступаетъ имъ нѣкоторое нравственное вліяніе. „Несомнѣнно, говоритъ онъ, что женщины вообще на столько же превосходятъ мужчинъ самопроизвольнымъ развитіемъ сочувствія и общительности, на сколько онѣ ниже ихъ разумомъ и пониманіемъ“ (IV, 573). Поэтому истинная ихъ роль въ семействѣ и въ обществѣ состоитъ въ умѣреніи слишкомъ холоднаго и грубаго разума преобладающаго пола. Контъ забылъ, что за нѣсколько страницъ передъ этимъ онъ признавалъ, что высшее развитіе разума есть вмѣстѣ и высшее развитіе социальныхъ инстинктовъ; но послѣдовательности въ этихъ измышленіяхъ мы не должны искать. Нельзя при этомъ не замѣтить, что, признавая единство семьи основаннымъ на совокупной цѣли (IV, 561), на связи преимущественно нравственной, призванной удовлетворить главнымъ образомъ симпатическія наклонности человѣка (IV, 590), болѣе всего развитыя у женщинъ, Контъ для опредѣленія семейныхъ отношеній все-таки не умѣлъ придумать ничего другого, кромѣ чистаго начала субординаціи. Понятіе о взаимности было ему совершенно чуждо. Всѣ законодательства въ мірѣ признаютъ мужчину главою семьи, но главою далеко не безусловнымъ. Это воззрѣніе Конта составляетъ крайнюю противоположность съ поверхностнымъ ученіемъ о равноправности женщинъ, которое совершенно упускаетъ изъ виду различныя свойства и призванія половъ. Если въ женщинѣ, какъ очевидно, преобладаетъ чувство, а въ мужчинѣ воля, то первая естественно призвана быть центромъ семьи, а второй дѣйтелемъ въ государствѣ. Но для выясненія этихъ началъ нужно нѣчто иное, нежели мнимо біологическія теоріи о вѣчномъ младенствѣ женскаго пола.

Ближе къ истинѣ, хотя тоже нѣсколько односторонне, ученіе объ отношеніи родителей къ дѣтямъ. Здѣсь подчиненіе устанавливается самою природою. Но и тутъ, кромѣ подчиненія, есть свобода. Взрослый сынъ становится свободнымъ лицомъ и, какъ таковое, признается полноправнымъ

членомъ государства. Всего менѣе можно, по примѣру Конта, ставить семейное подчиненіе въ образецъ государственному въслѣдствіе „стремленія положительной философіи всегда подчинять понятіе искусственнаго порядка наблюденію порядка естественнаго“ (IV, 580). Онъ самъ указываетъ на существенное различіе между семьей и государствомъ. Первая образуетъ не только ассоціацію, но и настоящее единеніе (union); связь здѣсь несравненно тѣснѣе, преимущественно нравственная, основанная на симпатическихъ инстинктахъ (IV, 590),—взглядъ, какъ можно замѣтить, идущій совершенно въ разрѣзъ съ изложенною выше теоріею о тѣснѣйшемъ единеніи болѣе сложныхъ системъ, но въ существѣ своемъ совершенно вѣрный. Отсюда слѣдуетъ, что начало свободы, по самой природѣ союза, играетъ въ государствѣ гораздо большую роль, нежели въ семьѣ, а потому и подчиненіе здѣсь совсѣмъ другое. Все, что можно сказать, это то, что семья составляетъ первообразъ всякаго человѣческаго общества. Мы имѣемъ здѣсь коренную противоположность половъ, или, въ нравственномъ отношеніи, чувства и воли. Первое представляетъ единство внутреннее, духовную связь союза, одушевляемаго общею цѣлью, вторая единство внѣшнее, необходимое въ каждомъ союзѣ начало власти. Отношеніе этихъ двухъ противоположныхъ общественныхъ элементовъ опредѣляется связующимъ ихъ брачнымъ закономъ, начало, которое полагаетъ глубокое и коренное отличіе человѣческой семьи отъ всякаго животнаго союза; произведеніемъ же союза половъ являются дѣти, которыя, возрастая, становятся свободными лицами. Не трудно замѣтить, что въ этихъ отношеніяхъ выражаются основныя начала всякаго общества,—власть, законъ, свобода и внутренняя цѣль. Они строятся по тому же основному типу, который мы прослѣдили всюду въ явленіяхъ физическаго міра. Какъ видно, этотъ формальный законъ распространяется и на область духа.

Семейство не способно однако удовлетворить всѣмъ человѣческимъ потребностямъ. Кругъ его слишкомъ тѣсенъ, и

самая близость связи не допускаетъ значительнаго раздѣленія труда. Для исполненія этой задачи необходимъ болѣе широкій и сложный организмъ, сочетающій единство цѣли съ разнообразіемъ средствъ. Этими признаками, говоритъ Контъ, отличается организмъ общественный, и въ этомъ состоитъ высокое его превосходство надъ единичнымъ лицомъ. Посредствомъ самопроизвольно устанавливающагося раздѣленія труда и совокупленія усилій, безчисленное множество людей, живущихъ независимо другъ отъ друга и дѣлающихъ каждый свое дѣло, обыкновенно даже не сговариваясь, тѣмъ не менѣе удовлетворяютъ взаимнымъ потребностямъ и содѣйствуютъ общему развитію (IV, 587). Вытекающее отсюда понятіе объ организмѣ Контъ считаетъ возможнымъ распространить даже на цѣлый человѣческій родъ (IV, 598). Идеаль этой общественной организаціи состоитъ въ томъ, чтобы человѣческіе труды распредѣлялись способомъ, наиболѣе соответствующимъ призванію и способностямъ cadaго, такъ чтобы всѣ единичные организмы были окончательно употреблены на общую пользу (IV, 600). Но такъ какъ, съ другой стороны, такая спеціализація занятій неизбежно влечетъ за собою суженіе ума и преобладаніе личныхъ интересовъ надъ общими, то въ силу необходимой реакціи цѣлаго на части, реакціи сначала самопроизвольной, а затѣмъ организованной, устанавливаются особые органы, которые должны блюсти интересы цѣлаго и направлять частную дѣятельность на общую пользу. Такова задача правительствъ. Они сами не призваны осуществить какой-либо спеціальнй прогрессъ, но безъ ихъ всеобщаго и постояннаго вмѣшательства никакой прогрессъ невозможенъ вслѣдствіе неизбежнаго пониженія способностей отъ беспорядочной спеціализаціи. Это вмѣшательство должно быть не только матеріальное, но и нравственное; съ дальнѣйшимъ развитіемъ человѣчества оно должно не уменьшаться, а увеличиваться. Соотвѣтственно этому, въ обществѣ сама собою устанавливается субординація, не только практическая, но также умственная и нравственная, состоящая въ реальномъ довѣ-

риі къ органамъ власти. По инстинктивному влеченію, низшія занятія подчиняются высшимъ, болѣе общимъ, вслѣдствіе чего устанавливается непрерывная іерархія, идущая въ порядкѣ постепеннаго общенія отъ низшихъ ступеней, характеризующихся наибольшою спеціальностью занятій, до самой вершины, гдѣ стоитъ правительство, властвующее надъ цѣлымъ и направляющее его къ общей цѣли. Такимъ образомъ, развитіе цивилизаціи велеть къ большому и большому общественному неравенству (IV, 602—613).

Таково воззрѣніе Конта на общественное устройство, воззрѣніе, которое не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ полной путаницы понятій. Прежде всего, представленіе организма, распространенное на весь человѣческій родъ, является чистою несообразностью. Организмъ предполагаетъ общую организацію, а человѣческій родъ общей организаціи не имѣетъ. Въ наукѣ это понятіе нерѣдко прилагается къ отдѣльнымъ политическимъ обществамъ, но и тутъ надобно это дѣлать съ большими оговорками, иначе перенесеніе понятія, принадлежащаго къ одной сферѣ, на совершенно другую можетъ подать поводъ къ большимъ злоупотребленіямъ. Организмомъ въ собственномъ смыслѣ называется единичная матеріальная особь, имѣющая органы или орудія для различныхъ жизненныхъ отправленій. Общество же не есть единичная матеріальная особь, а состоитъ изъ таковыхъ, и каждая изъ послѣднихъ сохраняетъ свою самостоятельную жизнь, соединяясь съ другими для общей дѣятельности. Эта общая дѣятельность можетъ имѣть свои отдѣльные органы, состоящіе изъ членовъ, выдѣленныхъ изъ общества и получившихъ особое назначеніе. Съ этой точки зрѣнія, можно метафорически называть общество организмомъ; но никогда не надобно забывать, что это не естественный организмъ, въ которомъ всѣ части связаны закономъ необходимости и служатъ только орудіями цѣлаго, а организмъ духовный, состоящій изъ самостоятельныхъ, свободныхъ членовъ, имѣющихъ каждый свои личныя цѣли и соединенныхъ свободною связью. Упущеніе изъ виду этого коренного различія велеть

къ самымъ превратнымъ выводамъ. На общественный организмъ метафорически переносятся представленія, свойственныя лишь организму естественному: ищутъ небывалыхъ подобій, и на этихъ фантастическихъ основаніяхъ воздвигаются безобразныя зданія, не имѣющія ничего общаго съ дѣйствительностью. Даже такой трезвый юристъ, какъ Блунчли, увлекался подобными метафорическими построеніями. У людей, не сдержанныхъ положительною наукою, эта игра фантазіи достигаетъ изумительныхъ размѣровъ. Стоитъ просмотрѣть *Начала социологіи* Спенсера или многотомное сочиненіе сбившагося съ пути экономиста Шеффе: *Строеніе и жизнь общественнаго тѣла*, чтобы видѣть, до чего можетъ дойти недѣльность. Хотя Контъ и не вдавался въ такія фантастическія аналогіи, однако у него отрицательное отношеніе къ индивидуальному началу доводится до такой чудовищной крайности, какъ ни у кого другого. Зная только философію XVIII-го вѣка и вовсе не вѣдая новѣйшаго пантеизма, онъ индивидуалистическую точку зрѣнія считалъ порожденіемъ метафизики и преслѣдовалъ ее всѣми силами. Въ дѣйствительности, говоритъ онъ, „въ статическомъ, такъ же какъ и въ динамическомъ отношеніи, человѣкъ, собственно говоря, въ сущности не что иное, какъ чистое отвлеченіе; реально только человѣчество, особенно въ порядкѣ умственномъ и нравственномъ“ (VI, 692). И этотъ невѣроятный абсурдъ онъ выдаетъ за очевидную истину,—до такой степени у этого положительнаго философа затемнено было чувство дѣйствительности. Его не поражало то, что мысль и воля существуютъ только въ отдѣльныхъ лицахъ, а общій духъ самостоятельнаго сознанія не имѣетъ. Можно-ли послѣ этого удивляться тому, что онъ требуетъ для общественнаго организма большаго единства, нежели для организма естественнаго, и настаиваетъ на постоянномъ вмѣшателствѣ правительства въ дѣятельность гражданъ.

Этотъ взглядъ на правительство, какъ на всеобщаго руководителя, проистекаетъ и изъ другого, еще болѣе крупнаго недостатка его теоріи, именно, изъ полнаго смѣшенія

экономическаго общества съ политическимъ. Съ тѣхъ поръ какъ существуетъ юриспруденція, въ ней установилось различіе между публичнымъ правомъ и частнымъ. Первымъ опредѣляется строеніе цѣлаго, вторымъ—взаимныя отношенія частныхъ лицъ. Это двѣ области совершенно различныя, управляемая радикально противоположными началами и нормами. Частное товарищество и государство суть двѣ разныя формы общественной жизни. Первое не есть только составная часть второго; подчиняясь общему закону, оно преслѣдуетъ свои частныя цѣли и управляется собственной волею. Оно можетъ имѣть и международный характеръ, на примѣръ компаніи Суэзскаго канала или Панамскаго перешейка. Частныя отношенія могутъ даже вовсе не имѣть общей организаціи, а между тѣмъ руководствоваться совершенно твердыми нормами частнаго права. Таковы, на примѣръ, торговыя отношенія. Изъ этого ясно, что экономическое общество и политическое суть двѣ разныя формы общежитія: одно управляется частнымъ или гражданскимъ правомъ, вслѣдствіе чего оно называется также гражданскимъ обществомъ; второе управляется правомъ государственнымъ. Контъ совершенно правъ, когда онъ говоритъ, что исключительное преобладаніе частныхъ интересовъ ведетъ къ пренебреженію интересами общими; въ этомъ никто не сомнѣвается. Но отсюда не слѣдуетъ, что должно быть установлено правительство, управляющее всѣми частными интересами, а слѣдуетъ только, что для управленія общими интересами долженъ быть установленъ особый органъ, вслѣдствіе чего надъ гражданскимъ обществомъ воздвигается новый союзъ, государство, которое, владычествуя надъ гражданскимъ обществомъ въ сферѣ общихъ интересовъ, не поглощаетъ его въ себѣ, а оставляетъ ему должную самостоятельность. Эта независимость гражданской области отъ политической составляетъ драгоцѣннѣйшее приобрѣтеніе человѣчества, первый и главный оплотъ человѣческой свободы. И теорія и практика одинаково объ этомъ свидѣтельствуютъ. Между серьезными юристами на этотъ

счетъ нѣтъ разногласія; вопросъ касается лишь посредствующихъ сферъ, имѣющихъ смѣшанный характеръ. Но для Конта, совершенно незнакомаго съ юриспруденціею, считавшаго ее, наравнѣ съ метафизикою, какою-то фантастическою наукою, это различіе вовсе не существуетъ. У него собственно политическій союзъ отсутствуетъ, но экономическому обществу придаются всѣ свойства политическаго. До какой степени простиралось у него смѣшеніе понятій, видно изъ того, что въ сочиненномъ имъ идеальномъ обществѣ, о которомъ будетъ рѣчь ниже, правителями являются люди, имѣющіе наиболѣе обширное частное занятіе, именно, банкиры. Этой одной черты достаточно для характеристики его взглядовъ.

Контъ упустилъ изъ виду и другую форму общества, которая однако играетъ важную роль въ его идеальныхъ учрежденіяхъ. Прельстившись средневѣковымъ устройствомъ католической церкви, признавая раздѣленіе властей, свѣтской и духовной, однимъ изъ величайшихъ шаговъ на пути челоувѣческаго развитія, онъ хотѣлъ то же устройство внести и въ свое идеальное общество, замѣнивъ только религіозное ученіе положительною философіею. Между тѣмъ, въ изложеніи общественной статики церковь отсутствуетъ. Такой пробѣлъ нельзя не считать весьма существеннымъ. Какъ бы мы ни смотрѣли на церковное ученіе, невозможно вычеркнуть изъ науки союзъ, стоящій непоколебимо въ теченіе тысячелѣтій. Всего менѣе это допустимо въ положительной наукѣ, имѣющей притязаніе опираться исключительно на факты. Церковь имѣетъ тѣмъ болѣе права занять въ ней подобающее ей мѣсто, что она представляетъ форму общежитія, совершенно отличную, какъ отъ политической, такъ и отъ гражданской, — форму, имѣющую свою спеціальную природу и свойства. Церковь есть союзъ нравственно-религіозный; первенствующее въ немъ практическое начало есть начало нравственнаго закона. И государство, съ своей стороны, устанавливаетъ и поддерживаетъ начало закона, но государственный законъ есть законъ принудительный, а нравственный

законъ есть законъ свободы. Поэтому независимость церкви отъ государства, такъ же какъ государства отъ церкви составляетъ опять одно изъ важнѣйшихъ пріобрѣтеній чело-вѣчества. Это раздѣленіе обоихъ союзовъ служить главнымъ оплотомъ драгоцѣннѣйшей принадлежности чело-вѣка, какъ разумнаго существа,—свободы совѣсти.

Если мы къ этимъ тремъ союзамъ присоединимъ четвертый, именно, разсмотрѣнный выше союзъ семейный, то они представляютъ намъ совокупность формъ чело-вѣческаго общежитія. Легко видѣть, что въ нихъ воспроизводятся опять тѣ же элементы и отношенія, какіе мы нашли выше въ семейномъ союзѣ. Семейство основано главнымъ образомъ на началѣ любви, т. - е. на внутренней цѣли союза, устанавливающей внутреннее его единство. Государство, напротивъ, зиждется на началѣ власти, устанавливающей единство внѣшнее. Мы находимъ здѣсь опять коренное противоположеніе чувства и воли. Съ другой стороны, въ отноше- нии церкви и гражданскаго общества мы встрѣчаемъ дру-гое коренное противоположеніе, именно, закона и свобо-ды, или права и нравственности. Всѣ эти начала, власть, законъ, свобода и внутренняя цѣль, составляютъ, какъ было замѣчено выше, необходимую принадлежность каж-даго чело-вѣческаго союза; но вмѣстѣ съ тѣмъ каждое изъ нихъ является преобладающимъ въ извѣстной формѣ союза. Отсюда проистекаетъ необходимое различіе типическихъ формъ общежитія: каждая изъ этихъ формъ воплощаетъ въ возможной полнотѣ одно изъ коренныхъ началъ, на кото-рыхъ зиждутся чело-вѣческія общества. Государству, по самой его природѣ, принадлежитъ верховная власть; оно является представителемъ народа, какъ единого цѣлаго, въ его историческомъ процессѣ. Съ своей стороны, граж-данское общество, опять же по самой своей природѣ, зиж-дется на началѣ свободы. Ему, по существу дѣла, принад-лежитъ и развитіе экономическихъ отношеній, которыя осно-ваны на личной дѣятельности, личномъ трудѣ и личныхъ сношеніяхъ. Наконецъ, церковь примыкаетъ къ развитію

идеалистическому. Послѣднее, какъ мы видѣли, заключаетъ въ себѣ начала истины, добра и красоты. Всѣ они развиваются самостоятельно; но образовать союзъ, имѣющій постоянное вліяніе на человѣческую жизнь, они способны лишь тогда, когда они возводятся къ верховному источнику всего сущаго, т.-е. когда они связываются съ началомъ религіознымъ. Контъ понялъ это въ послѣдній періодъ своей жизни; поэтому онъ и хотѣлъ основать новую религію. Но такъ какъ въ его ученіи не заключалось для этого никакихъ данныхъ, то кромѣ комическихъ явленій изъ этого ничего не могло произойти.

Это основное различіе человѣческихъ союзовъ есть фактъ, не подлежащій никакому сомнѣнію. Юридическая наука въ подробности разработала различныя ихъ формы, постоянно слѣдя за явленіями жизни и стараясь удовлетворить развивающимся человѣческимъ потребностямъ. Положительное право, государственное, гражданское и церковное, заключаетъ въ себѣ драгоцѣннѣйшій матеріалъ для всякаго, кто желаетъ заниматься общественными науками. Но всего этого Контъ не хотѣлъ знать. Въмѣсто объединенія разработаннаго положительною наукою матеріала, онъ далъ намъ только скудные и жалкіе обрывки собственныхъ недодуманныхъ мыслей. Милль признается, что общественная статика составляетъ самую слабую часть его сочиненія (Auguste Comte etc., стр. 89).

Зато Милль восхваляетъ открытый Контомъ динамическій законъ, который составляетъ начало и конецъ всей положительной философіи. Отъ него она исходитъ и къ нему окончательно возвращается. Общественная динамика у Конта не ограничивается одною скудною главою; она обнимаетъ полтора толстыхъ тома. Авторъ хотѣлъ въ достаточно подробномъ обзорѣ показать соотвѣтствіе выведеннаго имъ закона съ историческими фактами. Слѣдя за его изложеніемъ, мы можемъ опредѣлить, что въ немъ заключается научнаго и достовѣрнаго.

Здѣсь съ перваго же шага встрѣчается намъ то самое

коренное противорѣчіе, которое мы уже видѣли въ статикѣ. Человѣческое развитіе, говоритъ Контъ, состоитъ въ большемъ и большемъ преобладаніи именно тѣхъ способностей, которыя характеризуютъ человѣка и отличаютъ его отъ животныхъ. Поэтому наиболѣе согласною съ природою человѣка должна считаться не низшая, а высшая форма общежитія, въ которой преобладающими являются умственныя и нравственныя функціи, находящіяся первоначально въ состояніи оцѣпенѣнія и только мало-по-малу выступающія съ должною силою. Вслѣдствіе развитія каждая способность должна получить тѣмъ больше преобладанія, чѣмъ она первоначально была менѣе энергична. Удовлетвореніе личныхъ инстинктовъ должно быть подчинено обычному дѣйствию инстинктовъ общественныхъ, страсти—руководству разума. И хотя такое извращеніе первоначальной экономіи никогда не можетъ быть достигнуто вполнѣ, однако къ этому, какъ къ высшей цѣли, стремится все развитіе человѣчества (VI, 624—631).

Сопоставляя этотъ взглядъ съ изложеннымъ выше понятіемъ о развитіи, какъ о естественномъ раскрытіи природы человѣка, при чемъ первоначальное равновѣсіе способностей не можетъ быть извращено (IV, 480), и то, что вначалѣ было придаточнымъ, вѣчно должно оставаться таковымъ (V, 139), мы не можемъ не убѣдиться, что мы имѣемъ тутъ двѣ исключаяющія другъ друга точки зрѣнія. Съ одной стороны, истинная природа предмета дана уже съ самаго начала и опредѣляетъ весь дальнѣйшій ходъ; съ другой стороны, она раскрывается только въ концѣ, составляя цѣль процесса. Въ первомъ случаѣ мы отправляемся отъ причины производящей, въ другомъ отъ причины конечной, ибо только послѣдняя можетъ измѣнить природу такъ, чтобы окончательно получило преобладаніе то, что первоначально было наиболѣе слабо. Противорѣчіе выступаетъ здѣсь съ полною ясностью во всѣхъ приложеніяхъ. Съ одной стороны, Контъ утверждаетъ, что въ силу развитія умственныя начала должны получить преобладаніе надъ влеченіями

и социальныя инстинкты надъ эгоистическими (VI, 537); съ другой стороны онъ признаетъ несомнѣннымъ фактомъ, что „въ совокупности нашего нравственнаго организма инстинкты наименѣе возвышенныя и наиболѣе эгоистическія имѣютъ неотразимое превосходство надъ болѣе благородными влеченіями“ (IV, 550), и настаиваетъ на томъ, что основное вліяніе двухъ главныхъ умѣрителей человѣческой жизни, умственной дѣятельности и общественнаго инстинкта, „всегда остается, по совершенной необходимости, болѣе или менѣе подчиненнымъ (subalterne) въ отношеніи къ неизбѣжному преобладанію личнаго инстинкта, необходимаго первоначальнаго двигателя реальнаго существованія“ (IV, 556—7). Согласить то и другое, очевидно, нѣтъ возможности.

Къ противорѣчію въ основномъ взглядѣ присоединяется противорѣчіе методологическое. Въ статикѣ Контъ признавалъ, что различныя стороны общественнаго быта до такой степени связаны другъ съ другомъ, что нѣтъ возможности изучать ихъ порознь, а потому надобно идти отъ общаго къ частному. Въ динамикѣ, напротивъ, онъ утверждаетъ, что, несмотря на эту внутреннюю солидарность общественныхъ элементовъ, надобно изучать ихъ порознь, давши первенство тому, который по своей природѣ является преобладающимъ. Таковымъ онъ признаетъ развитіе умственное. Несмотря на слабость нашего ума, нуждающагося въ постоянномъ возбужденіи со стороны чувствъ и влеченій, „совокупность человѣческаго развитія, говоритъ Контъ, всегда должна была совершаться подъ необходимымъ его руководствомъ“. Вслѣдствіе этого, всегда признавалось неопровержимымъ образомъ, что „въ исторіи человѣчества преобладающее значеніе имѣетъ исторія человѣческаго ума“ (IV, 648—9).

Это положеніе заключаетъ въ себѣ значительную долю истины; но какъ согласить его съ восхваленіемъ Галля за то, что онъ окончательнo ниспровергъ воззрѣнія, которыя „присвоивали умственной дѣятельности химерическое преобладаніе въ общемъ руководствѣ человѣческой жизни“, и утвердилъ „энергическій перевѣсъ аффективныхъ способ-

ностей надъ умственными“ (IV, 540, 543)? Не вдаваясь въ теоретическое обсужденіе этого вопроса, который, будучи поставленъ въ такомъ видѣ, лишенъ всякой твердой фактической почвы, мы должны сказать, что каково бы ни было отношеніе умственной дѣятельности къ другимъ сферамъ человѣческаго развитія, нѣтъ сомнѣнія, что ей принадлежитъ весьма видное мѣсто въ историческомъ движеніи, а потому законы, управляющіе умственнымъ развитіемъ человечества, могутъ служить важнымъ указаніемъ для раскрытія общихъ законовъ исторіи. Посмотримъ же, какъ Контъ приступаетъ къ своей задачѣ.

Казалось бы, что для опредѣленія этихъ законовъ прежде всего нужно основательное изученіе самихъ явленій. Таково непремѣнное требованіе положительной науки. Но Контъ считаетъ совершенно излишнимъ предпринять такой трудъ. Онъ прямо ссылается на открытый имъ законъ необходимой послѣдовательности трехъ состояній человѣческаго ума, первоначально богословскаго, переходно метафизическаго и окончательно положительнаго, увѣряя, что это достаточно доказано всѣмъ предыдущимъ изложеніемъ и совершенно ясно для всѣхъ здравыхъ умомъ (*touts les bons esprits*). По его мнѣнію, всякій читатель, слѣдившій за ходомъ мысли въ предшествующихъ томахъ, можетъ безъ малѣйшаго затрудненія продѣлать эту предварительную работу. Самъ же Контъ довольствуется выводомъ а priori всей послѣдовательности явленій, „независимо отъ прямого ихъ изслѣдованія, на необходимыхъ основаніяхъ, заранѣе данныхъ біологическою теоріею человѣка“ (IV, 653—658).

Если повтореніе пятьдесятъ разъ одного и того же положенія достаточно для вселенія убѣжденія, то читатель, погружившійся въ изученіе положительной философіи Конта, могъ, конечно, убѣдиться въ правильности его взгляда. Но если въ наукѣ прежде всего требуются доказательства, то таковыхъ не представлено даже и тѣни. Читатель, привыкшій къ научному мышленію, остается въ полномъ недоумѣніи. Авторъ прошелъ одну за другою различныя науки,

касающіяся физическаго міра, математику, астрономію, физику, химию, біологію. Ни одна изъ нихъ не говоритъ о религіи ни единого слова, по той простой причинѣ, что это выходитъ изъ области ея изслѣдованія. Единственныя положенія, изъ которыхъ можно косвенно вывести отрицаніе религіи, суть слѣдующія: 1) человѣческій разумъ способенъ познавать только законы, а не сущности; 2) онъ познаетъ только относительное, а не абсолютное. Если бы эти положенія были вѣрны, то изъ нихъ все-таки нельзя вывести послѣдовательности трехъ состояній. Но они оба оказались ложными. Въ наукѣ познаются не одни законы, но и сущности. Всякое вещество, напримѣръ вода или поваренная соль, есть не законъ, а извѣстная субстанція, т. - е. сущность, имѣющая свой составъ, свое строеніе, свои свойства и свои переменныя состоянія. Наука познаетъ и самую сущность этихъ сущностей, матерію, приписывая ей постоянно и неотъемлемо принадлежащія ей свойства. Постигаемая умомъ единичныя формы этой матеріи, атомы, суть также сущности. Таковою же является энергія въ двухъ своихъ формахъ; таково же пространство съ непреложными его законами. И эти сущности не относительныя только, т. - е. временныя, измѣняющіяся, существующія при извѣстныхъ условіяхъ и не существующія при другихъ, а вѣчныя и неизмѣнныя, т. - е. абсолютныя. Наука утверждаетъ, что ни единая частица матеріи не возникаетъ и не уничтожается, а мѣняетъ только свои состоянія. Точно такъ же она утверждаетъ, что энергія, переходя изъ одной формы въ другую, всегда остается количественно себѣ равною. О пространствѣ это само собою ясно: если бы разстоянія увеличивались и уменьшались вмѣстѣ съ движеніемъ заключающейся въ нихъ матеріи, то о приложеніи геометріи не могло бы быть рѣчи. Наука не сомнѣвается и въ непреложной истинѣ, т. - е. въ абсолютномъ, а не относительномъ только значеніи математическихъ законовъ. Сама положительная философія строить все свое зданіе на томъ предположеніи, что природа управляется вѣчными и неизмѣн-

ными, т.-е. абсолютными законами. Послѣ этого утверждать, что мы способны познавать только относительное, значить играть словами или смѣяться надъ читателемъ.

Но, конечно, всѣ эти начала и законы, признаваемые наукою абсолютными, имѣютъ значеніе лишь въ той области, для которой они выведены. Могутъ быть другія явленія съ своими законами. Чтобы отъ частнаго абсолютнаго возвыситься къ безусловно общему абсолютному, надобно изслѣдовать всю совокупность явленій и свести ихъ къ единству. Тогда только можно съ достовѣрностью сказать, что мы способны знать, и что выходитъ изъ предѣловъ нашего вѣдѣнія. Кромѣ физической природы есть и чловѣкъ. Только изучивши его и сведя полученные такимъ образомъ результаты съ тѣмъ, что намъ даетъ изученіе природы, мы въ правѣ сдѣлать окончательный выводъ.

Б. Чичеринъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

Гр. Дж. Леопарди и его пессимизмъ.

IV *).

Сознаніе безконечной тщеты всѣхъ вещей приводитъ Леопарди къ заключенію, что единственная реальная истина лежитъ въ смерти: естественный конецъ всякаго бытія есть смерть; природа порождаетъ уничтоженіе и сама имъ же питается,—слѣдовательно, истая сущность, единственная цѣль бытія есть смерть.

„Цвѣтушіе годы,—говоритъ нашъ моралистъ,—хотя и составляютъ лучшее, что дается жизнью, все же представляютъ себѣ нѣчто жалкое: это благо скоротечно, и именно когда смертный изъ разнообразныхъ признаковъ убѣждается въ упадкѣ своего существа, тогда-то онъ и постигаетъ, что ужъ достигъ предѣловъ отмѣреннаго ему совершенства, хотя еще не успѣлъ почуять и познать собственныхъ силъ, которыя теперь клонятся на убыль. Такимъ образомъ, для всякаго смертнаго большая часть жизни есть увяданіе,—на столько во всѣхъ своихъ твореніяхъ природа устремляется и направляется къ смерти! По этой же причинѣ старость преобладаетъ столь явственно и постоянно въ жизни вселенной: каждая въ этой послѣдней единичная частица неумоимо поспѣшаетъ къ смерти съ удивительнымъ усердіемъ и быстротою“... „И для насъ наступить, наконецъ, время, когда никакая внѣшняя сила, никакое внутреннее побужденіе не смогутъ нарушить того покоя, которому мы будемъ предаваться вѣчно и ненасытимо. Покуда же смерть не свершила своего дѣла, намъ лишь порою, на

*) Окончаніе. См. книгу 10.

краткія мгновенія, доступно ея подобіе, въ видѣ сна, гдѣ мечты, разнообразясь формами, приносятъ намъ ту полноту и сладость блаженства, радостей и надеждъ, какія не видимы намъ наяву“ *).

При такихъ воззрѣніяхъ искать освобожденія отъ страданій, горестей и томленій въ *добровольномъ отказѣ отъ жизни* казалось бы вполнѣ естественнымъ, такъ какъ, „познавъ изъ опыта, къ чему сводится жизнь, сердце перестаетъ сжиматься отъ страха предъ смертію, и только развѣ желанною игрушкою можетъ показаться та неключимая развязка, которую безсмысленный міръ хотя и похваляетъ порою, но не перестаетъ бояться и страшиться“ **).

Съ другой стороны, видѣть развязку въ насильственномъ концѣ тѣмъ болѣе понятно, что природа, назначивъ человѣку, удѣломъ жизнь болѣе бѣдственную, чѣмъ другимъ тварямъ, оставила ему власть полагать жизни, когда заблагоразсудится, конецъ, а никакое несчастіе нельзя почестъ за великое, если продолжительность его всецѣло зависитъ отъ воли страдающаго, не говоря о томъ, что, если даже и не рѣшаешься разстаться на самомъ дѣлѣ съ жизнью, то ужъ одно сознаніе возможности совлечь съ себя бѣдственность существования составляетъ значительное облегченіе, благодаря которому невзгоды переносятся терпѣливо.

Этотъ исходъ, однако же, закрываетъ человѣчеству умствованіе. Исходя изъ историческаго факта, что Порфирій, котораго преслѣдовала мысль о самоубійствѣ, отказался отъ нея подъ вліяніемъ убѣжденій Плотина, Леопарди въ *Dialogo di Plotino e di Porfirio* перебираетъ аргументы за и противъ самоубійства. На замѣчаніе Плотина, что еще Платонъ отвергалъ у человѣка право насильственно освободиться изъ оковъ существованія, вздѣтыхъ на него волею боговъ, Леопарди устами Порфирія говоритъ: одно дѣло—превозносить, пояснять и отстаивать извѣстные взгляды въ школѣ и иное—проводить ихъ въ жизни. Мнѣ не безызвѣстно, что Платонъ въ свои писанія ввелъ ученіе о загробной

*) Canticum del gallo silvestre. **) Il pensiero dominante.

жизни, дабы заронить въ людей сомнѣніе относительно смертной ихъ судьбы и заставить ихъ чуждаться при жизни несправедливости и дурныхъ поступковъ... Подобныя сомнѣнія, конечно, могутъ устрашать честныхъ людей, которые стремятся приносить ближнимъ не вредъ, а пользу; могутъ они устрашать и людей робкихъ, слабыхъ тѣломъ, которые не имѣютъ ни влеченія, ни рѣшимости причинять другому несправедливость или насиліе, но сомнѣнія эти людей отважныхъ, могучихъ, мало поддающихся воображенію, отъ дурныхъ поступковъ не удержатъ. Зато эти же сомнѣнія повергають всѣхъ вообще людей въ трепетъ передъ кончиною, когда никто не способенъ вредить другому...

«Такимъ образомъ черезъ неразрѣшимыя сомнѣнія, зароненныя въ людей на счетъ дальнѣйшей ихъ судьбы, смерть—сама по себѣ мало страшная для слабыхъ разсудкомъ и желанная для остальныхъ—является пристанью болѣе ненавистною, чѣмъ самая бурная бѣдственность существованія, а такъ какъ отъ этихъ сомнѣній нѣтъ избавленія, и умъ человѣческій передъ ними пасуетъ,¹ то человѣчество,² навѣки обречено терзаться мыслью о Тартарѣ и Элизіумѣ, и въ то время, какъ всѣ твари умирають безбоязненно, миръ и спокойствіе послѣдному часу человѣческой жизни не сопутствуютъ».

«Что жевъ будущемъ приуготовлено за эти терзанія? Состояніе-ли, преисполненное скорби и еще болѣе невыносимое, чѣмъ земное существованіе, или сладостная, таинственная, сокрытая отъ пониманія человѣка награда?»

«Если, о Платонъ, твой Миносъ, Эакъ и Радамантъ — эти нелицепріятные и непреклонные судьи — не въ правѣ простить ни тѣни, ни намекъ на прегрѣшеніе, то гдѣ же тотъ смертный, который для Элизіума окажется достаточно чистъ и омытъ отъ грѣха?.. Самое сознаніе человѣка, что вся жизнь проведена среди заботъ столь праведно, сколь доступно, бесильно освободить его отъ опасеній за будущее и отъ страха предъ вѣчною карою. Итакъ, благодаря твоему ученію, о Платонъ, страхъ перевѣшиваетъ надежды

и овладѣваетъ человѣкомъ всецѣло, и вотъ плоды твоего ученія: родъ человѣческій, являющій въ здѣшной жизни поразительный образецъ бѣдственности, даже и въ смерти не обрѣтаетъ завершенія страданіямъ, но обреченъ за порогомъ гроба ожидать еще болѣе плачевной участи».

Если столь безысходна судьба человѣка, какъ индивида, то этотъ послѣдній, быть можетъ, хоть нѣкоторую компенсацию находить въ общеніи и союзѣ съ себѣ подобными?

«Великіе умы нашего вѣка сдѣлали, вѣдь, великое и блестящее, почти божественное открытіе: безсильные дать счастье единичной личности, они, оставивъ въ сторонѣ индивида, какъ такового, принялись разсматривать, не дано ли счастье коллективнымъ единицамъ, и додумались до утвержденія, будто общественное благоденствіе и впрямь существуетъ; такимъ образомъ къ восторгу толпы политикановъ оказывается, что общество, состоящее изъ отдѣльныхъ особей, которыя—взятыя порознь—изнемогаютъ подъ гнетомъ горестей и бѣдствій, въ совокупности своей, являясь націею, преисполнены радости и счастья... Такова сверхъестественная прозорливость настоящаго вѣка» *).

Допуская, что хорошіе законы, а еще болѣе успѣхи культуры нравственной и умственной, развивая въ человѣческомъ обществѣ нѣкоторую кротость и чувство справедливости и отучая индивидовъ отъ насилія и кровопролитія, понуждаютъ людей съ большею осмотрительностью пускаться навстрѣчу опасностямъ, сопряженнымъ съ закононарушеніями, Леопарди далеко не высоко ставитъ блага, коихъ путемъ многихъ лишеній и жертвъ достигло человѣчество въ XIX в.

Леопарди такой же врагъ «просвѣщеннаго нынѣшняго вѣка», какъ и Шопенгауеръ. Не говоря уже о воспитаніи, которое въ заботахъ о духѣ и всемѣрномъ его развитіи, разрушаетъ въ насъ тѣло, весь современный общественный строй далеко не способствуетъ подъему мужества, великодушія, пылкости, способности дѣйствовать и наслаждаться-

*) Dialogo di Plotino e di Porfirio.

ся, а при сравненіи древнихъ индивидовъ и массъ съ современными можно справедливо заключить, что древніе какъ въ морали, такъ и въ философіи были несравненно мужественнѣе насъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, несмотря на возрастаніе просвѣщенія, уменьшается стремленіе къ знанію, и если сосчитать истинно ученыхъ, жившихъ хотя бы 500 лѣтъ назадъ, то окажется, сколь это число несоразмѣрно велико по сравненію съ настоящимъ вѣкомъ. Говорятъ, будто теперь ученыхъ мало потому, что знанія не соединяются, какъ прежде, въ рѣдкихъ избранникахъ, но распредѣляются между множествомъ людей, и обиліе послѣднихъ вознаграждаетъ недостаточность первыхъ. Но знанія—не богатства, которыя могутъ раздѣляться и соединяться, составляя въ общемъ одну и ту же цѣнность; гдѣ каждый знаетъ немного, тамъ и всѣ знаютъ мало, ибо знаніе недѣлимо. Правда, поверхностное образованіе можетъ быть обще многимъ, но истинное «знаніе» принадлежитъ только ученымъ, да и то наибольшая часть находится въ оборотѣ лишь ученѣйшихъ. Вообще же, несомнѣнно, только тотъ и въ силахъ двигать впередъ человѣчество, кто лично снабженъ наибольшею массою знанія, и неоспоримо, что появленіе этихъ «ученѣйшихъ» нынѣ съ каждымъ днемъ становится затруднительнѣе. Такой же упадокъ сказывается и въ современной словесности; книги, которыя пишутся скорѣе, нежели читаются, вообще стоятъ столько, сколько стоятъ, и существуютъ, смотря по тому, сколько стоятъ. Воображаю, какъ славно будущій вѣкъ посмѣется надъ чудовишною библіографіею настоящаго времени, а можетъ онъ разсудить и такъ: всѣ бібліотеки полны книгъ, изъ которыхъ многія стоили 30 и 20-лѣтнихъ трудовъ; сначала прочтемъ эти книги, потомъ остановимся на тѣхъ, которыя стоили меньшихъ усилій, а когда ужъ нечего будетъ читать, обратимся и къ ближайшимъ къ намъ импровизаціямъ. Нашъ вѣкъ—вѣкъ дѣтей; все дѣлается поребачески безъ дальнихъ приготовленій, и самая посредственность стала въ диковинку. Въ этомъ и заключается различіе между нашимъ и прошедшими вѣками. Конечно, величіе всегда было

въ рѣдкость, но въ прошедшихъ вѣкахъ преобладала по крайней мѣрѣ посредственность, а теперь и эта послѣдняя умалилась до ничтожества; отсюда ропотъ, всеобщее смущеніе; каждый хочетъ быть всѣмъ, и никто не обращаетъ вниманія на немногихъ, дѣйствительно достойныхъ, которымъ нѣтъ простора среди чудовишной толпы соревнователей... *)

Таковы далеко не завидные результаты, достигнутые современною культурою, а если принять въ соображеніе, что цивилизаціею обладаетъ лишь ничтожная часть человѣчества, да и она могла достигнуть настоящаго социальнаго строя лишь чрезъ безчисленное количество вѣковъ и почти случайно, то развѣ не правильнѣе выразить сужденіе о человѣчествѣ въ такой формѣ: хотя человѣкъ и высшее изъ всѣхъ существъ, но высшее скорѣе по несовершенствамъ, и это тѣмъ болѣе, что человѣческая цивилизація, мало доступная дальнѣйшему усовершенствованію, стоитъ на зыбкой почвѣ и можетъ легко совсѣмъ пасть **). Соглашаясь съ тѣмъ, что человѣчество достигло прогресса, въ смыслѣ расширенія сферы матеріальныхъ, по преимуществу, потребностей и способовъ къ ихъ удовлетворенію, Леопарди сомнѣвается однако же въ усовершенствости коренныхъ условій социальной жизни. «Доколѣ надъ жизнью будетъ царить эгоизмъ и погоня за себялюбивымъ [счастьемъ, ... честныхъ людей не будутъ покидать горести, а презрѣнныхъ негодьяевъ — ликованія; всѣ классы общества будутъ неизмѣнно стоять на стражѣ и въ вѣчномъ заговорѣ противъ людей съ возвышеной душою; истинная доблесть будетъ преслѣдуема ненавистью, клеветою и завистью; сильные будутъ пожирать слабыхъ, неимущіе будутъ льстивыми рабами богачей; великодушный человѣческій родъ, нисколько не стѣсняясь, ... будетъ обагрять руки въ драгоценной, крови своихъ братьевъ; распри по прежнему будутъ раздирать Европу и Америку, каждый разъ какъ злосчастные споры, вызванные сбытомъ перца, корицы, пряностей, сахарнаго

*) Dialogo di Tristano e di un amico.

***) La scommessa di Prometeo.

тростника или иными денежными выгодами, выдвинуть одну армию противъ другой. Истинныя заслуги, добродѣтель, скромность, добросовѣстность, любовь къ правдѣ, при любомъ политическомъ строеѣ будутъ либо оттираемы отъ общественной дѣятельности, либо сопровождаемы неудачами, огорченіями и всяческими напастями, какъ имъ предназначено самою природою. Зато нахальная дерзость, ложь, посредственность будутъ царить побѣдоносно; всякій заручившійся силою или властью будетъ ими злоупотреблять, не смотря ни на какія формы правленія. Таковъ законъ, начертанный природою и рокомъ на алмазной скрижали, и не сотрутъ его ни молніи Вольты и Дэви, ни Англія съ ея машинами, ни духъ новаго времени съ ея политическими писаніями, изливающимися величавымъ потокомъ, словно Гангъ»*)).

Но и познавъ «глупость и безразсудство людей, которые въ непрерывной борьбѣ изъ-за радостей, ихъ не тѣшавшихъ, и благъ, ихъ не удовлетворяющихъ, причиняютъ себѣ безконечныя заботы и несчастія—дѣйствительно ихъ удручающія—и тѣмъ болѣе удаляются отъ счастья, чѣмъ настойчивѣе его ищутъ“**), Леопарди не впадаетъ въ *человѣконенавистничество*. „Я не хочу и не могу ненавидѣть даже тѣхъ, кто мнѣ самому наноситъ обиду“,.... ибо убѣжденъ, „что всякій, кто дѣлаетъ мнѣ зло и вредъ или рѣшается меня обидѣть, совершаетъ это лишь ради доставленія лично себѣ удобства или удовольствія, но не изъ-за голаго желанія причинить зло другому, а это побужденіе естественно и не можетъ вызывать ненависти. Кромѣ того, примѣчая чужой порокъ или провинность, прежде чѣмъ негодовать, я пробую себя поставить на мѣсто другого—въ его обстановку и данныя обстоятельства—и такъ какъ на повѣрку выходитъ, что я и самъ бы, пожалуй, впалъ въ тѣ же погрѣшности, то чрезъ это пропадаетъ и всякая рѣшимость гнѣваться на другого“***). Зачѣмъ, говоритъ Леопарди въ другомъ мѣстѣ, взводить обвиненія на людей-братій за соб-

*) Palinode. **) Dialogo della Natura e di un Islandese. ***) Timandro e E Leandro.

ственные страданія, — въ нихъ повинна, вѣдь, природа, породившая человѣчество и обращающаяся съ нимъ, словно мачиха; на природу-то и слѣдуетъ взирать, какъ на исконнаго врага, и, памятуя, что по началу человѣчество, соединяясь въ общество, заключало союзъ именно противъ природы, надлежитъ объять любовью все человѣчество, давая ему и ожидая отъ него скорой и беззавѣтной защиты противъ опасностей и угрозъ, подготовляемыхъ природою; вооружая же руку человѣка противъ человѣка, ставить своему сосѣду козни и засады столь же бессмысленно, какъ если бы въ разгаръ нападенія вражескихъ войскъ на лагерь, затѣять внутри послѣдняго, въ забвеніи опасностей, пререканія среди соратниковъ и обнажить оружіе противъ послѣднихъ. — Когда убѣжденіе это окрѣпнетъ въ человѣчествѣ, и когда страхъ предъ нечестивою природою, первоначально подчинившею людей общественному ярму, возродится съ новою силою, благодаря болѣе точному познанію всѣхъ вещей, честныя и правдивыя взаимныя между людьми отношенія, справедливость и любовь укрѣпятся на болѣе прочной основѣ, чѣмъ тѣ высокомѣрныя нелѣпости, на коихъ нынѣ зиждется порядочность толпы.

Наравнѣ съ признаніемъ существованія зла, какъ факта, общаго вселенной или, по крайней мѣрѣ, нашему міру, и столь же непреложнаго, какъ форма круга, Леопарди за руководящее начало для тѣхъ, „кто въ страданіяхъ проявляетъ величіе и мощь и не усугубляетъ своей бѣдственности ненавистью и злобою ко всѣмъ своимъ собратіямъ, болѣе страшными, чѣмъ все остальное *), — ставить „отказаться ото всякихъ желаній и, не заботясь объ отвращеніи страданій, отдастъ предпочтеніе скромной и спокойной жизни, не причиняя никому зла и не заботясь о возвышеніи своего положенія. „Но, прибавляетъ онъ, наивны тѣ, кто думаетъ, будто, живя въ обществѣ и никого не оскорбляя, можно избѣжать оскорбленій отъ другихъ; будто, добровольно

*) La Ginestra.

уступая людямъ и во всемъ довольствуясь наименьшимъ, можно надѣяться, что люди оставятъ тебѣ хоть какое-нибудь мѣсто и не станутъ оспаривать у тебя и этого малаго. Освободиться отъ злобы людей можно лишь, удалившись изъ ихъ общества и предавшись уединенію“. Суть катехизиса, исповѣдуемаго Леопарди, гласитъ, что при недостижимости счастья нелѣпо бороться съ непобѣдимыми обстоятельствами и сгорать неосуществимыми желаніями; напротивъ, уединеніе, спокойствіе и покорность судьбѣ, если и не представляютъ услажденія гордости, зато болѣе сообразны съ требованіями разсудка, болѣе отвѣчаютъ истинной человѣческой природѣ и освобождаютъ жизнь отъ массы страданій, тяготъ и разочарованій, коими она и безъ того переполнена.

Здѣсь нельзя не отмѣтить сходства между доктриною Леопарди и Шопенгауера. — „Не пытайся быть счастливымъ и не предполагай возможности избѣгнуть несчастія“—таково высшее начало и сущность всей человѣческой мудрости.

Преклоняясь предъ положеніемъ стоической философіи: *sustine et abstine* (переноси и воздерживайся), Леопарди повторяетъ античныхъ моралистовъ этого направленія и, черпая въ нихъ *исцѣленіе ото встѣхъ воленій*, говоритъ: „послѣ долгой внутренней борьбы и многихъ страданій, дойдя почти противъ воли до этого вывода, я вынесъ изъ приложенія этой философіи къ практикѣ громадную пользу и настойчиво прошу тѣхъ, кто прочтетъ эти строки, убѣдиться въ томъ же изъ собственнаго опыта“. Отсюда понятно, почему Леопарди такъ заботился объ изданіи „Руководства“ Эпиктета, этого, по выраженію Марта *), „самаго строгаго и послѣдовательнаго изъ стоиковъ“, почему онъ съ неменьшею любовью переводилъ Исократу и почему на общедоступное изложеніе этихъ твореній взиралъ, какъ на важнѣйшіе свои труды.

Привыкая безстрастно созерцать жизнь, человѣкъ, умудренный размысленіемъ, по мнѣнію Леопарди, только и до-

*) К. Марта. Философы и поэты моралисты во времена Римской имперіи Пер. М. Корсакъ М. 1880 г., стр. 162.

ходить до того блаженнаго состоянія, когда, въ забвеніи тщетности и ничтожества жизни, заново начинаешь пересоздавать міръ на свой образецъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ начинаешь цѣнить, любить и желать жизнь, впадая въ тѣ же иллюзіи, какими питался въ годы юности, заново испытывая всѣ блага первой неопытности. Но, конечно, это не болѣе, какъ самообманъ.—„Такъ *среди сновъ и фантазій* ты и будешь *изживать* свой вѣкъ единственно затѣмъ, чтобы изжить его; это—единственное благо, какое можно получить отъ жизни, единая цѣль, которую люди ставятъ себѣ каждое утро, открывая глаза“.

Въ то же время, какъ слѣдствіе сознанія всеобщей бѣдственности бытія, у человѣка мудраго является *состраданіе къ себѣ подобнымъ*, какъ жертвамъ мачихи природы или вѣрнѣе рока, а отсюда вырабатывается понятіе *о всемірномъ братствѣ* или солидарности всего человѣчества, какъ о естественномъ союзѣ взаимнаго страхованія противъ разрушительнаго вліянія неприкрашенной истины, что, по мнѣнію Леопарди, *достижимо путемъ всемірнаго укрѣпленія и развитія чувства въ противоборствѣ разуму* *).

Очертивъ по возможности въ подлинныхъ выраженіяхъ самого Леопарди содержаніе его ученія, мы взамѣнъ резюмированія уже сказаннаго, передадимъ здѣсь сущность одного весьма характернаго аполога, справедливо почитаемаго за лучшее твореніе Леопарди, что кстаті ознакомить читателя съ манерою и приемами разсматриваемаго писателя. Въ этомъ апологѣ—„*Storia del genere umano*“—Леопарди переноситъ насъ къ существованію золотого вѣка. Вначалѣ, говоритъ онъ, хотя земля была менѣе нынѣшняго и при томъ вся ровная; а вселенная не представляла разнообразія величественныхъ явленій, люди съ ненасытимою жадностью созерцали міръ и находили огромное наслажденіе въ каждомъ ощущеніи своей вѣчно юной жизни, но едва миновали первые дни творенія, и явились первые проблески познанія, какъ

*) De Sanctis, назв. сочиненіе, стр. 292.

люди утратили довольство жизнью, а при отсутствіи надежды на прогрессъ, стали тяготиться и самимъ существованіемъ. Чтобы дать людямъ новые способы для достиженія счастья, Зевсъ увеличилъ предѣлы творенія, усовершенствовалъ его, украсивъ новыми прелестями, придавъ человѣческому роду разнообразіе и т. д. Временно это скрасило жизнь, но когда обаяніе новизны и на этотъ разъ миновало, люди опять вернулись къ презиранію жизни, впали въ нечестивость, а бѣдствія извратили и самыя ихъ души. Разгнѣвавшись, жидитель наслалъ на человечество потопъ, а когда онъ миновалъ, и Девкаліонъ съ Пиррою заново населили землю, Зевсъ, ужъ познавъ истинную природу человечества, придумалъ испробовать новыя средства для облегченія его участи. Для отвлеченія людей отъ размышленій о безконечномъ невѣдомомъ блаженствѣ Зевсъ снабдилъ человечество болѣзнями и бѣдствіями на тотъ конецъ, чтобы тѣлесныя страданія, привязывая человѣческую душу къ жизни, манили своихъ жертвъ надеждою на освобожденіе отъ бѣды въ настоящемъ, а страхъ и дѣйствительныя опасности, испытываемыя человечествомъ ежечасно, чрезъ временное ихъ отсутствіе примиряли съ жизнью даже того, кто наиболѣе ея ненавидитъ. Въ довершеніе своихъ благодѣяній Юпитеръ наконецъ даровалъ людямъ возвышенія, сверхъестественныя химеры, которымъ предоставилъ большую власть. Эти призраки именовались справедливостью, добродѣтелью, славою, патриотизмомъ и т. д. и обожались человечествомъ долгое время; поэты и артисты вторили общему энтузіазму и ради этихъ мнимыхъ божествъ множество людей жертвовало жизнью и кровью.

Между химерами, столь почитаемыми людьми, была одна, по имени „Мудрость“, боготворимая наравнѣ съ другими. Она много разъ сулила показать своимъ поклонникамъ „Истину“, —божество высшее, своего владыку, который, никогда не сходя на землю, пребываетъ среди боговъ. Порою „Мудрость“ обѣщала даже ввести въ среду людей „Истину“, увѣряя, будто присутствіе и близость ея придадутъ людямъ глубокой ра-

зумъ, совершенные нравы и организацію, что содѣлаетъ ихъ почти равными богамъ. „Мудрость“, однако же, своего общанія не сдержала и, извѣрившись въ нее, люди обратились къ Зевсу непосредственно, требуя „Истины“ и упрекая зиждителя за коварное лишеніе его созданій тѣхъ неисчислимыхъ выгодъ, которыя бы получились отъ присутствія „Истины“ среди людей. Вознегодовавъ на людскую неблагодарность, Зевсъ согласился отпустить „Истину“ къ людямъ и даже не временно, но съ тѣмъ, чтобъ она вѣчно властвовала надъ человѣчествомъ: наказаніе ужасное, ибо, если „Истина“ богамъ рисовала лишь вѣчное ихъ блаженство, то людямъ она могла раскрывать и напоминать прирожденную имъ бѣдственность и подтверждать, что бѣдствія вообще не дѣло случая, но непреложный законъ, а черезъ это люди должны были постигнуть ничтожество земныхъ благъ, призрачность на землѣ всего, кромѣ собственнаго страданія, а съ утратою надежды на лучшую долю охладѣть къ труду — особливо умственному — не избавляясь, однако же, чрезъ лѣнь и отчаяніе, отъ фатально сопутствующаго человѣчеству стремленія къ невѣдомому счастью. „Всѣ образы безконечнаго, добавилъ громовержецъ, какіе я прежде даровалъ людямъ, исчезнуть передъ „Истиною“, земля имъ покажется тѣснѣе, такъ же какъ и вселенная, жизнь утратитъ цѣну и цѣль, человѣчскій родъ объединится въ одно цѣлое, но въ сущности распадется на столько отдѣльныхъ единицъ, сколько будетъ индивидовъ. Не имѣя ни отечества, которое бы онъ любилъ ни иноземцевъ, которыхъ бы ненавидѣлъ, всякій станетъ любить только самого себя; бѣдствія размножатся неисчислимо, но смертные не будутъ рѣшаться на самоубійство, ибо „Истина“ содѣлаетъ ихъ въ одинаковой мѣрѣ какъ презрѣнно-трусливыми, такъ и несчастными“.

Владыка боговъ свершилъ, какъ изрекъ, и его предвидѣнія оправдались: если появленіе иныхъ божествъ прежде умножало — хоть временно — благочестіе, то „Истина“, которая, до появленія своего на землю и надъ нею еще не властвуя, имѣла многочисленныхъ поклонниковъ, поселив-

шишь между людьми, заполонила теперь такимъ ужасомъ души смертныхъ, что они, повинувась ей противъ своей воли, отказывали божеству въ почтеніи. Тѣ, которые наиболѣе жаждали владычества „Истины“, теперь злословили и ненавидѣли ее, и, такъ какъ люди не могли ни избѣгнуть, ни побороть тираніи своего владыки, то впали въ невыразимыя страданія, въ коихъ пребываютъ доднесь и пребудутъ навѣки.

Тронутый зрѣлищемъ тѣхъ особенно угнетаемыхъ тираниею „Истины“ людей, которые выдаются пронительностью ума, чистотою нравовъ и благородствомъ жизни, Юпитеръ снизошелъ на то, чтобы во утѣшеніе несчастныхъ смертныхъ „Амуръ“, наисострадательнѣйшій изъ боговъ, являлся на землю, и вотъ теперь, хоть изрѣдка и не надолго, въ великодушныя и прямыя сердца избранныхъ проникаетъ любовь, преисполняя ихъ чудною и восхитительною сладостью, внушая имъ возвышенныя чувства, тяготѣніе къ добру, добродѣтели и доблести; благодаря этому, нѣкоторые избранныки на мгновеніе испытываютъ невѣдомую дотолѣ вещь—настоящее реальное счастье, а не одинъ лишь его призракъ;— вмѣстѣ съ тѣмъ, одновременно съ любовью въ душахъ, куда она проникаетъ, появляются благородныя, отнятыя у прочаго человѣчества призраки—прекрасныя и драгоценныя иллюзіи младенческой поры человѣчества.

Этотъ апологъ едва-ли не рельефнѣе и полнѣе другихъ сочиненій обнаруживаетъ противорѣчіе, въ коемъ у Леопарди стоятъ послышки къ конечнымъ выводамъ, и знаменуетъ у этого писателя отсутствіе послѣдовательности, какая, на примѣръ, замѣчается у Данта, въ смыслѣ строгой гармоніи между *posse, nosse* и *velle*; по справедливому замѣчанію Де-Санктиса, хотя разумъ и истина подсказываютъ Леопарди безжалостное познаніе ничтожества и суетности бытія, это послѣднее не выпутывается изъ-подъ воленій; Леопарди поэтому утверждаетъ, что человѣчество живетъ и хочетъ жить, доколѣ не утрачиваетъ чувства и воображенія, и доколѣ живутъ въ цѣлыхъ народахъ или посѣщаютъ отдѣльныхъ индивидовъ божественныя, возвышенныя химеры, въ

родѣ добродѣтели, славы, патриотизма, любви и т. п. Даже когда золотые призраки подвергаются разрушительному дунуенію Истины, не порождающей довольства, единственнымъ для индивидовъ и для коллективнаго человѣчества уврачеваніемъ отъ недуга эгоистическихъ поползновеній и одичанія въ глазахъ Леопарди является извѣстная гимнастика тѣла и духа и непрестанное попеченіе объ охраненіи и укрѣпленіи силы воображенія и чувства, ради оживотворенія иллюзій, скрашивающихъ существованіе, при чемъ остается за заблужденіями признавать реальность *quand m'ême*, какъ разумъ настойчиво ни подчеркиваетъ ихъ тщету.

Это противорѣчіе съ самимъ собою, впрочемъ, не ускользаетъ отъ самого Леопарди, когда онъ говоритъ: „затрогивая въ моихъ сочиненіяхъ жесткія и печальныя истины, я дѣлаю это съ единственною цѣлью отвести душу и утѣшить себя смѣхомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ я въ этихъ же сочиненіяхъ неустанно и всячески оплакиваю, отсовѣтываю и охуждаю изученіе жалкой и холодной истины, познаніе коей порождаетъ беспечность, лѣнность, низость, криводушіе, безчестность поведенія и извращеніе нравовъ и, наоборотъ, я восхваляю и превозношу заблужденія, кои, скрашивая жизнь, приводятъ къ мыслямъ и дѣяніямъ благороднымъ, бодрымъ, великодушнымъ, добродѣтельнымъ и плодотворнымъ для блага общаго и частнаго *)“.

• V.

Въ предшествовавшей главѣ мы имѣли уже случай указать на сходство ученія объ *infelicità* и *legge di soffrire* Леопарди съ теоріею о волѣ и представленіяхъ, выставленной Арт. Шопенгауеромъ.

И тотъ, и другой принадлежитъ къ категоріи мыслителей, которые на скорбь и страданія смотрятъ не какъ на особую привилегію, составляющую удѣлъ избранниковъ, но какъ на обшеміровое явленіе; пессимизмъ ихъ не имѣетъ своимъ предметомъ созданіе аристократіи „разочарованныхъ“, и един-

*) *Timandro e Eleandro*.

ственное преимущество, усвояемое ими гению,—лишь ясное уразумѣніе того, что остальнымъ человѣчествомъ сознается смутно. Все бытіе полностью и умѣщающіяся въ немъ отдѣльныя злополучія, по воззрѣніямъ и нѣмецкаго философа и италіанскаго поэта,—не иное что, какъ проявленія одного и того же закона страданія (воленія), дѣйствию коего одинаково подпадаетъ человѣкъ и все конечное. Субъективныя бѣдствія разсматриваются обоими мыслителями, какъ ничтожное явленіе, теряющееся среди вселенной, а на ряду съ ними провозглашается существованіе зла объективнаго, безличнаго, царящаго на всѣхъ ступеняхъ и во всѣхъ областяхъ бытія. Абсолютъ или вещь въ себѣ, — которые Шопенгауеръ именуеть „волею“, а Леопарди „силою“, присущей матеріи,—составляетъ необъяснимое, безучастное къ явленіямъ, происходящимъ во времени и пространствѣ, недоступное познанію, таинственное *нѣчто* и противопоставляется всему существу, которое, распадаясь по смерти на элементы матеріи, обращается въ *ничто*.

Несмотря на общія точки соприкосновенія между обоими мыслителями, еще рѣзче обозначается разница между ними.

Прежде всего выражается она въ изложеніи ученія. По справедливому замѣчанію *Де-Санктиса* Шопенгауеръ—умъ выдающійся, ясный, быстрый, холодный и чрезвычайно острый; проводитъ онъ ученіе далеко не обыкновенное, и если не соглашаешься со всѣми его сужденіями, то во всякомъ случаѣ поражаешься ихъ самобытностью, приобретаешь разнообразныя познанія и время проводишь съ большимъ для себя удовольствіемъ... Леопарди же основываетъ свою аргументацію на здоровомъ смыслѣ, рисуеть вещи—худо-ли, хорошо-ли—но такъ, какъ онѣ есть въ дѣйствительности; не гоняясь за внѣшними эффектами, поэтъ остается скромнымъ и умѣреннымъ въ выраженіяхъ: безцвѣтность и безцѣльность, кои онъ приписываетъ жизни, отражаются, словно въ зеркалѣ, въ его сухой прозѣ; его стиль, какъ и самое міровоззрѣніе, можно уподобить непривѣтливой пустынѣ, гдѣ тщетно искать цвѣтовъ. Шопенгауеръ, напротивъ, неудержимо краснорѣчивъ,

богать, цвѣтисть, живъ, ... онъ забавляетъ, забавляется самъ, и даже когда ведетъ разсужденія, придаетъ имъ такой оборотъ, словно въ непринужденной бесѣдѣ, между чашкою чаю и бокаломъ шампанскаго, провозглашаетъ суетность и бѣдственность жизни. Шопенгауеръ читается съ наслажденіемъ, но къ Леопарди невольно проникаешься почтеніемъ*).

Переходя затѣмъ къ самой сущности ученія, можно согласиться съ *Е. Каро*, что пессимизмъ Леопарди съ доктриною Шопенгауера расходится лишь въ двухъ пунктахъ. Эти два пункта суть: *причина зла* и *уѣрчваніе ея*. О метафизической причинѣ зла Леопарди ничего не знаетъ и ничего знать не хочетъ. Самое же зло, по мысли поэта, чувствуется и замѣчается, какъ сумма реальныхъ ощущеній, почерпаемыхъ изъ области опыта, а не умствованія. Каждый, кто пытался вывести необходимость зла изъ основного начала, будь-то „воля“ (у Шопенгауера) или „безсознательное“ (у Гартмана), впадалъ въ теоріи непонятныя или, по меньшей мѣрѣ, произвольныя. Леопарди ставитъ себѣ рамки болѣе тѣсныя, — онъ ограничивается установленіемъ, при посредствѣ наблюденія, общаго закона страданія, не пускаясь въ область трансцендентальной діалектики: онъ лишь чувствуетъ то, что есть, но не пытается доказать, что такъ именно и быть должно. Далѣе, не зная причины зла, Леопарди не пытается и предлагать противъ него цѣлительныхъ средствъ, по примѣру нѣмецкихъ пессимистовъ... Единственное средство, какое стоическая душа Леопарди сумѣла противопоставить вѣчности и общности страданія, это безропотное молчаніе и презрѣніе къ жизни — средство несомнѣнно печальное, но во всякомъ случаѣ удободостижимое**).

Отъ сравненія Леопарди съ Шопенгауеромъ естественно перейти къ разсмотрѣнію вопроса о томъ, на сколько ученіе италіанскаго поэта можетъ предъявить право на значеніе для философіи.

Какъ вообще бываетъ съ литературными оцѣнками, и отно-

*) *Е. Каро*: Пессимизмъ въ XIX столѣтіи, М. 1883, стр. 68—69.

***) *De Sanctis*: Saggi critici, Napoli 1874, стр. 287.

сительно Леопарди мы наталкиваемся на самыя разнообразныя мнѣнія, исключаютія одно другое. По отзыву нѣкоторыхъ италіанскихъ критиковъ, Дж. Леопарди не только мыслитель, но заслуживаетъ чуть-ли не вознесенія на вершину науки о познаніи всѣхъ вещей. Отзывы ихъ можно было бы приписать чрезмѣрному національному пристрастію, если бы они не подтверждались приговоромъ Шопенгауера, далеко не щедраго на похвалы*). Совершенно противоположную оцѣнку Леопарди дѣлаютъ новѣйшіе изслѣдователи, не говоря о *Джюберти*, который, хотя и признаетъ въ Леопарди одинъ изъ серьезнѣйшихъ умовъ, какіе когда-либо были извѣстны, но отказываетъ ему, какъ мыслителю, въ эпитетъ величія. — *Де-Санктисъ*, напр., находитъ, что соображенія о природѣ чловѣка, выводимыя Леопарди опытнымъ путемъ, обнаруживаютъ остроту и новизну взглядовъ; отсутствіе, однако же, высшаго качества философскаго генія (т.-е. умозрительной способности, дающей о возвышеннѣйшихъ отвлеченностяхъ вполнѣ наглядныя представленія), а равно способности, созидая, систематизировать (единое, что придаетъ мыслямъ стройную координацію) умаляетъ силу общихъ выводовъ, которые Леопарди строить на аналогіи, образахъ и сентенціяхъ и, едва намѣтивъ ихъ, пускается дальше; по этой причинѣ *Де-Санктисъ* отрицаетъ въ *Opere moralі* серьезно научный интересъ **).

По мнѣнію *Буше-Леклерка* въ *Opere moralі* нечего искать систематической связности или прочности принциповъ; фантазіи здѣсь отведенъ большій просторъ, чѣмъ діалектикѣ, и самый ходъ разсужденій нерѣдко принимаетъ отгѣнокъ юмористическихъ бутады... Сколь не справедливо отказывать Леопарди въ филологическихъ заслугахъ и поэтической славѣ, столь же нелѣпо ставить его на ряду съ великими побор-

*) См. Welt als Wille und Vorstellung, т. II по V изданію 1879 г., стр. 675.—
E. O. Lindner: A. Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Berlin 1863, стр. 119—122.—
D. Asher: A. Schopenhauer. Neues von ihm und über ihn, Berlin 1871 стр. 26,
28—29.

***) См. *De Sanctis*: Studio su Giacomo Leopardi. Napoli 1885, стр. 294—295.

никами истинной мудрости. Странная его философія... или вѣрнѣе неотдѣланный ея набросокъ, не примыкая ни къ какой системѣ, не исходитъ ни отъ какой школы *). *Оларъ*, уклоняясь отъ обсуждения философскаго значенія теоріи *infelicità*, утверждаетъ, что эта именно теорія является единственнымъ и существеннѣйшимъ источникомъ, вдохновляющимъ Леопарди, и при томъ поглощаетъ не только умъ, но и сердце, словомъ все существо писателя: мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ системою, открытою и обдуманною въ тиши кабинета—это цѣлая жизнь, весь человѣкъ, которые мало-по-малу уходятъ въ одну мысль. Словомъ сказать, хотя Леопарди и утверждаетъ, будто разсужденія его построены на наблюденіяхъ, таковыхъ въ дѣйствительности дается немного, и лишь на счетъ воображенія должно быть отнесено то, что автору искренно кажется выведеннымъ и доказаннымъ изъ фактовъ. По отзыву наконецъ *Плюмахера*, носители міровой скорби вообще превращаются въ философовъ-пессимистовъ въ томъ лишь случаѣ, если, по преодоленіи внутреннихъ противорѣчій, выработаютъ себѣ сознательное недовольство бытіемъ, внѣ зависимости отъ субъективныхъ смѣнъ счастья и несчастья и если путемъ размышленій сумѣютъ добытые опытомъ факты обобщить и найти общую имъ причину; у Леопарди *Плюмахеръ* этого не усматриваетъ; въ немъ, какъ и у прочихъ носителей міровой скорби, наблюдается преобладаніе чувства надъ безстрастнымъ интеллектомъ; знакомство хотя бы со многими философскими системами не превращаетъ Леопарди въ философа, а изъ произведеній писателя—однообразныхъ и безцвѣтныхъ—выносятся общее впечатлѣніе, что, если бы въ личной судьбѣ Леопарди надолго наступили красные дни, то съ тѣмъ вмѣстѣ онъ утратилъ бы и самые мотивы къ творчеству.

Такимъ образомъ новѣйшіе критики ставятъ Леопарди въ вину *отсутствіе умозрительной способности, незаконченность ученія, недостаточность какъ систематизаціи собраннаго матеріала,*

*) *Aularà*: Essai sur les idées philosophiques et l'inspiration poétique de Léopardi, стр. 46, 183—184, 50.

такъ вообще опытныхъ наблюдений и наконецъ субъективность взглядовъ. Разсмотримъ эти недостатки по порядку.

Что касается отсутствія умозрительной способности, то при извѣстныхъ уже намъ воззрѣнiяхъ Леопарди на метафизику нельзя и ожидать встрѣтить у него разработки абстрактныхъ понятiй: убѣжденный въ непостижимости метафизическаго основнаго начала, онъ остался вѣренъ себѣ, когда, не пытаясь разрѣшить этотъ *x*, называетъ его безразлично „силою, присущею матерiи“, „природою“, „рокомъ“, „божествами“ и т. д., и эта нелюбовь къ метафизическимъ абстракцiямъ въ связи съ пессимизмомъ становится тѣмъ понятнѣе, что скептицизмъ Леопарди для Италiи 20-хъ и 30-хъ годовъ является протестомъ противъ проникнутаго теологическою окраскою туманнаго идеализма Джіоберти, Росмини и Маміани, и представляетъ нѣкоторую аналогію съ отрицательнымъ направлениемъ доктрины Арт. Шопенгауера—въ ея борьбѣ противъ поисковъ за абсолютъ Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Незаконченность ученiя и недостаточность въ систематизаціи, конечно, могутъ быть, по справедливости, поставлены въ вину Леопарди, если игнорировать, что многого онъ не успѣлъ и сдѣлать, окончивъ жизнь въ тѣхъ лѣтахъ, когда накопленное знаніе и опытъ только и позволяютъ приступить къ зрѣло обдуманымъ и серьезнымъ трудамъ. Съ другой стороны изъ-за этого недостатка отвергать интересъ произведеній Леопарди едва-ли правильно, ибо по тѣмъ же соображеніямъ можно оспаривать значеніе для философіи не только французскихъ моралистовъ, начиная съ Монтеня и Пьера Байля и кончая Жуберомъ, но и Шопенгауера, большая часть твореній коего имѣетъ характеръ экскурсивныхъ, не связанныхъ одна съ другою статей.

Что касается упрека въ произвольности и бездоказательности разсужденій и выводовъ Леопарди, то оспаривать ихъ послѣдовательность и логичность съ точки зрѣнiя, на которой стоитъ Леопарди, едва-ли кто станетъ; переступая же за границы голаго признанія или отрицанія того или иного по-

ложенія, выставленнаго Леопарди, едва-ли его критики въ состояніи опредѣлить, на сколько данное положеніе у Леопарди вытекаетъ изъ наблюденія строго взвѣшенныхъ фактовъ, ибо Леопарди въ *Opere* *morali* столь же скупъ на ученныя цитаты, какъ и на указанія того, какіе именно конкретные случаи привели его къ обобщеніямъ; этою же бездоказательностью, впрочемъ, грѣшатъ Вовенаргъ, Ларошфуко, Шамфоръ и Ривароль въ своихъ максимахъ, какъ и Шопенгауеръ въ „Афоризмахъ о житейской мудрости“. По этимъ соображеніямъ мы склоняемся скорѣе въ пользу мнѣнія, высказаннаго Каро, который, замѣчая, что Буше-Леклеркъ, повидимому, боится настаивать на философскомъ характерѣ мысли Леопарди, а Оларъ эту черту отмѣчаетъ слишкомъ робко и нерѣшительно, прибавляетъ, что теорія *infelicità* выходитъ изъ опыта обобщеннаго и превращается въ группу связанныхъ и разумныхъ концепцій человѣческой жизни; при этомъ, по мнѣнію Каро, нельзя достаточно надивиться, на сколько прельщающая современные умы пессимистическая философія родственна уму и темпераменту италіанскаго поэта, который, какъ бы независимо отъ глубокаго изученія, предугадалъ итоги философіи отчаянія и безо всякаго научнаго арсенала далъ развѣ немногимъ доводамъ ускользнуть отъ болѣзненнаго своего ясновидѣнія, — онъ одновременно пророкъ и поэтъ пессимизма, онъ пророчатель этой философіи въ древнемъ таинственномъ смыслѣ слова; онъ откровененъ и глубокъ, какъ никто изъ наиболѣе выдающихся представителей этого философскаго направленія *).

Что касается наконецъ изобличенія Леопарди въ субъективности, то мы позволимъ себѣ по этому предмету войти въ болѣшія подробности.

Пессимистическое направленіе Леопарди истолковывается тѣми соображеніями, что Леопарди былъ обдѣленъ отъ природы физическою красотою, мало любимъ родителями, терпѣлъ съ молодости недуги, бѣдность и неудачи въ обез-

*) Каро: Пессимизмъ въ XIX в., рус. переводъ стр. 33 и 70.

печеніи себѣ независимости,—вотъ въ этихъ-то чисто житейскихъ обстоятельствахъ и лежитъ, будто бы, объясненіе, почему его произведенія выражаютъ отчаяніе, клянуть все святое и отрицаютъ тѣ идеалы, которые поддерживаютъ энергію и удовлетворенность жизнью. Отсюда заключается, что Леопарди отнюдь не мыслитель, но патологическій субъектъ, который не столько разсуждаетъ, сколько мучительно терзается подъ вліяніемъ разныхъ аффектовъ и изливается въ жалобахъ, навѣянныхъ чисто житейскими обстоятельствами.

Подобное толкованіе едва-ли убѣдительно, не говоря о томъ, что оно незаслуженно унижаетъ Леопарди.

Не убѣдительно оно потому, что допущеніе подобнаго разсужденія можетъ освѣтить душевный строй Леопарди, но мало помогаетъ разъясненію характера его творчества. И Сервантесъ, и Скарронъ, и Ж. П. Рихтеръ, какъ многіе иные писатели, подвергались житейскимъ невздамъ, но это не мѣшало имъ весело смотрѣть на жизнь. Конечно, когда современная критика при литературныхъ оцѣнкахъ принимаетъ въ соображеніе житейскую обстановку, въ которой находился данный писатель, она считается съ существеннымъ факторомъ, но едва-ли еще не болѣе творчество обусловливается вообще свободою, поднимающеюся надъ житейскою прозою волею самого автора.

Всматриваясь внимательно и безъ предубѣжденія въ поэтическія и прозаическія произведенія Леопарди, становится очевиднымъ, что при всемъ разнообразіи формъ и содержанія творчество писателя есть проявленіе неизмѣннаго въ общемъ міросозерцанія, которое въ немъ сложилось, вслѣдъ за переходомъ чрезъ порогъ отрочества. Пусть Леопарди страдалъ много, говоритъ Каро, несмотря на это теорія его не исключительно воплощаетъ его страданія, и основанное на личномъ опытѣ рѣшеніе, какое онъ даетъ проблемѣ жизни, подымается на степень общности, гдѣ царитъ философія *). Этотъ отзывъ совпадаетъ съ собственными признаніями Леопарди: хотя онъ и соглашается съ Бун-

*) Каро, указ. сочиненіе стр. 32, 34.

зеномъ, что *Opreette morali* отражаютъ его меланхолю, но оговаривается: „породила-ли во мнѣ эти мысли болѣзнь, не вѣдаю.—Знаю только, что больной или здоровый, я презираю людскую трусость, отвергаю утѣшенія и ребяческія обольщенія и бодро несу полную безнадежность, подвергаясь послѣдствіямъ моей философіи—скорбной, но истинной. Если и не принесетъ особой пользы эта философія, то всячески дастъ сильнымъ людямъ горделивое наслажденіе сорвать послѣдній покровъ съ таинственной и вѣчно прячущейся жестокости человѣческаго жребія“. „Я имѣю глупость думать, что жизнь человѣческая несчастна... Убѣжденный въ этомъ, я скорѣе готовъ усомниться въ чемъ угодно, только не въ выводахъ, сдѣланныхъ на этотъ счетъ; я полагаю, если возникнетъ споръ, то развѣ о пользѣ или вредѣ этихъ выводовъ, но никакъ не объ истинѣ ихъ, и что мои жалобы, какъ общія всѣмъ, повторитъ каждое сердце, которое ихъ услышитъ. Но когда я узналъ, что со мною не соглашаются ни въ частностяхъ, ни въ основаніи;—когда мнѣ сказали, что жизнь вовсе не бѣдственна, и если мнѣ кажется такою, то единственно вслѣдствіе моей немогущности, личнаго моего несчастія,—я, по началу, оторопѣлъ,... а потомъ расхохотался и сказалъ: людямъ, жаждущимъ жить, необходимо вѣрить, будто жизнь прекрасна и драгоценна, и они вѣрятъ этому, возставая противъ думающихъ иначе“.

Выше мы замѣтили, что приписывать ученію Леопарди значеніе изліяній, навѣянныхъ житейскими обстоятельствами, было бы несправедливостью къ Леопарди. Леопарди съ большею энергіей, чѣмъ кто иной, боролся всю жизнь съ *infelicità*, въ какой бы формѣ она ни проявлялась, и малодушно не отдаваясь во власть ни недуговъ, ни зависимости отъ семейнаго гнета, оставался господиномъ своей воли, и самыя произведенія его составляютъ плодъ досуговъ, отвоеванныхъ у неблагопріятныхъ обстоятельствъ. Впрочемъ, самое представленіе о несчастной долѣ Леопарди неоспоримо, пока разбирать его существованіе въ деталяхъ и сводить на непрестанную борьбу съ недугами и бѣдностью;

если же взглянуть на дѣло шире, нельзя не согласиться съ мнѣніемъ, выставленнымъ Оларомъ, который, разумѣя подъ счастіемъ соотвѣтствіе жизни съ внутренними стремленіями, отрицаетъ, чтобы Леопарди былъ несчастливъ и имѣлъ поводъ жаловаться на свою судьбу, подводя ей общій итогъ. Хотя эпитетъ „счастія“ въ приложеніи къ нашему скорбному писателю-неудачнику похожъ на ироническій парадоксъ, тѣмъ не менѣе развѣ потребности чувства и ума не нашли себѣ въ жизни Леопарди удовлетворенія? спрашиваетъ Оларъ. Не говоря о теплой привязанности Карла и Паолины, а позднѣе Раньери и его сестры, чему позавидовали бы и иные счастливыя, какъ представляется жизнь нашего писателя въ общемъ ея теченіи?

Въ одиночествѣ Реканати онъ жаждетъ друга опытнаго, образованнаго, который бы открылъ ему доступъ въ сферы, живущія умственными интересами, и вотъ, по неожиданной удачной случайности, Леопарди знакомится съ Джіордани, завязываетъ съ нимъ дружбу и находитъ въ немъ заботливаго пестуна; онъ ищетъ выбраться изъ Реканати и—покидаетъ ненавистную родину; мечтаетъ жить въ крупномъ умственномъ центрѣ Италіи, и бѣольшая половина его жизни протекаетъ въ Римѣ, Болоньѣ, Флоренціи и Неаполѣ; по своей литературной дѣятельности, на громкую славу національных поэтовъ, въ родѣ Фосколо или Никколини, Леопарди не претендуетъ, но достигаетъ того, что предпочтительнѣе славы,—уваженія со стороны значительнѣйшихъ современныхъ умовъ, въ родѣ Мая, Джини Каппони, Никколини, Джіоберти, и едва ли остается равнодушенъ предъ тѣмъ удивленіемъ къ ранней его учености, какое ему доставили въ Германіи нелицепріятныя похвалы скромныхъ, но авторитетныхъ ученыхъ.

Такимъ образомъ, хотя между личною судьбою Леопарди и суровою философіей, въ которой онъ искалъ успокоенія, и существуетъ органическая связь, тѣмъ не менѣе пессимизмъ Леопарди имѣетъ столь же мало характеръ „апоѳеоза собственныхъ злополучій“, какъ пессимизмъ Шопенгауера или Гартмана. Здѣсь кстати замѣтить, что самый приѣмъ,

какой пускается въ ходъ противниками пессимизма выведе-
ніемъ самого пессимизма у его носителей изъ обстоятельствъ
чисто житейскихъ, разнообразится *pour les besoins de la*
cause на разные лады. Такъ пессимизмъ истолковывается у
Леопарди бѣдственностью жизни, у Шопенгауера—неуда-
чами ученой карьеры и утратою состоянія, у Гартмана—
прекращеніемъ блестящей службы въ гвардіи изъ-за сло-
манной ноги и продолжительной болѣзни и т. д. При этомъ
каждому изъ нихъ въ отдѣльности ставится въ вину отсут-
ствіе именно тѣхъ преимуществъ, какія имѣются у другого,
и тогда какъ въ Леопарди пессимистическія чувствованія
истолковываются субъективною бѣдственностью жизни и оз-
лобленностью, для Шопенгауера и Гартмана воззрѣнія ихъ
ставятся въ зависимость ихъ разочарованія, обусловленнаго
широкимъ пользованіемъ всѣми дарами привольной, чуть-ли
не эпикурейской жизни.

Приводя это соображеніе, мы отнюдь не хотимъ настаивать
на *полной* объективности воззрѣній Леопарди, но для пра-
вильнаго освѣщенія столь частыхъ споровъ о субъектив-
ности и объективности писателей, не лишнее распростра-
ниться объ этомъ предметѣ вообще.

Внѣ предѣловъ точныхъ наукъ едва-ли существуетъ непре-
ложная истина, и въ области *humaniora* индивидуальныя свой-
ства кровообращенія и нервной системы вліяютъ—чаще, чѣмъ
принято думать—рѣшающимъ образомъ даже на объектив-
ныя, казалось бы, діалектическія построенія интеллекта. Если
такова вообще роковая особенность человѣческой организа-
ціи, то странно предъявлять требованіе объективности къ раз-
рѣшенію столь существенно субъективной проблемы, какъ во-
просъ о цѣнности бытія. Будь изслѣдователь нейтраленъ, будь
онъ лично поставленъ въ наиблагопріятнѣйшую обстановку,—
одинаково далекую отъ испорченности баловня фортуны съ
пеленокъ и отъ озлобленности неудачника, не примиреннаго
съ жизнью,—будь онъ, наконецъ, насквозь проникнутъ убѣж-
деніемъ, что вопросъ о міровой бѣдственности или счастья
разрѣшается, лишь опираясь на обстоятельные психологи-

ческие и статистические „документы“, но за всѣмъ тѣмъ въ самой своей физической и психической комплекціи обрѣтеть онъ мотивы, на основаніи которыхъ голосъ его станетъ въ защиту эвдемонизма, или противъ него, въ зависимости отъ наклонности даннаго темперамента къ радостному или мрачному окрашиванію фактовъ дѣйствительности. Ужъ при простомъ опредѣленіи количественнаго отношенія между доступными человѣку радостями и бѣдствіями изслѣдователю придется призывать на помощь собственный опытъ, и онъ проявитъ незаурядную объективность. Если свой частный случай не поставитъ единственнымъ мѣриломъ для дальнѣйшихъ обобщеній; обезличеніе же изслѣдованія станетъ прямою невозможностью, разъ дѣло коснется сужденія о правильности или ложности основнаго положенія Леопарди и Шопенгауера, гласящаго, что страданіе есть единая положительная сущность въ жизни, что ощущеніе радости есть освобожденіе отъ страданій и бѣдствій, которое, въ случаѣ продленія, превращается въ тягость чрезъ неминуемое наступленіе чувства скуки. Правда, при сравненіи противоположныхъ состояній довольства и страданія, когда они одинаково интенсивны, вопросъ о принадлежности того, либо другаго къ категоріи отрицательнаго и положительнаго является безразличнымъ, и споръ сводится на праздно-словное прошеніе (напр., сильное горе можетъ вызвать смерть точно такъ же, какъ и сильная радость). Иное дѣло, когда каждое состояніе радости или страданія разсматривается въ отдѣльности; здѣсь рѣшеніе въ пользу положительности или отрицательности перваго, либо втораго невольно становится въ зависимость отъ того, какое именно состояніе — какъ болѣе сообразное съ индивидуальными и естественными свойствами изслѣдователя — рисуется ему нормальнымъ и существеннымъ; этому-то состоянію онъ и припишетъ понятіе положительности, а перерывы этого состоянія станутъ разсматривать, какъ мимолетное отрицаніе естественной нормы. Столь же могущественное воздѣйствіе на сложеніе тѣхъ или иныхъ литературныхъ и философскихъ воз-

зрѣній въ индивидуальности изслѣдователя оказываютъ климатическія и національныя особенности, историческія и социальныя обстоятельства, способствуя развитію эйколіи или дисколіи, такъ что, пожалуй, можно усомниться въ самомъ существованіи объективной философіи вообще и утверждать, что свобода воли находитъ себѣ выраженіе лишь въ томъ, насколько изслѣдователь правдивъ въ изложеніи своихъ субъективно окрашенныхъ міропредставленій.

Обращаясь отъ этихъ общихъ соображеній къ интересующему насъ частному вопросу, вспомнимъ тотъ знаменательный фактъ, что въ наступившую, вслѣдъ за освободительными вѣяніями конца XVIII вѣка, реставраціонную эпоху чрезъ область литературы и философіи въ культурныхъ странахъ красною нитью протягиваются міровая скорбь и пессимизмъ. Это субъективное, но присущее лучшимъ представителямъ эпохи направленіе едва-ли не правильнѣе разсматривать, какъ продуктъ недовольства тяжелыми условіями даннаго социального строя, и, конечно, пессимизмъ Леопарди, внѣ зависимости отъ обстоятельствъ частной его жизни и несмотря на кажущееся его равнодушіе къ судьбамъ Италіи, имѣлъ полную *raison d'être*, какъ обусловленный, помимо воли писателя, тѣмъ недочетомъ, который въ каждомъ истинномъ сынѣ Италіи возбуждала тяжелая пора, переживаемая отчизною (мнѣніе, имѣющее за себя авторитетъ Дюринга).

По этой же причинѣ и Каро могъ назвать Леопарди истолкователемъ челоуѣчества, упирая кстати на обстоятельство, которое нельзя не поставить въ заслугу Леопарди, а именно, что онъ „жилъ, страдалъ и умеръ согласно со своею печальною доктриною, въ противоположность теоретическому отчаянію тѣхъ философовъ, которые болѣе ловко умѣли устраивать жизнь, уловляя одновременно земныя и духовныя блага, славу и ренту“ *).

В. Штейнъ.

*) Каро, по рус. пер. стр. 34, 45 и 70.

Историческій очеркъ воззрѣній на природу.

III *).

Основная мысль натурфилософъ была та же, что легла въ основу идеализма Платона, т. е. что природа есть только видимый образъ, отпечатокъ мышленія творческаго духа, но мѣсто идей Платона въ натурфилософiи заняло представленіе о творческомъ духѣ. Съ послѣднимъ человѣкъ тождественъ по своему существу, т. е. по духу, и видимая разница между творческимъ духомъ и человѣкомъ состоитъ лишь въ томъ, что первый мыслить, и его идеи овеществляются, воплощаются, мысли же человѣка не находятъ себѣ воплощенія. Слѣдовательно, процессъ мышленія человѣка и творческаго духа отчасти тождественъ, другими словами—человѣкъ можетъ не трудиться дѣлать наблюденій: ему достаточно мыслить, и онъ можетъ возстановить въ себѣ то мышленіе, которое овеществилось въ природѣ, т. е. понять природу помимо наблюденій и опытовъ. Такимъ образомъ, натурфилософiя проповѣдывала бесполезность наблюденія и опыта, проповѣдывала не познаваніе природы, а лишь построеніе ея путемъ логическаго мышленія, и если бы послѣдователи этого ученія не грѣшили противъ него и не уклонялись въ сторону экспериментальныхъ изслѣдованій, естествознаніе безъ сомнѣнія превратилось бы въ нѣчто подобное наукѣ о воздушныхъ замкахъ. Правда, натурфилософы были глубоко проникнуты идеей о единствѣ природы,—они говорили о развитіи всего животнаго міра изъ первичной слизи, устила-

*) Окончаніе, см. кн. 10.

ющей дно океановъ, говорили о единствѣ плана построения животныхъ, но все это были лишь слова, рядъ болѣе или менѣе остроумныхъ предположеній и соображеній, а никакъ не выводовъ, добытыхъ строгимъ путемъ индуктивнаго изслѣдованія. Болѣе другихъ удалился отъ принциповъ натурфилософiи и вмѣстѣ съ тѣмъ приблизился къ методу индуктивнаго изслѣдованія поэтъ Гете. Мы не раздѣляемъ мнѣнiя тѣхъ, которые хотятъ выдвинуть значеніе трудовъ Гёте въ области животной и растительной морфологiи. Намъ кажется, что оцѣнка, которую эта сторона дѣятельности Гёте нашла себѣ въ извѣстной рѣчи Дюбуа-Реймона „Goethe und kein Ende“, на столько же вѣрна, на сколько и остроумна. Но это не мѣшаетъ признать, что Гёте, остававшійся реалистомъ даже въ своихъ поэтическихъ произведеніяхъ, не могъ не понимать слабыхъ сторонъ океано-шеллинговской философи, и хотѣлъ не только размышлять, но и видѣть. Это, конечно, не мѣшало ему вывести во второй части Фауста надѣлавшихъ такъ много шума „матерей“, на столько же туманныхъ и фантастическихъ, на сколько туманны тѣ будто бы управляющія міромъ идеи, которыя онъ хотѣлъ въ нихъ воплотить; не помѣшало ему дословно повторить ученіе истыхъ натурфилософовъ о развитiи всего органическаго міра изъ первичной слизи, выстилающей дно океановъ, но, какъ онъ самъ говорилъ о себѣ, у него не было органа для философствованія, и это предохранило его отъ злоупотребленія мыслительными способностями.

Въ то же самое время, когда натурфилософiя процвѣтала на почвѣ Германіи, во Франціи шла борьба между ученіями Кювье и Жоффрау Ст. Илера. Кювье до того былъ напуганъ господствовавшимъ въ Германіи стремленіемъ не изучать природу, а воспроизводить ее апріорными сужденіями, что ударился въ противоположную крайность и возражалъ даже противъ естественной группировки фактовъ и вытекающихъ отсюда выводовъ. Факты—и ничего болѣе,—„*poter, classer et décrire*“ стало девизомъ его школы, и глубокая соображенія Этьена Ж. С. Илера о прошломъ органи-

зованнаго міра, о законахъ, которымъ подчинено развитіе организмовъ, соображенія, во всякомъ случаѣ указывавшія собою великій прогрессъ описательныхъ наукъ, — были не поняты и не оцѣнены по достоинству современниками.

Тѣмъ не менѣе, въ то же самое время и во Франціи же, Ламаркъ выступилъ съ ученіемъ, которое далеко опередило ученіе Эт. Ж. С. Илера. Ламаркъ пришелъ къ заключенію, что единство организованнаго міра не подлежитъ сомнѣнію, и что низшіе организмы берутъ свое начало въ неорганической матеріи путемъ произвольнаго зарожденія. Ламаркъ пытался далѣе выяснитъ тѣ причины, которыя вызываютъ большія или меньшія измѣненія организаци, и если его объясненія и не были удачны, если даже его ученіе прямо имъ обязано было своей гибелью, то это еще не уменьшаетъ значенія Ламарка въ исторіи развитія науки. Причина неуспѣха ученія Ламарка и то пренебрежительное отношеніе, которымъ оно было встрѣчено, сводились все-таки не къ внутреннимъ достоинствамъ или недостаткамъ самаго ученія, а къ несвоевременности его появленія. Всякому новатору въ дѣлѣ науки, какъ и на любомъ другомъ поприщѣ, прежде всего предстоитъ борьба съ *идолами*, какъ ихъ называлъ Фр. Бэконъ. Тѣ или другіе предрасудки, тѣ или другія ходячія мнѣнія мѣшали не одному ученію на первыхъ порахъ его развитія. Да и вообще можно сказать, что только тогда извѣстное ученіе легко принимается обществомъ, когда идеи, находящія себѣ въ немъ лишь форму, уже бродятъ въ обществѣ, и нуженъ только истолкователь смутныхъ, неясныхъ, расплывающихся, но все-таки уже существующихъ образовъ. Съ этой точки зрѣнія появленіе лицъ, которыя характеризуютъ своимъ направлениемъ тѣ или другія стороны историческаго развитія человѣчества, есть логическая необходимость. Они представляютъ собою лишь слѣдствіе подчасъ весьма сложной суммы причинъ и не болѣе, какъ лишнее звено въ цѣпи причинныхъ явленій. Весьма возможно, что такой взглядъ на великихъ людей на первыхъ порахъ не найдетъ себѣ сочувствія. Человѣкъ привыкъ имѣть дѣло не съ

направленіями, а лицами. Передъ мадоннами Рафаэля и Мурильо, передъ картинами Микель-Анджело вы не забываете произведшихъ ихъ геніевъ и, конечно, не останавливаетесь на томъ, что это лишь одна изъ фазъ историческаго развитія искусства. Слушая Бетховена, Моцарта и Шопена, вы безъ сомнѣнія далеки отъ мысли, что чудное сочетаніе звуковъ является слѣдствіемъ той возмутительной дисгармоніи, которую воспроизводятъ такъ называемые музыкальные инструменты дикаря. Но нѣтъ никакого сомнѣнія, что совершенно такъ же отнесутся въ данномъ случаѣ и тѣ, которые съ исторической точки зрѣнія видятъ въ великихъ людяхъ лишь образы, воплощающіе въ себѣ духъ времени. Придавая геніямъ значеніе необходимаго звена въ цѣпи умственнаго и нравственнаго развитія человѣчества, мы не развиваемъ ихъ, а только уясняемъ моменты ихъ появленія. Мы и эти звенья—изъ того же металла, элементы нашего мышленія и чувства однородны, и въ этомъ лежитъ залогъ взаимнаго пониманія; но геній, созданный толпой, вышедшій изъ толпы, поднимается надъ нею, ведетъ ее за собою, и если приводитъ къ новымъ завоеваніямъ на поприщѣ умственнаго и нравственнаго развитія, то имѣетъ полное право рассчитывать, что его имя не будетъ забыто грядущими поколѣніями.

Остановимся теперь на очеркѣ прогресса въ приобрѣтеніи различныхъ фактическихъ знаній, отъ чего насъ отвлекло временно ученіе натурфилософовъ и ихъ современниковъ. Геологія, которая еще въ началѣ настоящаго столѣтія смотрѣла на земной шаръ, какъ на тѣло, претерпѣвающее отъ времени до времени на своей поверхности рѣзкія измѣненія, благодаря ужаснѣйшимъ всеобщимъ катастрофамъ, мало-по-малу отрѣшается отъ этого взгляда и начинаетъ искать объясненіе всѣхъ измѣненій, выпавшихъ на долю земной поверхности, въ явленіяхъ, наблюдаемыхъ нынѣ. Имя Ляйэля слишкомъ хорошо извѣстно, какъ имя ученаго, произведшаго эту коренную реформу въ ученіи геологіи, и мы знаемъ, что отреченіе геологіи отъ ученія о катастрофахъ было пер-

вымъ и необходимымъ шагомъ для принятія ученія о послѣдовательномъ развитіи организмовъ.

Астрономія, поддерживаемая физикой, воспользовалась методомъ спектроскопическаго изслѣдованія и дополнила исторію земли въ тѣхъ отношеніяхъ, которыя не могли быть затронуты геологіей. До этого времени были извѣстны пути небесныхъ свѣтилъ, законы, ими управляющіе, но что такое представляютъ собою сами свѣтила, изъ чего они образованы, это оставалось загадкою, на которую въ видѣ отвѣта предлагались лишь болѣе или менѣе остроумныя предположенія. Спектроскопъ обнаружилъ, что матерія, изъ которой состоятъ небесныя тѣла, содержитъ тѣ же элементы, какіе мы находимъ на земномъ шарѣ и въ его оболочкѣ, и такимъ образомъ доказалъ единство химическаго состава вселенной. Канто-лапласовская гипотеза о развитіи вселенной изъ громаднаго туманнаго пятна получила себѣ въ этомъ открытіи необходимое подтвержденіе, и съ тѣхъ поръ кометы, солнце, планеты и луны получили для насъ одно опредѣленное значеніе различныхъ стадій развитія и формировація космической матеріи. Прогрессъ физики, питавшейся до тѣхъ поръ ученіемъ о жидкостяхъ или физическихъ агентахъ, которые не давали, въ сущности, никакого объясненія явленію, выразился въ свою очередь въ механической теоріи теплоты. То, что въ видѣ возможности было выставлено Бэкономъ, что въ видѣ предположенія указалъ Румфордъ, было наконецъ доказано, и послѣ трудовъ Майера, Гиндаля и др. не осталось никакого сомнѣнія, что теплота есть лишь особый видъ движенія. Френель вноситъ ту же идею о движеніи въ ученіе о свѣтѣ и этимъ объясняетъ самыя сложныя оптическія явленія. Все это постепенно породило новый взглядъ на молекулярное строеніе тѣлъ. Твердыя тѣла, жидкости, газы, которыя до тѣхъ поръ понимались, какъ состоящія изъ неподвижныхъ частицъ, обнаружили, напротивъ, невѣроятную внутреннюю дѣятельность. Далѣе, Зибекъ показалъ, что для вызыванія электрическаго тока достаточно нагрѣть мѣсто спайки двухъ металловъ, и

начиная отсюда тѣсная связь явленій магнетизма и электричества съ явленіями свѣта и теплоты, а слѣдовательно и движенія, выяснялась все болѣе и болѣе. Наконецъ, какъ послѣднее слово науки въ этомъ направленіи, современная теорія электричества учитъ, что волнообразное явленіе, именуемое свѣтомъ, есть только частный случай механическихъ процессовъ ээира, опредѣляемыхъ условнымъ терминомъ электромагнетизмъ. Въ настоящее время передъ физиками нѣтъ болѣе ни жидкостей, ни физическихъ агентовъ. Все замѣнилъ собою ээиръ, тончайшее вещество, носящееся въ пространствѣ, проникающее всѣ тѣла, способное передавать имъ колебаніе своихъ частицъ и, слѣдовательно, вызывать движеніе составляющихъ тѣло молекулъ. Смутное представленіе о силѣ замѣнилось болѣе яснымъ представленіемъ о движеніи. Движеніе никогда не прекращается, движеніе, такъ сказать, неразруσιμο, но оно можетъ безконечно видоизмѣняться и едва доступно наблюденію въ нѣкоторыхъ изъ своихъ видовъ.

Изученіе матеріи въ свою очередь дало драгоценные результаты. Появленіе въ химіи періодическаго закона элементовъ составило собою эпоху въ развитіи этой науки, какъ одно изъ самыхъ выдающихся обобщеній текущаго столѣтія. Сначала химики описали послѣдовательно около шестидесяти элементовъ, которые они разсматривали, какъ тѣла простыя, неразложимыя, образующія своими сочетаніями всѣ остальные вещества; знакомство съ свойствами элементовъ дало возможность раздѣлить ихъ на группы, характеризующіяся одинаковыми отношеніями составляющихъ ихъ элементовъ. Наконецъ, Менделѣевъ и Лотаръ Мейеръ показали, что элементы, расположенные по величинѣ ихъ атомнаго вѣса, представляютъ явственную періодичность свойствъ; что величина атомнаго вѣса опредѣляетъ характеръ элемента; что по вѣсу атома элементовъ можно даже открыть для нихъ нѣкоторыя аналогіи. До открытія періодическаго закона на простыя тѣла можно было смотрѣть только лишь какъ на отрывочныя, случайныя явле-

нія природы,—ждать открытія какихъ-либо новыхъ не было повода, а если какое-нибудь простое тѣло и находилось, то его свойства представляли полную неожиданность. Періодическій законъ далъ впервые возможность видѣть еще не открытые элементы и опредѣлить даже цѣлую массу ихъ свойствъ, что было блестящимъ образомъ подтверждено открытіемъ галлія, сландія и германія, предсказанныхъ подъ другимъ названіемъ періодическимъ закономъ. Такимъ образомъ химія заручилась мощнымъ теоретическимъ орудіемъ, которое подчинило себѣ опытная изслѣдованія, и вступила на строго научный путь. Но химики не остановились на этомъ: въ послѣднее время они перешли къ мысли Праута о кратности величины атомныхъ вѣсовъ всѣхъ элементовъ и, наконецъ, къ мысли о происхожденіи всѣхъ элементовъ изъ одной первичной матеріи. Конечно, здѣсь химія вступила въ область гипотезы, но нельзя отрицать, что кое-что въ этомъ направленіи уже достигнуто: найдены косвенныя доказательства разложимости элементовъ, установлена аналогія элементовъ съ такъ называемыми сложными радикалами. А за этимъ невольно рисуется и картина послѣдовательнаго развитія элементовъ изъ одной первичной матеріи.

Такимъ образомъ геологія, астрономія, физика, химія не только добыли массу фактовъ, но и достигли значительныхъ обобщеній. На этотъ разъ они шли проторенною дорогой, указанной имъ свѣтлымъ умомъ Бэкона, и, подводя итоги выводамъ изъ области различныхъ частныхъ знаній, оформливая все болѣе и болѣе идею о единствѣ неорганической природы, они тѣмъ самымъ подготовляли успѣхъ и другой идеѣ—о единствѣ организованнаго міра и, наконецъ, идеѣ о единствѣ природы вообще.

Мы уже упомянули о томъ, что въ началѣ текущаго столѣтія Ламаркъ рѣшительно высказался за гипотезу о развитіи организованнаго міра изъ общаго корня, но мы упомянули также и о судьбѣ, постигшей это ученіе. Съ исторической точки зрѣнія это обстоятельство не могло имѣть большого значенія: каково бы ни было отношеніе современ-

никовъ къ извѣстному ученію, оно опредѣляетъ только временный успѣхъ или неуспѣхъ послѣдняго, окончательное же принятіе или непринятіе ученія заключается въ немъ самомъ, въ его жизненности и правдивости. Но совсѣмъ иное дѣло, если мы подойдемъ къ этому же вопросу съ практической точки зрѣнія: разъ какое-нибудь ученіе отвергнуто обществомъ, обыкновенно требуется весьма продолжительный періодъ времени, чтобы общество могло съ нимъ примириться, какъ бы ни было оно правдиво. Именно въ такое положеніе поставило ученіе Ламарка всякую попытку заговорить о кровномъ родствѣ организмовъ или о единствѣ ихъ происхожденія, и нужны были не только сила генія Дарвина и спокойное сознаніе истинности новаго ученія со стороны его другого проповѣдника — Уоллеса, но и почва, подготовленная къ принятію идеи объ эволюціи организованнаго міра, — чтобы эта идея стала общимъ достояніемъ. Указанный выше прогрессъ въ области наукъ физическихъ и убѣдительность доказательствъ въ пользу эволюціоннаго ученія, представленныхъ Дарвиномъ, побѣдили однако тѣ опасности, которыя казались нагроможденными на пути новаго ученія, и въ результатѣ имя Ламарка было выведено изъ забвенія и получило со стороны исторіи, хотя и запоздавшее, признаніе права на безсмертіе.

Я позволю себѣ не излагать Дарвинова ученія. Какъ бы къ нему ни относиться, не знать его нельзя. Но, по поводу отношенія къ Дарвинову ученію нѣкоторой части общества, я не могу не сдѣлать нѣсколькихъ замѣчаній.

Прежде всего укажу, что Дарвиново ученіе не должно отождествлять съ эволюціоннымъ ученіемъ: можно признавать кровное родство организмовъ и не быть дарвинистомъ. Ученіе Дарвина въ сущности есть объясненіе современнаго состоянія и развитія организованнаго міра при признаніи единства происхожденія организмовъ. Если на Дарвина многіе смотрятъ, какъ на проповѣдника этого ученія, то только потому, что, отстаивая принятую имъ идею и разясняя ее, онъ собралъ такой большой запасъ фактовъ въ ея поль-

зу и такъ мастерски сгруппировалъ ихъ, что сила убѣдительности его трактатовъ производила громадное впечатлѣніе. Нечего и говорить, что, при непризнаніи единства происхожденія организмовъ, ученіе Дарвина о происхожденіи видовъ путемъ естественнаго подбора совершенно не могло быть принято во вниманіе. Но и съ признаніемъ кровнаго родства организмовъ можно было искать иного объясненія происхожденія видовъ, нежели данное Дарвиномъ. Къ тому же самъ Дарвинъ никогда не отстаивалъ того, что естественный подборъ, принципъ вымиранія неприспособленныхъ и сохраненія приспособленныхъ формъ исчерпываетъ собою тѣ средства, которыми природа пользуется въ произведеніи видовъ. Онъ смотрѣлъ на эти средства только какъ на самыя важныя въ данномъ случаѣ, но всегда самъ считалъ главною своею заслугою умѣнье подбирать и группировать данныя, пользуясь индуктивнымъ способомъ изслѣдованія, а не выясненіе значенія естественнаго подбора. Завѣтъ, оставленный Дарвиномъ его послѣдователямъ, состоитъ не въ слѣпой вѣрѣ въ его авторитетъ, а въ индуктивномъ способѣ познанія природы, открытія ея законовъ, разгадки ея тайнъ. Ни въ одномъ изъ многихъ томовъ, оставленныхъ намъ Дарвиномъ, мы не найдемъ хотя бы нѣсколькихъ строчекъ, гдѣ онъ излагалъ бы свое ученіе тономъ догматизма. Умѣренность и скромность спорятъ въ его сочиненіяхъ съ вѣскостью и убѣдительностью доказательствъ въ пользу развиваемыхъ имъ положеній. Откуда же послѣ этого та страстная нетерпимость у антидарвинистовъ по отношенію къ его ученію, которая можетъ бы сравнена только съ католическою нетерпимостью среднихъ вѣковъ? Откуда то ожесточеніе, съ которымъ Дарвинъ обвиняется въ безнравственности, безбожій и многомъ другомъ, чего такъ страшится человѣчество? вмѣсто того чтобы съ насмѣшками, презрѣніемъ и подчасъ неприличными выходками относиться къ этому ученію, не лучше-ли серьезно разобрать его достоинства и недостатки? Дарвинъ при жизни внималъ голосу серьезной критики и не оставилъ безъ отвѣта ни

одного осмысленнаго замѣчанія. Теперь, когда его нѣтъ, простая деликатность требуетъ, чтобы отношеніе къ его произведеніямъ было достойно человѣка. Возраженія, сдѣланныя Дарвину со стороны дарвинистовъ, могутъ въ этомъ отношеніи служить образцомъ серьезной научной критики, но на такую критику способны только истинные ученые. Что же касается псевдоученыхъ, то какъ бы убѣдительно въ ихъ собственныхъ глазахъ ни были ихъ опроверженія Дарвинова ученія, наукѣ съ ними нечего дѣлать, и здѣсь намъ невольно припоминаются слова, нѣсколько лѣтъ тому назадъ сказанныя проф. Гексли: „иногда мнѣ приходится слышать, что появилось то или другое блестящее ученое произведеніе, которое совершенно разбиваетъ новѣйшія біологическія ученія. Прежде я всегда схватывался за такое сочиненіе и старался проникнуться его достоинствами. Но теперь, состарѣвшись и послѣ долгодѣтней практики, я этого уже не дѣлаю. Я убѣдился, что всѣ эти блестящіе трактаты выходятъ изъ-подъ пера лицъ, не знающихъ азбуки біологіи, и единственный отвѣтъ, который могу имъ дать, это совѣтъ—пойти и поучиться, прежде чѣмъ они станутъ писать еще“.

Быть-можетъ, я нѣсколько долго остановился на дарвинизмѣ, но я не считалъ себя въ правѣ обойти этотъ вопросъ, и именно въ настоящемъ случаѣ. Впрочемъ, каково бы ни было отношеніе къ Дарвинову ученію меньшинства, большинство все таки признаетъ и эволюціонное ученіе, и теорію естественнаго подбора, которыя внесли стройный порядокъ въ наше представленіе объ исторіи организованнаго міра.

Теперь мнѣ слѣдовало бы сказать объ ученіи Геккеля, который думалъ пойти далѣе Дарвина и дать объясненіе внутреннихъ причинъ явленій живой природы, но это ученіе, оживившее въ своемъ лицѣ германскую натурфилософію, надѣлавшее много шума въ свое время, можетъ быть только упомянуто. Строить природу, не изучая ея, оказалось такъ же невозможнымъ въ наше время, какъ и нѣсколь-

ко десятковъ лѣтъ тому назадъ, и охотно признавая заслуги Геккеля въ тѣхъ его работахъ, гдѣ онъ является исключительно морфологомъ, мы не можемъ послѣдовать за нимъ въ его философскихъ опытахъ. Судьба Геккеля, въ сущности, судьба фельетониста: онъ поверхностенъ въ своихъ разсужденіяхъ, онъ могъ надѣлать много шума, могъ стать временной знаменитостью, но однако не могъ удержаться на легко достигнутой высотѣ, не имѣя на то необходимыхъ внутреннихъ задатковъ. Однако Геккель всегда бывалъ искрененъ въ своихъ философскихъ попыткахъ, что далеко не всегда встрѣчается у фельетониста.

IV.

Намъ осталось разсмотрѣть еще одну сторону возрѣвнѣй челоуѣка на природу, до сихъ поръ только бѣгло затронутую въ различныхъ мѣстахъ предыдущаго изложенія. Это — отношеніе къ психическимъ явленіямъ. Дуализмъ, какъ мы видѣли, былъ внесенъ въ философское міросозерцаніе еще ученіемъ Анаксагора, и съ тѣхъ поръ представленіе о духахъ, управляющихъ вещественнымъ міромъ, и о душахъ, близкихъ къ духамъ по своимъ качествамъ, все болѣе и болѣе прививалось къ челоуѣчеству. По свойству вопроса, особенно рѣзко намѣтились спиритуалистическое и матеріалистическое направленія именно въ тотъ періодъ историческаго развитія челоуѣчества, когда была выдвинута на первый планъ тѣсная связь міра органическаго и неорганическаго, т.-е. когда заговорили о происхожденіи организмовъ изъ неорганической матеріи, какъ о необходимомъ постулатѣ. Само собою разумѣется, не такъ трудно было построить гипотетичный путь развитія первыхъ организмовъ, какъ возникновеніе душевныхъ явленій. Что касается перваго, то успѣхи органической химіи поставили внѣ сомнѣнія, что протоплазма — основа всякаго организма — представляетъ собою одно изъ бѣлковыхъ соединеній, которое, быть можетъ, будетъ добыто лабораторнымъ путемъ. Этимъ, конечно, еще не рѣшается вопросъ о появленіи жизни, но при извѣстной долѣ воображенія

можно допустить своеобразное молекулярное движение частиц протоплазмы, которая изъ соединенія постоянного, характеризующагося опредѣленными химическими свойствами, могла перейти въ соединеніе непрестанно измѣняющееся, съ той смѣной его молекулъ, тѣмъ токомъ молекулъ, который долженъ быть отнесенъ къ категоріи жизненныхъ явленій. Совсѣмъ не то представляетъ собою появленіе психическихъ способностей. Строго говоря, мы лишь тогда можемъ отмѣтить ихъ существованіе, когда есть органъ, принимающій на себя такую функцію, т.-е. когда въ организмѣ есть нервная система. Но нервная система существуетъ во 1) только въ животномъ организмѣ, во 2) появляется не у самыхъ низшихъ организмовъ. Слѣдуетъ-ли отсюда, что растенія и низшіе животные организмы лишены способности чувствованія? Никакъ,—факты рѣшительно противорѣчатъ этому; но въ чемъ состоятъ чувства простѣйшихъ животныхъ и растеній, мы совершенно не можемъ себѣ представить. Съ другой стороны, что такое представляетъ собою нервная дѣятельность? Физиологи говорятъ намъ, что нервный токъ есть то же, что электрическій токъ,—для нихъ нервная дѣятельность есть не что иное, какъ одинъ изъ видовъ молекулярнаго измѣненія ткани, т.-е. опять-таки они сводятъ нервную дѣятельность къ основному представленію о матеріи и движеніи. Но это рѣшительно ни на шагъ не подвигаетъ насъ въ нашемъ представленіи о психической дѣятельности, и сравнительно новая попытка Геккеля примирить человѣка съ представленіемъ о душѣ и памяти молекулъ, попытка, основанная лишь на игрѣ словами, которую Геккель усвоилъ себѣ отъ натурфилософовъ,—потерпѣла полнѣйшее фіаско въ глазахъ каждаго мыслящаго человѣка.

Иное представляетъ собою болѣе ранняя, но дѣйствительно глубокая попытка Спенсера разрѣшить вопросъ, каковы начала развитія высшаго могущества человѣка — разума. Исходя изъ простыхъ наблюдений, Спенсеръ приходитъ къ заключенію, что коренное чувство животныхъ есть чувство осязанія. Съ нимъ мы встрѣчаемся у самыхъ простыхъ ор-

ганизмовъ, и тамъ оно распространено по всей поверхности тѣла. Затѣмъ, вслѣдствіе соотношенія организма и среды, нѣкоторыя части стали легче отзываться на раздраженіе, нежели другія, появились болѣе спеціальныя мѣста для воспринятія осязательныхъ впечатлѣній. Дѣйствіе свѣта въ простѣйшемъ видѣ есть не болѣе, какъ нарушеніе химическихъ процессовъ въ животномъ организмѣ, сходное съ тѣмъ, что происходитъ въ листьяхъ растений. Но оно постепенно локализуется въ нѣкоторыхъ клѣточкахъ, которыя содержатъ въ себѣ извѣстное красящее вещество, въ чемъ и состоитъ собственно зачатокъ глаза. Сначала онъ различаетъ только свѣтъ и тѣнь, затѣмъ въ немъ являются различныя осложненія, и по мѣрѣ ихъ развитія совершенствуется функція органа зрѣнія. Первоначально воспринятіе впечатлѣній совершается только при непосредственномъ соприкосновеніи съ объектомъ, вызывающимъ впечатлѣніе, или же на минимальномъ отъ него разстояніи. Позднѣе приспособленіе между организмомъ и окружающею средой распространяется на большее пространство, а также и на большее время. Практика каждой особи и наслѣдственная передача органа и воспринятыхъ имъ впечатлѣній отъ родителей къ дѣтямъ увеличиваютъ въ возрастающей прогрессіи чувственную опытность животного, и такимъ образомъ идетъ совершенствованіе организма въ физическомъ и психическомъ направленіяхъ. Въ сущности, что такое наше сознаніе?—Не болѣе, какъ образъ и очертаніе міра, которые мы хранимъ въ нашемъ организмѣ. Но если это такъ, то происхожденіе и развитіе сознанія сводится къ воспринятію впечатлѣній и сохраненію послѣднихъ. Чѣмъ болѣе раздраженій воспринялъ организмъ, тѣмъ глубже и полученныя имъ впечатлѣнія. При этомъ, естественно, одновременность двухъ или болѣе явленій вызываетъ и одинаковую глубину получаемыхъ отъ нихъ впечатлѣній и нераздѣльность послѣднихъ.

Такимъ образомъ Спенсеръ подходитъ къ рѣшенію вопроса о томъ, откуда берутся въ нашемъ сознаніи представленія о времени и пространствѣ „Если,—говоритъ онъ,—существуютъ

извѣстныя внѣшнія соотношенія, которыя постоянно испытываются всѣми организмами во всякую минуту ихъ сознательной жизни, — соотношенія, которыя абсолютно постоянны и повсемѣстны, — то установятся и соотвѣтственныя внутреннія соотношенія, которыя будутъ абсолютно постоянны и всеобщи. Подобныя соотношенія мы имѣемъ въ пространствѣ и времени. Какъ субстратамъ всѣхъ соотношеній внѣшняго міра, имъ должны соотвѣтствовать понятія, которыя будутъ субстратами всѣхъ другихъ соотношеній міра внутренняго. Составляя постоянные и безконечно повторяющіеся элементы мысли, они должны сдѣлаться автоматическими элементами мысли, отъ которыхъ невозможно освободиться. — формами мышленія“. Отвѣчая далѣе Джону Стюарту Миллю и выставляя расовыя или врожденныя сложившіяся понятія, вмѣсто сложившихся понятій индивидуальныхъ или пріобрѣтенныхъ, Спенсеръ говоритъ, что человѣческой мозгъ есть „органической списокъ безконечнаго числа опытовъ, воспринятыхъ въ продолженіе развитія всего животнаго или скорѣе въ продолженіе развитія того ряда организмовъ, который закончился организмомъ человѣка. Слѣдствія наиболѣе однообразныхъ и частыхъ изъ этихъ опытовъ были послѣдовательно завѣщаны, восприняты и укрѣплены, и понемногу дошли до того высокаго разума, который покоится въ мозгу каждаго ребенка. Такимъ образомъ произошло, что европеецъ наслѣдуетъ на 20—30 кубическихъ дюймовъ мозга болѣе, чѣмъ папуасъ. Такимъ образомъ происходитъ, что способности къ музыкѣ, едва существующія у низшихъ расъ, дѣлаются врожденными у высшихъ. Такимъ образомъ случается, что изъ дикарей, не способныхъ вести счетъ дальше числа пальцевъ и говорящихъ языкомъ, содержащимъ лишь имена существительныя и глаголы, въ концѣ концовъ происходятъ наши Ньютоны и Шекспиры“.

За Спенсеромъ на томъ же опасномъ, но и заманчивомъ поприщѣ выступилъ Романесъ. Признавая, что нервная дѣятельность неразрывно связана съ присутствіемъ нервной ткани, Романесъ говоритъ, что наше незнакомство съ жи-

вотными, у которыхъ существуютъ зачатки нервной системы, позволяетъ только предполагать, въ чемъ выразалась зачаточная нервная дѣятельность. Это предположеніе состоитъ въ томъ, что „протоплазма (позволю себѣ повторить здѣсь сказанное мною въ другомъ мѣстѣ о гипотезѣ Романеса) вслѣдъ за своей способностью возбуждаться подъ вліяніемъ тѣхъ или другихъ стимуловъ выработала въ себѣ способность различать возбужденія и способность различно передавать различныя возбужденія, что и привело, наконецъ, къ выработкѣ того, что мы называемъ нервной дѣятельностью, которая состоитъ изъ способности воспринимать только извѣстныя впечатлѣнія и такъ или иначе отвѣчать только на нихъ. Весьма возможно, что животныя съ зачаточной нервной системой и нервной дѣятельностью вымерли, не дошли до нашего времени; возможно также и то, что они еще остаются намъ неизвѣстными, хотя и существуютъ, и потому особенно останавливаться на этомъ пробѣлѣ нечего; это было бы совершенно бесплодно. Если же обратиться къ нервной дѣятельности медузъ и слѣдующихъ за ними организмовъ съ постепенно осложняющейся организаціей, то въ такомъ случаѣ постепенное осложненіе нервной дѣятельности не только выразится довольно полно, но и безъ особенно большихъ затрудненій поддастся объясненію ея развитіе—законами, выведенными въ эволюціонномъ ученіи.

„Общій ходъ развитія нервной дѣятельности выражается въ появленіи первоначально безсознательной или не вполне сознательной дѣятельности, такъ называемыхъ рефлексовъ, и уже потомъ сознательной, волевой дѣятельности. И то, и другое, строго говоря, представляетъ собою нѣкоторое приспособленіе нервной дѣятельности къ условіямъ среды, и нѣтъ основанія противопоставлять рефлексъ или безсознательную нервную дѣятельность дѣятельности сознательной: послѣдняя выводится изъ первой, и существующее между ними различіе сводится по преимуществу, если не исключительно, къ тому, что рефлексъ обыкновенно требуетъ для

себя неизмѣримо меньше времени, нежели сознательный нервный актъ, такъ какъ при рефлексѣ совершается извѣстное привычное движеніе, впечатлѣніе передается по проторенному пути, тогда какъ при сознательномъ нервномъ актѣ является прежде всего возможность выбора дѣйствія въ томъ или другомъ направленіи, а, слѣдовательно, и трата времени. Такимъ образомъ, при рефлексѣ приспособляемость нервной дѣятельности къ тѣмъ или другимъ условіямъ является уже чѣмъ-то опредѣленнымъ, не можетъ стать ни менѣе, ни болѣе совершенной; при сознательномъ актѣ, напротивъ, является возможность для совершенствованія приспособляемости. Но появленіе рефлексовъ и развитіе за ними сознательной нервной дѣятельности является весьма общимъ опредѣленіемъ того направленія, въ которомъ шло развитіе психической дѣятельности животныхъ. Это, такъ сказать, общій фонъ, подробности же представляютъ собою неизмѣримо большую сложность, и чтобы разобраться въ нихъ, наиболѣе цѣлесообразнымъ является опредѣленіе развитія умственной дѣятельности отдѣльно отъ развитія чувственной.

„На первомъ мѣстѣ въ ряду постепенно осложняющихся проявленій дѣятельности перваго рода Романесъ ставитъ способность организма различать, что ему полезно и что вредно, или способность различать то, что доставляетъ удовольствіе, отъ того, что дѣйствуетъ непріятно, память и первичные инстинкты, т. е. всѣ тѣ проявленія нервной дѣятельности, въ которыхъ впервые наблюдается нѣчто въ родѣ сознанія. Слѣдующую ступень въ развитіи умственныхъ проявленій нервной дѣятельности занимаютъ такіе акты, при которыхъ организмъ не только отдаетъ себѣ отчетъ въ томъ, что съ нимъ совершается въ данный моментъ, но и призываетъ себѣ на помощь для сравненія впечатлѣнія прошлаго, доставляемая памятью. Въ этомъ вызываніи впечатлѣній и образовъ прошлаго лежатъ первые зачатки способности воображенія, отъ которой, въ свою очередь, беретъ начало способность отвлеченія. Но здѣсь, даже при началѣ развитія способности воображенія и отвлеченія, прогрессирую-

щее развитіе умственной дѣятельности въ ряду живыхъ существъ, стоящихъ ниже человѣка, заканчивается.

„Съ другой стороны, чувственное развитіе, въ свою очередь, представляетъ весьма постепенный рядъ осложненій, выражающихся какъ въ степени относительнаго развитія того или другого чувства и ощущенія, такъ и въ прибавленіи къ уже существующимъ все новыхъ и новыхъ чувственныхъ проявленій. Страхъ и удивленіе Романесъ ставитъ на первомъ мѣстѣ въ этомъ ряду проявленій нервной дѣятельности, направляющейся первоначально на сохраненіе и поддержаніе жизни особи. За этимъ слѣдуютъ чувства и ощущенія, направленные уже не только на поддержаніе и сохраненіе жизни особи, но на поддержаніе и сохраненіе вида, и здѣсь на первомъ мѣстѣ стоятъ половыя стремленія, совершенно ясно обнаруживающіяся впервые у моллюсковъ. За половыми стремленіями слѣдуютъ чувства родителей къ дѣтямъ, общественныя стремленія, воинственность, ощущенія, приводящія къ половому подбору, строительныя способности и любознательность. Этой степени чувственнаго развитія соотвѣтствуетъ въ умственномъ та, на которой проявляется способность родителей узнавать свое потомство и совершенствуются ихъ инстинкты, что ясно выражено у пауковъ и насѣкомыхъ вообще, не говоря уже о перепончато-крылыхъ. Еще далѣе, наконецъ, появляются чувства ревности, гнѣва, стремленія къ играмъ, что мы находимъ несомнѣнно у рыбъ, а затѣмъ беретъ свое начало и новый рядъ ощущеній, каковы привязанность, симпатія, идущія рука объ руку съ развитіемъ способности узнавать подобныхъ себѣ и различать чужихъ. Еще дальше къ этому присоединяется стремленіе къ подражанію, тщеславіе, злопамятность, любовь къ украшеніямъ, чувство ужаса, и все это сопрѣвждаетъ въ ряду умственнаго развитія способность распознавать изображенія, понимать слова, грезить, что встрѣчается уже въ очень сильной степени у птицъ. На слѣдующей ступени появляется печаль и огорченіе, ненависть, жестокость, доброжелательство, которымъ въ лѣст-

ницѣ умственныхъ способностей соотвѣтствуетъ способность понимать простые механизмы. Потомъ появляется чувство мести и бѣшенство, и наконецъ все заключается присоединеніемъ чувства стыда, совѣсти, обмана и смѣха.

„Въ сдѣланномъ Романесомъ сопоставленіи развитія чувственной дѣятельности, изъ котораго несомнѣнно слѣдуетъ тѣснѣйшая связь между ходомъ развитія той и другой стороны психической дѣятельности, особенно интереснымъ является то, на сколько данныя психологіи совпадаютъ съ данными морфологіи, на сколько, говоря иначе, классификація животныхъ существъ по ихъ психической дѣятельности совпадаетъ съ обыкновенной зоологической классификаціей. Это одно изъ весьма важныхъ доказательствъ въ пользу того, что и психическая сторона организма подчинена тѣмъ же самымъ законамъ, которые освѣщены эволюціоннымъ ученіемъ для его физической стороны“.

Мы дошли почти до конца въ нашемъ историческомъ очеркѣ, но то небольшое, что намъ еще осталось сказать, полно глубочайшаго значенія. Когда астрономія пришла къ несомнѣнному заключенію о развитіи солнечныхъ системъ согласно канто-лапласовой гипотезѣ, когда въ біологіи сложилось убѣжденіе, что было время, когда неорганическія тѣла подъ влияніемъ какихъ-то неизвѣстныхъ условій перешли въ органическія и организованныя соединенія, когда біологія разработала далѣе вопросъ о развитіи организованнаго міра и о послѣдовательномъ развитіи высшихъ организмовъ изъ низшихъ, самъ собою возникъ вопросъ объ отношеніи такъ называемыхъ химическихъ элементовъ къ атомистическому ученію. Въ этомъ отношеніи въ замѣчательной рѣчи Крукса, сказанной имъ на одномъ изъ сѣздовъ британской ассоціаціи, собрано все, что можно собрать, и если не доказано несомнѣнно, то по крайней мѣрѣ доказано какъ нѣчто весьма вѣроятное, что наши такъ называемые элементы развились изъ одной первичной матеріи. По мнѣнію Крукса, химическіе элементы произошли путемъ эволюціи совершенно такъ, какъ небесныя тѣла или растенія

и животныя нашей планеты, при чемъ тотъ же самый „генезисъ“ элементовъ, говоря словами Крукса, не ограничивался нашей маленькой солнечной системой, но, вѣроятно, проходилъ тѣмъ же общимъ порядкомъ во всякомъ центрѣ энергіи, представляющемся намъ теперъ въ видѣ звѣзды. До рожденія атомовъ, тяготѣющихъ другъ къ другу, не могло быть давленія; но на границахъ огненно-туманной сферы, внутри которой все—протиль, на оболочкѣ, гдѣ страшныя силы, участвующія при рожденіи химическихъ элементовъ, развиваютъ свое полное дѣйствіе, жестокой жаръ долженъ былъ сопровождаться тяготѣніемъ, достаточнымъ, чтобы удержать новорожденные элементы отъ стремленія разлетѣться по всему пространству. Съ возрастаніемъ температуры усиливается расширеніе и молекулярное движеніе; молекулы стремятся разлетѣться, и ихъ химическія сродства ослабляются; но громадное давленіе отъ тяготѣнія массъ атомной матеріи, лежащей внѣ той оболочки, которую для краткости назову колыбелью атомовъ, будетъ уравнивать это дѣйствіе теплоты. Внѣ этой колыбели должно быть пространство, въ которомъ никакія химическія дѣйствія не могутъ имѣть мѣста, благодаря тому, что температура здѣсь выше такъ называемой точки диссоціаціи соединеній. Въ этомъ пространствѣ левъ и ягненокъ могутъ лежать рядомъ, фосфоръ и кислородъ смѣшиваются не соединяясь, водородъ и хлоръ не обнаруживаютъ никакого стремленія къ болѣе тѣсной связи, и даже фторъ — этотъ энергичный газъ, который химикамъ удалось изолировать только въ послѣдніе мѣсяцы—носится свободнымъ, не вступая въ соединеніе. За этимъ пространствомъ свободной атомной матеріи будетъ еще другая оболочка, гдѣ образовавшіеся химическіе элементы остываютъ до точки соединенія, и получается рядъ явленій, столь образно описанный Матью-Вильямсомъ; на послѣдокъ образуется твердая земля, и начинается геологическое время“.

Попробуемъ теперъ сгруппировать приведенные факты. Какъ ни ограничено ихъ число, тѣмъ не менѣе изъ нихъ

нельзя не видѣть, что съ древнѣйшихъ временъ и до нашихъ дней въ человѣкѣ все болѣе и болѣе усиливалось то возрѣніе на природу, по которому мы и наша земля суть только ничтожныя части вселенной, развившейся изъ одной первичной матеріи, одушевленной силами, подчиненными строго опредѣленнымъ законамъ. Въ своемъ историческомъ развитіи человѣкъ освободился отъ антропоморфическаго возрѣнія на природу, освободился и отъ представленія объ идеяхъ, нашедшихъ, будто бы, свое отраженіе въ вещественномъ мірѣ. Матерія и ея движеніе — вотъ тотъ общій знаменатель, къ которому подведены всѣ частныя явленія неорганической природы и міра организованнаго. Природа едина, всѣ ея явленія находятся въ причинной зависимости, но въ нихъ нѣтъ цѣлесообразности, хотя есть гармонія. Этотъ взглядъ на природу, мелькавшій какъ бы сквозь туманъ и облака первымъ мыслителямъ, сталъ теперь общимъ достояніемъ, и въ этомъ мы должны видѣть одно изъ лучшихъ свидѣтельствъ прогресса человѣчества. Куда поведетъ насъ эта идея о единствѣ природы въ будущемъ, мы не знаемъ. Въ настоящее время передъ нами стелется такое обширное поле пріобрѣтенныхъ знаній, что будущему, повидимому, не остается ничего, кромѣ неясныхъ стремленій. Но нѣтъ никакого сомнѣнія, что эти стремленія рано или поздно оформятся. Окружающій насъ горизонтъ не намѣчаетъ собою границъ области, подлежащей нашему изслѣдованію, и только дразнить не всегда спокойное воображеніе ученаго.

Если затѣмъ мы остановимся на вопросѣ, каково было въ главныхъ чертахъ вліяніе различныхъ философскихъ системъ на развитіе выраженнаго здѣсь возрѣнія на природу, намъ не трудно будетъ убѣдиться, что всѣ философскія ученія раздѣляются на двѣ группы, и каждая изъ нихъ оказала свое вліяніе въ томъ или другомъ направленіи. Ученіе, которое считало за исходную точку всего существующаго форму, развилось далѣе въ идеализмъ, перешло къ дедуктивному способу изслѣдованія и оказало не мало услугъ въ

развитіи наукъ абстрактныхъ, какова математика. Противоположное ученіе, выводящее все изъ матеріи, пережило упорную борьбу съ первымъ, и въ концѣ концовъ вылилось въ форму индуктивнаго метода изслѣдованія, оказавшаго исключительно благотворное вліяніе на развитіе наукъ описательныхъ. Такимъ образомъ разныя науки развивались подъ вліяніемъ двухъ философскихъ направленій — идеалистическаго и матеріалистическаго, и это служитъ лучшимъ доказательствомъ необходимости того и другого для всесторонняго развитія человѣка. Впрочемъ, сравнивая эти два направленія, нельзя не видѣть, что они преслѣдовали одну и ту же цѣль: они стремились выяснить причинность явленій и расходились только во взглядѣ на то, въ чемъ ее искать. Идеалисты слишкомъ отрѣшались отъ матеріи; въ разное время они создавали въ своемъ воображеніи разныя силы, которыя, по ихъ мнѣнію, производятъ тѣ или другія явленія. То эта сила приписывалась идеямъ, то духу, который, смотря по времени, или отождествлялся съ представленіемъ о высшемъ существѣ, или, подобно тѣлу, разсматривался какъ одна изъ формъ единой субстанціи. Въ свою очередь матеріалисты совершенно отрѣшались отъ представленія о чемъ бы то ни было, что не соединялось съ представленіемъ о матеріи. Съ самыхъ раннихъ временъ появленія матеріализма мы встрѣчаемъ въ этомъ ученіи представленіе о силѣ, неразрывно связанной съ матеріей. Первоначально представленіе объ этой силѣ было такъ же неясно, какъ и представленіе объ идеяхъ въ ученіи Платона. Но мало-по-малу оно выяснялось, теряло свою загадочность по мѣрѣ того, какъ разрабатывалось атомистическое ученіе, и, наконецъ, вылилось въ болѣе опредѣленное представленіе о силѣ, какъ о движеніи. Здѣсь, однако, я долженъ и считаю возможнымъ оставить обсужденіе и безъ того слишкомъ обширной темы моей статьи, тѣмъ болѣе, что я уже перешелъ за предѣлы отданнаго въ мое распоряженіе мѣста.

Нѣтъ никакого сомнѣнія, что всестороннее обсужденіе затронутыхъ здѣсь вопросовъ привело бы насъ къ бо-

лѣе интереснымъ выводамъ о потребностяхъ человѣческой природы, равно какъ и пролило бы болѣе свѣта на тѣ подчасъ скрытыя усилія, которыя употребляетъ человѣкъ въ своемъ стремленіи познать строй природы. Уяснить связь и взаимодѣйствіе религіозныхъ и научныхъ воззрѣній представляетъ въ этомъ отношеніи наибольшій интересъ, но уже и сказаннаго достаточно, чтобы видѣть, какъ, начиная съ древнѣйшихъ временъ, человѣческая мысль развивалась все въ одномъ направленіи и захватывала въ свои владѣнія все большее и большее пространство. Начиная отъ временъ языческихъ, когда были посѣяны первыя сѣмена современныхъ научныхъ теорій и гипотезъ, мысль, согрѣваемая чувствомъ, претерпѣла цѣлые вѣка гоненій, воздвигнутыхъ противъ нея католицизмомъ. Преслѣдуя земныя цѣли, тѣ лица, которыя называли себя намѣстниками Христа на землѣ, воздвигали костры за кострами, думая заревоиъ ихъ пламени устрашить духъ свободнаго изслѣдованія. Но погибъ Джіордано Бруно, истомился въ заточеніи Галилей, а земля отъ этого не перестала, вращаться, и средневѣковое изувѣрство погибло, наконецъ, на пепелищѣ своихъ же собственныхъ жертвъ. Этого отдаленнаго примѣра человѣчеству, безъ сомнѣнія, будетъ всегда достаточно, чтобы съ необходимой терпимостью относиться къ научнымъ воззрѣніямъ, каково бы ни было первое производимое ими впечатлѣніе. Очевидно, есть сила сильнѣйшая, нежели сила того или другого поколѣнія. Это—сила внутренняго бытія всего человѣчества, которое почти отъ колыбели своей отдалось служенію вѣчнымъ идеямъ. Эта сила неудержимымъ потокомъ прорывалась наружу каждый разъ, какъ то или другое поколѣніе, а иногда и нѣсколько подрядъ, вступало на ложную дорогу, выводила ихъ изъ мрачныхъ ущелій историческаго развитія и яркимъ свѣточемъ горѣла передъ грядущими поколѣніями. Если это такъ, то у насъ нѣтъ никакого основанія сомнѣваться въ постоянномъ прогрессѣ человѣчества и поддаваться преобладанію пессимистическихъ взглядовъ. Физически надорванныя послѣднія поколѣнія, отрицательно

относящіяся къ себѣ, склонны отрицательно относиться и къ прошлому и къ будущему.

Въ моемъ краткомъ историческомъ очеркѣ я пытался нарисовать цѣльную картину развитія одной отрасли человѣческаго міросозерцанія, чтобы тѣмъ самымъ выставить хоть какой-нибудь противовѣсъ общему настроенію. Моей задачей было не защищать воззрѣнія на природу тѣхъ, которые исчезли ранѣе насъ; еще менѣе думалъ я о томъ, чтобы завербовать приверженцевъ этимъ идеямъ. Но я хотѣлъ показать и думаю, что мнѣ удалось это по крайней мѣрѣ хоть отчасти, что человѣчество пережило дѣйствительно тяжелыя испытанія и не уклонилось отъ служенія своимъ идеаламъ, которые мѣняютъ форму, но въ сущности остаются отъ вѣка постоянными. Я далекъ отъ мысли указывать на науку, какъ на единственное и исключительное прибѣжище въ то время, когда, выражаясь словами поэта, душа мрачна и требуетъ, чтобы мракъ былъ разсѣянъ. Наука представляетъ собою только одну изъ струнъ лиры, своими звуками врачующей наболѣвшее сердце. Съ древнѣйшихъ временъ философы обращались къ поэзіи, и даже сама наука зародилась подъ синимъ небомъ Востока, откуда лишь позднѣе была перенесена въ нашъ негостепримный климатъ. Наука, не знающая ничего кромѣ себя, чужда человѣку, какъ чуждъ намъ и жалокъ тотъ запыленный манекенъ, который выведенъ безсмертнымъ поэтомъ въ лицѣ Вагнера. Не въ ней одной, а въ стройномъ гармоническомъ развитіи всѣхъ частей своей природы человѣкъ долженъ искать убѣжища отъ гнетущихъ его жизненныхъ скорбей, или, выражаясь словами современнаго біолога, лишь стройное гармоническое развитіе всѣхъ частей его природы даетъ человѣку право назваться существомъ приспособленнымъ, годнымъ на дальнѣйшее существованіе и развитіе.

М. Мензбиръ.

И. В. Кирѣевскій и начало московскаго славяно-фильства *).

Нашему поколѣнію досталась въ исторіи тяжелая и неблагодарная задача. Было время, когда русская жизнь казалась незыблемо прочной въ своихъ основахъ, и потому стремленія отдѣльныхъ лицъ и группъ легко укладывались въ общихъ рамкахъ: и вѣра, и знаніе, и мысль, и дѣятельность получали свое опредѣленное направленіе, люди не запутывались въ отыскиваніи мѣрилъ нравственности, а заняты были гораздо болѣе простой задачей—сообразовать свое поведеніе съ хорошо извѣстными мѣрилами. Были и другія времена, когда надъ всѣмъ господствовалъ духъ измѣненія, когда сознаніе неправды и несправедливости поднимало общество противъ укоренившагося зла, и всякій зналъ, гдѣ неправда и несправедливость, и воодушевлялся сознаніемъ, что идетъ въ ногу съ несмѣтнымъ множествомъ къ историческимъ реформамъ. Мы не такъ счастливы, какъ люди тѣхъ временъ,—мы не застали ни стараго порядка, ни кризиса, его опрокинувшего; мы вышли изъ патріархальной опеки сословнаго строя, успѣли уже разочароваться во многихъ иллюзіяхъ и увлеченіяхъ реформеннаго періода и заняты частичными, специальными работами, примѣненіемъ къ новымъ условіямъ со всѣми ихъ мѣстными особенностями

*) Публичная лекція, читанная 20-го ноября 1891 года въ пользу населенія мѣстностей, пострадавшихъ отъ неурожая.

и временными неудобствами. По необходимости работа идетъ въ разбродъ и довольно случайно. Даже передовые люди не въ состояніи обозрѣть ее и уяснить себѣ отношеніе ея отдѣльныхъ проявленій къ цѣлому. А въ исторической психологіи такая разрозненность — условіе роковое: она тотчасъ отражается на самомъ свойствѣ достигаемыхъ результатовъ. Утрачена не только ясность, но и согласіе: группы, на которыя разбивается общество, мельчаютъ, связующіе интересы слабѣютъ, отдѣльные люди или отдаются безъ дальнихъ разсужденій интересамъ личнаго эгоизма, или терзаются своей нравственной беспомощностью и скудостью общественной жизни, или прилѣпляются къ первому попавшемуся общему дѣлу, хотя бы и неразумному, для того, чтобы найти хоть какое-нибудь удовлетвореніе идеальнымъ потребностямъ души.

Не мудрено, что въ такое время распаденія и розни вниманіе невольно обращается къ эпохамъ, когда велика была организующая сила идей. Эта таинственная сила объединяетъ людей, подсказываетъ открытія, внушаетъ энтузіазмъ художнику и самопожертвованіе гражданину, и ее можно развѣ только сравнить съ тѣми властными основными мотивами, отъ которыхъ зависитъ стройный ладъ музыкальнаго произведенія: благодаря имъ хаосъ звуковъ обращается въ привлекательное и живое цѣлое. И если мы, не дожидаясь приговора потомства, уже сами строго судимъ свое время и свое дѣло, то великимъ ободреніемъ для насъ, благотворнымъ указаніемъ на лучшее будущее долженъ служить тотъ фактъ, что наше русское общество, въ которомъ мы являемся только временнымъ звеномъ, въ теченіе одного XIX вѣка пережило по крайней мѣрѣ двѣ эпохи культурнаго подъема, разнохарактерныя по своимъ стремленіямъ и результатамъ, но тѣсно связанныя другъ съ другомъ и одинаково замѣчательныя по объединяющему и организующему влиянію идей. Я разумѣю сороковые и шестидесятые годы. Всѣмъ извѣстно, что эти цифры имѣютъ болѣе, чѣмъ хронологическое значеніе: къ сороковымъ годамъ причисляются

отчасти и тридцатые и начало пятидесятихъ, къ шестидесятымъ годамъ по праву принадлежитъ конецъ пятидесятихъ. Тутъ дѣло не въ цифрахъ, а въ приблизительномъ обозначеніи двухъ историческихъ моментовъ, изъ которыхъ одинъ знаменуетъ образованіе главныхъ теоретическихъ направленій русской мысли XIX вѣка, а другой—появленіе новаго соціального строя русской жизни. Сегодня я желалъ бы обратить ваше вниманіе на очень характерное явленіе первой эпохи—на зарожденіе такъ называемой славянофильской школы. Основатели ея, братья Кирѣевскіе и Хомяковъ, являются въ то же время весьма характерными представителями всего поколѣнія сороковыхъ годовъ наравнѣ съ знаменитѣйшими западниками—Станкевичемъ, Грановскимъ, Герценомъ и Бѣлинскимъ.

Дѣло идетъ о сравнительно недавнемъ прошломъ, а между тѣмъ имена этихъ дѣятелей сіяютъ уже какимъ-то легендарнымъ блескомъ. Особенно вызываютъ удивленіе духовная самостоятельность и плодотворность этихъ людей во время строгой правительственной опеки, ихъ гуманное, всестороннее развитіе, ихъ могущественное вліяніе на окружающее общество. Много причинъ собралось, чтобы возвысить это поколѣніе. Впервые высшее образованіе, научное и художественное, стало національнымъ въ ту пору,—какъ съ Пушкинымъ и Гоголемъ Петровская реформа осуществилась въ литературѣ, такъ съ Грановскимъ и Хомяковымъ стала на ноги научная и философская мысль въ русскомъ обществѣ. Высшее образованіе [этого времени является уже не случайнымъ украшеніемъ нѣсколькихъ высокопоставленныхъ людей, а результатомъ жизненнаго процесса въ самомъ народѣ, съ одной стороны, просвѣтительную силу для народа, съ другой. Первая культурная жатва естественно отличается особеннымъ обиліемъ и свѣжестью, и въ настроеніи людей сороковыхъ годовъ чувствуется какая-то даже наивная радость по поводу новаго приобрѣтенія. Вспомнимъ, какъ восторженно описываетъ Герценъ московскіе кружки сороковыхъ годовъ.

Эти мыслители, жизнь которыхъ была поглощена изученіемъ и обсужденіемъ Гегеля и Шеллинга, Гёте и Шекспира, это общество, для котораго лекція Грановскаго или критическая статья Бѣлинскаго были главнымъ предметомъ интереса и разговоровъ, вносятъ въ свои интеллектуальныя занятія опьяненіе молодости, культурной молодости народа, вступающаго наконецъ въ свое умственное совершеннѣіе. Надо прибавить, что это все-таки были кружки не особенно многочисленные, и потому легко поддерживавшіе общеніе другъ съ другомъ: тѣмъ легче было возбудить и разогрѣть ихъ. Голосъ съ каверды и слово журналиста раздавались звучнѣе въ небольшомъ помѣщеніи, отведенномъ для самостоятельной дѣятельности тогдашняго общества; даже словесные споры и бесѣды становились важнымъ факторомъ распространенія мыслей. Всѣ дѣятели были на виду и на счету, не приходилось бороться съ подавляющимъ вліяніемъ массы и съ разнообразіемъ занятій и интересовъ. Наконецъ нельзя не отмѣтить аристократическую постановку этой культуры—она была по существу дворянская, принадлежность людей большею частью досужихъ и обеспеченныхъ, опиравшихся на фамиліную преемственность образованія и воспитанности, людей съ утонченными вкусами, широкими запросами и значительными средствами. Позднѣйшая культура „разночинцевъ“ имѣетъ болѣе грубый, ремесленный, но и болѣе дѣловой характеръ.

Какъ бы то ни было, не въ умаленіе заслугъ людей сороковыхъ годовъ указываю я на эти черты, а въ объясненіе ихъ особенностей. Они выдвинули въ нашей исторіи своего рода гуманизмъ, литературный и философскій, который, не задерживаясь частностями и мелочами, заботился прежде всего объ установленіи общаго міросозерцанія. И въ этомъ отношеніи сдѣлано было такъ много, что мы и до сихъ поръ въ значительной степени принуждены считаться съ законоположительными взглядами этого времени.

Славянофильство, напримѣръ, имѣетъ до сихъ поръ убѣжденныхъ представителей и оказываетъ вліяніе далеко за

предѣлы собственной школы, по множеству воззрѣній, сдѣлавшихся болѣе или менѣе общимъ достояніемъ или усвоенныхъ другими группами, иногда даже противниками. Но для оцѣнки сущности славянофильскихъ построеній всегда придется восходить къ принципамъ ученія, какъ они изложены первыми его поборниками. Только при этомъ условіи выясняются обстоятельства, которыя дали ученію извѣстное направленіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ подготавливается почва для оцѣнки какъ положительныхъ, такъ и отрицательныхъ сторонъ его. Я думаю, что въ настоящее время можно уже стать на такую «историческую» точку зрѣнія. Она во всякомъ случаѣ имѣетъ право на существованіе на ряду съ партійной защитой и полемическимъ разборомъ.

Значеніе такой постановки задачи должно чувствоваться, какъ скоро мы спросимъ себя, чтò главное въ славянофильствѣ, чтò составляетъ его исходную точку? Система сложная и охватывающая всѣ стороны жизни. Не все равно, гдѣ мы будемъ искать конецъ, чтобы размотать клубокъ.

Заграничная пресса довольно легкомысленно понимаетъ все дѣло, какъ продуктъ панславистской агитаціи, русской ненасытности, стремящейся поглотить всѣ славянскія племена, чтобы затѣмъ поглотить Европу. Самая простая историческая справка показываетъ, что панславистская тенденція является въ славянофильствѣ далеко не необходимымъ придаткомъ, что славянскій вопросъ игралъ сравнительно очень скромную роль въ теоріяхъ славянофиловъ, не смотря на соблазнительное имя школы, что теченіе практической жизни выдвигало, конечно, и его, но что какъ разъ въ этомъ отношеніи можно усмотрѣть существенныя разногласія между ея главными представителями и, напротивъ, указать на нѣкоторыхъ украинофиловъ, всегда отрешивавшихся отъ московскаго славянофильства и тѣмъ не менѣе проводившихъ дѣйствительно панславистскія идеи (Костомаровъ). Для русской публики нѣтъ, впрочемъ, особенной надобности настаивать на томъ, что панславизмъ и славянофильство совсѣмъ не синонимы, а западная публика впала въ эту ошибки

главнымъ образомъ потому, что въ сущности знаетъ изъ славянофиловъ только одного Ивана Сергѣевича Аксакова.

Зато среди русской публики чрезвычайно распространень взглядъ, по которому славянофильство есть только слегка замаскированное московофильство. И безъ сомнѣнія, осужденіе петербургскаго порядка и петербургскаго періода, исканіе положительныхъ идеаловъ въ допетровской Руси, оппозиція западнымъ заимствованиямъ, преклоненіе передъ исконно-народной тысячелѣтной стихіей, создавшей необыкновенно выносливое, сплоченное общество—всѣ эти черты вновь и вновь выдвигались въ сочиненіяхъ славянофиловъ. Но, во-первыхъ, идеализация московскаго строя XVII вѣка такова, что переходитъ уже въ „археологическій либерализмъ“, развиваетъ такія понятія о „землѣ“, ея нравственной самостоятельности и вытекающихъ отсюда юридическихъ условіяхъ и учрежденіяхъ, что не можетъ быть и рѣчи о томъ принесеніи въ жертву всѣхъ интересовъ государственной силѣ и единству, которое обыкновенно ставится въ упрекъ московскому порядку. А главное, является вопросъ, отчего именно въ такомъ свѣтѣ рисуется для славянофиловъ русская старина? Если бы ихъ доктрина представляла дѣйствительно только „ползучее“ ученіе, примѣняющееся къ данной обстановкѣ, рассчитанное на то, чтобы облечь дѣйствительность во что бы ни стало и заглушить порицаніе совѣсти, то не было бы надобности и уходить въ московскую древность и аранжировать ее на довольно фантастическій ладъ, — можно было удовольствоваться и петербургскимъ благоустройствомъ.

Для того, чтобы понять К. Аксакова и Ю. Самарина, надо обратиться къ Хомякову и Ив. Кирѣевскому.

А у нихъ мы найдемъ только сравнительно небольшое число страницъ, посвященныхъ политическимъ темамъ. Исторіей ни тотъ, ни другой не пренебрегали, но интересовались они исторіей въ ея самыхъ общихъ и такъ сказать философскихъ очертаніяхъ. Даже странныя спеціальныя изысканія Хомякова въ области среднихъ вѣковъ имѣютъ въ виду никакъ не равномерное изученіе матеріала, а под-

готовку доказательствъ для философски-историческихъ обобщеній. Нельзя также сказать, чтобы исходный пунктъ былъ богословскій, хотя религиозное мышленіе играетъ видную роль и для того, и для другого. Центръ тяжести ихъ интересовъ въ установленіи новаго философскаго міросозерцанія: исторія и богословіе разрабатываются въ той степени, какъ это нужно для проведенія идей этого міросозерцанія. У Хомякова все получаетъ болѣе опредѣленную и боевую форму, подробности развиты больше, и собственно богословскія опредѣленія выдвигаются на первый планъ. У Кирѣвскаго лучше видна философская основа, лучше можно оцѣнить положеніе системы среди другихъ міровоззрѣній. Довольно трудно рѣшить въ отдѣльныхъ случаяхъ, кто изъ вожаковъ направленія первый выставилъ ту или другую мысль,—они думали и работали въ постоянномъ общеніи и перекрестныхъ вліяніяхъ другъ на друга. Но, кажется, нельзя усомниться въ томъ, что Ив. Вас. Кирѣвскій является руководящимъ философомъ школы и всего болѣе сдѣлалъ для указанія ея отношенія къ западной метафизикѣ и быту.

На первый взглядъ роль эта какъ будто слишкомъ тяжела для Кирѣвскаго. Его личность и жизнь производятъ впечатлѣніе грустной неудачи: молодость полна надеждъ, бодрости, дарованій, а затѣмъ собираются тучи, и жизнь проходитъ мрачно, неполно, съ долгими перерывами дѣятельности, въ рѣзкомъ несоотвѣтствіи между силами и достигнутыми результатами. Семейныя вліянія со всѣхъ сторонъ наводили на литературныя занятія и въ то же время развивали религиозное настроеніе: надъ этой семьей какъ бы носился духъ рано умершаго отца, знатока языковъ и естественныхъ наукъ, ненавидѣвшаго отрицательную философію XVIII вѣка и покупавшаго сочиненія Вольтера и энциклопедистовъ, чтобы уничтожать ихъ *). И мать, и вотчимъ Кирѣвскихъ были замѣчательные и высокообразованные

*) Биографія А. И. Кошелева, томъ I, книга II, стр. 4.

люди, — кружокъ Елагиныхъ сдѣлался однимъ изъ самыхъ привлекательныхъ и интеллигентныхъ центровъ московской жизни, и нѣтъ надобности объяснять, какъ много этимъ сказано. Жуковскій, дядя по матери, близко слѣдилъ за воспитаніемъ Кирѣевскихъ и рано развилъ въ нихъ эстетическія наклонности. „Пиши стихи, Кошелевъ“, повторяеть на всѣ лады двадцатидвухлѣтній Иванъ Васильевичъ своему сверстнику, будущему дѣятелю эпохи реформъ. „Я увѣренъ, что не только для усовершенствованія слога, но и для образованія ума и воображенія, для развитія чувства изящнаго, (которое, какъ мы знаемъ, есть начало, причина, мѣра и цѣль всякаго усовершенствованія), слѣдовательно для счастья жизни, для возвышенности жизни, для красоты жизни, необходимо писать стихи“ *).

Любимымъ поэтомъ Кирѣевского долго былъ беззаботный, фантастическій Аріостъ. „Это единственная книга, которой эпитетъ друга не натянуть. Онъ грѣетъ, утѣшаетъ и разсѣваетъ. Міръ его — фантазія. Это теплая, свѣтлая комната, гдѣ можетъ отдохнуть и отогрѣться, кого морозъ и ночь застали на пути... Я совсѣмъ не удивляюсь, что Аріостъ не для всѣхъ величайшій изъ поэтовъ. Для большей части людей его вымыслы должны казаться вздоромъ, въ которомъ нѣтъ ни тѣни правды. Но мнѣ они именно потому и нравятся, что они вздоръ, и что въ нихъ нѣтъ ни тѣни правды“ **).

Ознакомленіе съ литературой и философіей пошло такъ успѣшно, что во время поѣздки за границу въ 1830 году Кирѣевскій могъ сознательно и критически относиться къ европейскимъ великанамъ, среди которыхъ ему пришлось вращаться. И Гегель, и Шеллингъ, и Шлейермахеръ вызываютъ его удивленіе, но онъ умѣетъ замѣчать и сильныя, и слабыя ихъ стороны; письма его изъ-за границы интересны тѣмъ, что въ нихъ нѣтъ и тѣни кичливой и поверхност-

*) Матеріалы для біографіи И. В. Кирѣевского при первомъ томѣ его сочиненій, стр. 16.

***) Матеріалы, 73.

ной придирчивости или самомнѣнія. Нѣмецкая общественная среда его отталкиваетъ, нравы не симпатичны, но къ ученымъ руководителямъ Германіи онъ относится съ должнымъ вниманіемъ. Молодой человѣкъ вдумывается, всматривается и критикуетъ, потому что понимаетъ. По возвращеніи въ Россію Кирѣвскій сразу становится на видное мѣсто среди московскихъ литераторовъ. Онъ задумываетъ журналъ, который послужилъ бы проводникомъ истиннаго европейскаго просвѣщенія. И съ этого момента начинаются злключения. „Европейца“ Кирѣвскаго постигло запрещеніе на второй книжкѣ. Запрещеніе было, по выраженію Погодина, „исторической бумагой“. Въ ней сказано: „сочинитель, рассуждая будто бы о литературѣ, разумѣетъ совсѣмъ иное; подъ словомъ просвѣщеніе онъ понимаетъ свободу, дѣятельность разума у него означаетъ революцію, а искусно отысканная середина не что иное какъ конституція“. Въ 1845-мъ году новая попытка взять въ руки повременное изданіе. „Москвитянинъ“ переходитъ отъ Погодина къ Кирѣвскому, но только на 4 мѣсяца, и въ данномъ случаѣ виноватъ былъ Погодинъ. Въ концѣ сороковыхъ годовъ Иванъ Васильевичъ добивается кафедры философіи въ Москвѣ,—тщетно. Его считаютъ человѣкомъ опаснымъ. Трудно объяснить себѣ административную строгость, которая преслѣдовала этого благонамѣреннѣйшаго и скромнѣйшаго человѣка, никогда не питавшаго симпатіи къ „глупому либерализму“ и мечтавшаго только о господствѣ закона. Но трудно извинить и пассивность, обнаруженную при этихъ обстоятельствахъ Кирѣвскимъ. Цензурныя невзгоды почти отнимали у него способность къ дѣятельности. Въ теченіе одиннадцати лѣтъ послѣ запрещенія „Европейца“, онъ не написалъ ничего кромѣ двухъ, трехъ беллетристическихъ отрывковъ; да и потомъ онъ выражалъ свои мысли только въ отдѣльныхъ статьяхъ, появлявшихся съ большими перерывами въ журналахъ. «Мнѣ надоѣло быть нѣмымъ», пишетъ онъ, и все-таки нѣмота стала правиломъ въ этой жизни, а рѣчь исключеніемъ. И самая рѣчь эта, какъ будто сдвленная, уменьшенная въ

своемъ естественномъ объемѣ и силѣ. Герценъ нашель страшное слово, чтобы характеризовать это состояніе. Онъ говоритъ, что жизнь Кирѣевского напоминаетъ зыбь моря надъ затонувшимъ кораблемъ. Иванъ Васильевичъ съ особенной охотой жилъ въ деревнѣ и искалъ утѣшенія въ глубокой религіозности и въ общеніи съ лучшими представителями религіозной жизни. Особенно повліяли на него старцы Оптиной пустыни. Однако и связи съ московскими кругами не порывались. Этотъ праведникъ сумѣлъ снискать себѣ дружбу даже людей другого лагера; ни съ кѣмъ изъ славянофиловъ западники не поддерживали такихъ хорошихъ отношеній, какъ съ Ив. Кирѣевскимъ, несмотря на то, что по взглядамъ и натурѣ онъ принадлежалъ совершенно къ другому міру, чѣмъ Герценъ или Грановскій. Для насъ эта личная сторона имѣетъ значеніе грустнаго объясненія отрывочности дошедшихъ до насъ работъ. Важно то, что несмотря на эту отрывочность и несовершенство статьи Кирѣевского остаются главнымъ памятникомъ для раскрытія философски-историческихъ мотивовъ славянофильства. Поучительны онѣ въ двухъ противоположныхъ отношеніяхъ: съ одной стороны, къ нимъ пристраиваются позднѣйшія философскія попытки славянофиловъ, съ другой — онѣ раскрываютъ зависимость всего направленія отъ нѣкоторыхъ общихъ движеній европейской мысли. Сопоставимъ же вкратцѣ главные взгляды нашего автора, по скольку они затрогиваютъ философію исторіи и исторію философіи.

Вмѣстѣ со всѣми мыслящими людьми своего времени Кирѣевскій думалъ, что жизненнымъ вопросомъ для русскаго общества является вопросъ объ истинномъ отношеніи его къ европейской цивилизаціи. Полюсами, между которыми расходились мнѣнія, можно обозначить Чаадаева съ одной стороны, требовавшаго воспринятія католицизма, какъ воспитательной силы, объединившей Европу, и безъ которой нѣтъ единенія съ Европой, Погодина съ другой стороны, собиравшагося побѣдить Европу уже не штыками, а сло-

вами и мечтавшего чуть не о личном препирательствѣ съ Гизо *). Кирѣевскій не доходилъ до крайностей и стремился составить продуманное мнѣніе вмѣсто голословныхъ утверждений, но онъ побывалъ въ обоихъ лагеряхъ. Въ ранніе годы вопросъ не особенно затруднялъ его, и онъ отвѣчалъ просто: нечего намъ бояться потерять свою національную особенность. Условія нашей жизни такъ глубоко отличаются отъ жизни остальной Европы, что намъ физически невозможно сдѣлаться французами, англичанами или нѣмцами. Но до сихъ поръ народность наша была грубая, первобытная и такая же неподвижная, какъ китайцы. Чужеземное вліяніе должно быть усвоено и привести къ просвѣщенію. Въ этомъ духъ былъ задуманъ и несчастный журналъ 1832 года — „Европеецъ“. Когда Кирѣевскій выступилъ опять на литературное поприще черезъ одиннадцать лѣтъ послѣ запрещенія „Европейца“; мнѣнія его существенно измѣнились, главнымъ образомъ подъ вліяніемъ брата и Хомякова. Онъ по-прежнему съ горечью порицаетъ существующую, заимствованную культуру: „мы переводимъ, подражаемъ, изучаемъ чужія словесности, слѣдимъ за ихъ малѣйшими движеніями, усвояемъ себѣ чужія мысли и системы, и эти упражненія составляютъ украшенія нашихъ гостиныхъ, иногда имѣютъ вліяніе на самыя дѣйствія нашей жизни, но, не бывъ связаны съ кореннымъ развитіемъ нашей, исторически намъ данной образованности, они отдѣляютъ насъ отъ внутренняго источника отечественнаго просвѣщенія, и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлаютъ насъ бесплодными и для общаго дѣла просвѣщенія всечеловѣческаго. Произведенія нашей словесности, какъ отраженія европейскихъ, не могутъ имѣть интереса для другихъ народовъ, кромѣ интереса статистическаго, какъ показанія мѣры нашихъ ученическихъ успѣховъ въ изученіи ихъ образцовъ. Нѣкоторые думаютъ, что полнѣйшее усвоеніе иноземной образованности можетъ со временемъ пересоздать всего русскаго человѣка, какъ оно пересоздало нѣ-

*) Барсуковъ, Жизнь и труды Погодина, IV, 9, 10.

которыхъ литераторовъ... и тогда вся совокупность образованности нашей придетъ въ согласіе съ характеромъ нашей литературы. Стоитъ-ли опровергать такое мнѣніе? Уничтожить особенности умственной жизни народа такъ же невозможно, какъ невозможно уничтожить его исторію. За мѣнить литературными понятіями коренныя убѣжденія народа такъ же легко, какъ отвлеченной мыслью перемѣнить кости развившагося организма. Впрочемъ, если бы мы и могли допустить на минуту, что предположеніе это можетъ въ самомъ дѣлѣ исполниться, то въ такомъ случаѣ единственный результатъ его заключался бы не въ просвѣщеніи, а въ уничтоженіи самого народа. Ибо что такое народъ, если не совокупность убѣждений, болѣе или менѣ развитыхъ въ его нравахъ, въ его обычаяхъ, въ его языкѣ, въ его понятіяхъ сердечныхъ и умственныхъ, въ его религіозныхъ и общественныхъ отношеніяхъ, однимъ словомъ во всей полнотѣ его жизни?" (Сочиненія II, 33, 35). Европейскій складъ мышленія и русскій какъ-то органически непримиримы, вслѣдствіе чего и невозможно для Россіи полное и простое усвоеніе европейской цивилизаціи. Падаеть-ли въ этомъ упрекъ главнымъ образомъ на Россію? Анализъ условій европейскаго развитія показываетъ, что и тамъ обнаруживаются коренныя односторонности, которыя слѣдуетъ всячески устранять, а никакъ не заимствовать.

Три элемента придали Западной Европѣ ея особый отпечатокъ: вліяніе классической древности, католическая организація церкви и образованіе государства изъ германскаго завоеванія. Нашъ авторъ началъ съ чрезвычайно выгодной оцѣнки классическаго вліянія и доказывалъ, что истинное усвоеніе классическаго образованія болѣе всего остального способно сдѣлать заимствованіе европейскаго просвѣщенія плодотворнымъ. Но по мѣрѣ того, какъ развивалась его система, античная цивилизація стала все болѣе и болѣе представляться ему, какъ одностороннее, жалко-разсудочное пониманіе жизни. Римская сторона классическаго міра всего сильнѣе повліяла на западныя народности.

А въ Римѣ съ его пресловутымъ правомъ сердечному элементу было предоставлено весьма мало мѣста сравнительно съ эгоизмомъ и холоднымъ разсудкомъ. Величайшимъ несчастіемъ для человѣчества было бы, если бы римская имперія удержалась и не погибла въ борьбѣ съ народнымъ переселеніемъ.

Какъ бы то ни было, римское пониманіе нравственности и права всѣми возможными путями проходило въ жизнь Западной Европы—черезъ школы, судилища и, главное, черезъ церковь. Римскій католицизмъ есть христіанство, подчиненное узкому и сухому духу логики. И догматъ объ исхожденіи Духа Святого отъ Отца и Сына, и развитіе личнаго папскаго правленія, и притязанія на господство церкви надъ государствомъ, и догматическія дополненія въ родѣ ученія о чистилищѣ—все это добыто логическими выводами, логической работой надъ писаннымъ преданіемъ церкви, а не рѣшеніемъ совокупности церковной. Но разъ люди стали на разсудочную точку зрѣнія, не мудрено, что выводы они стали дѣлать въ противоположныхъ направленіяхъ—и въ пользу неограниченнаго авторитета, и въ пользу свободы личнаго мнѣнія. Съ одной стороны, средневѣковой католицизмъ воздвигалъ зданіе своей бесплодной схоластики; съ другой, реформація разрушала самое основаніе церкви, допустивъ свободу толкованія Священнаго Писанія. Всѣ эти факты съ своими кажушимися противорѣчіями идутъ отъ одного и того же корня—отъ рационализма, отъ стремленія основать жизнь на разсудкѣ и логикѣ. Можно сказать, что папа Николай I, раздѣлившій церкви, Лютеръ, поднявшій реформацію противъ римской церкви, и Штраусъ, возставшій противъ самаго христіанства—все это плоды одного и того же логическаго древа, звенья одной и той же логической цѣпи.

Тотъ же духъ узкаго формализма обнаруживается во внѣшнемъ устроении европейскаго общества. Государство создано на Западѣ завоеваніемъ, т.-е. рѣзкимъ столкновеніемъ общественныхъ элементовъ. Столкновеніе, борьба, ограни-

ченіе и перемиріе или договоръ — вотъ къ чему сводится вся политическая исторія Европы. Каждый проводитъ свои индивидуальныя права до крайнихъ предѣловъ своей мощи. Хозяйство основано на полнѣйшемъ индивидуальномъ эгоизмѣ. Государство является договоромъ между противорѣчивыми интересами сторонъ. Даже въ нравственной области Западъ имѣетъ особенностью своею понятіе личной чести, понятіе и высокое и одностороннее въ одно и то же время. Оно суживаетъ широкія требованія добродѣтели, примѣняя ихъ къ міру, въ которомъ все зависитъ отъ способности защищать и возвышать свою личность.

Но несовершенство западной цивилизаціи становится особенно очевиднымъ, когда мы вглядываемся въ ея окончательные результаты. Если бы она была здорова въ корнѣ, то чѣмъ объяснить, что ея раскрытіе, ясное и послѣдовательное проведеніе ея посылокъ вызываетъ общее чувство недовольства, обманутой надежды? „Не потому западное просвѣщеніе оказалось неудовлетворительнымъ, чтобы науки на Западѣ утратили свою жизненность; напротивъ, онѣ процвѣтали, повидимому, еще болѣе, чѣмъ когда-нибудь; не потому, чтобы та или другая форма внѣшней жизни тяготѣла надъ отношеніями людей—никогда, кажется, внѣшняя жизнь не устраивалась послушнѣе и согласнѣе съ ихъ умственными требованіями. Но чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей, которыхъ мысль не ограничивалась тѣснымъ кругомъ минутныхъ интересовъ, именно потому, что самое торжество ума европейскаго обнаружило односторонность его коренныхъ стремленій. Холодный анализъ разрушилъ всѣ тѣ основы, на которыхъ стояло европейское просвѣщеніе, такъ что собственныя его коренныя начала, изъ которыхъ оно выросло, сдѣлались для него посторонними, чужими, между тѣмъ какъ прямою собственностью его оказался этотъ самодвижущійся ножъ разума, этотъ отвлеченный силлогизмъ, не признающій ничего кромѣ себя и личнаго опыта“ (Сочиненія II, 231).

Кирѣевскій обзрѣваетъ исторію европейскихъ метафизи-

ческихъ системъ, чтобы показать, что она постоянно двигалась по пути отвлеченной логики. Въ началѣ ея стоитъ Аристотель, представитель точнаго наблюденія и логическаго процесса, въ концѣ Гегель, завершившій развитіе рационализма системой, въ которой законы діалектической мысли становятся законами природы и исторіи. И въ самомъ дѣлѣ, что остается человѣку, если онъ будетъ отрицать всякій авторитетъ, кромѣ силы отвлеченнаго разсужденія? Придется видѣть въ мірѣ результатъ діалектической игры мысли и видѣть въ разумѣ сознательное отраженіе вселенной. До этого пункта и дошли философы въ наше время. И именно въ минуту побѣды западные люди почувствовали пустоту своихъ стремленій. Величайшій мыслитель Германіи Шеллингъ уже созналъ односторонность логической мысли. И повсюду замѣчается движеніе къ непосредственному пониманію жизни, къ пополненію логики чувствомъ, къ вѣрѣ. Но откуда взять на Западѣ эти здоровые элементы? Возвратиться къ устарѣвшимъ и опровергнутымъ взглядамъ совершенно невозможно. Это значило бы обставить себя театральными декорациями и увѣрять, что вокругъ живая природа. И вотъ даже такіе великаны мысли, какъ Шеллингъ, изнемогаютъ подъ бременемъ непосильной задачи составить религію для своего личнаго употребленія и средствами своего личнаго духа.

Спасительнымъ является для насъ въ виду этой трагической исторіи сознаніе, что Россія обладаетъ въ простой вѣрѣ своего народа какъ разъ тѣмъ залогомъ жизни, котораго недостаетъ Западу, и просвѣщенное стремленіе ея руководителей, ея образованныхъ людей должно быть направлено къ развитію религіознаго достоянія, около котораго сосредоточивается вся жизнь народа. Именно возможность такого вклада, такой поправки и дополненія обезпечиваетъ общеніе и взаимодѣйствіе между русской народностью и европейской культурой. Именно потому, что Россія имѣетъ положительное содержаніе для обмѣна, она можетъ открыто признать свои несомнѣнныя слабости въ прошедшемъ и

все-таки надѣяться на великую роль въ будущемъ. Нельзя не признать, что отчужденіе отъ Запада было источникомъ великихъ несчастій, что оно объясняетъ низкій умственный уровень народа. Мало того, христіанство сузилось благодаря ему въ византійскія формы, ханжество и поклоненіе буквѣ проникло въ религиозную жизнь и нашло свое завершеніе въ расколѣ. Безсмысленно было бы также бороться противъ западной науки и общественныхъ усовершенствованій. „Въ стремленіи къ русскому народному духу есть возможность недоразумѣнія, которое, къ сожалѣнію, часто встрѣчается и многое путаетъ. Подъ русскимъ духомъ разумѣютъ не одушевленіе общечеловѣческаго ума духомъ православнаго истиннаго христіанства, но только отрицаніе ума западнаго. Подъ народнымъ разумѣютъ не цѣлостный составъ государства, но одно простонародное — смѣшанный отпечатокъ полуизглаженныхъ прежнихъ общественныхъ формъ, давно изломанныхъ и, слѣдовательно, уже невозстановимыхъ. Духъ живить, но; улетаетъ, когда имъ хотятъ наполнить разбитыя формы“ *).

Значить, надо пустить въ оборотъ капиталъ, который до сихъ поръ пассивно хранился въ народѣ, надо усвоить принципы, не раболѣпствуя передъ частностями. Въ Россіи сохранилась церковь, которая не ищетъ свѣтской власти и тѣмъ не менѣе воспитала государство и общество. Богословская традиція греческихъ отцовъ никогда не угасала, а въ твореніяхъ этихъ отцовъ содержится множество данныхъ для развитія метафизики и психологіи: ихъ необходимо сопоставить съ результатами западной науки и слѣдовать основаніемъ для исправленія и пополненія этой науки. Монастыри, разсѣянные по широкой землѣ, были какъ бы университетами этой культуры. И они выставили духовныя требованія болѣе полныя и живыя, чѣмъ логическая философія Запада. Они всегда понимали стремленіе къ истинѣ, какъ сосредоточеніе всѣхъ способностей человѣческаго ду-

*) Письмо Погодину 1855 года. Матеріалы для біографіи Кирѣевского, 109.

ха, какъ гармоническое выраженіе ума, чувства и воли, а не простое логическое мышленіе.

И дѣйствительно только тотъ, кто понялъ мысль чувствомъ, понялъ ее вполнѣ. Иначе она остается безжизненной отвлеченностью. Элементы душевнаго движенія, поэтическаго волненія, восторга много разъ и въ различныхъ формахъ подчеркиваются Кирѣевскимъ въ противоположность разсужденію съ его логическими сцѣпленіями. Прекраснымъ примѣромъ психологическаго процесса, которымъ онъ думалъ пополнить сухость логическихъ выводовъ, служить, по моему мнѣнію, знаменитое мѣсто изъ „Былого и Думъ“ Герцена, въ которомъ передана защита Кирѣевскимъ почитанія иконъ.

„Я разъ стоялъ въ часовнѣ, смотрѣлъ на чудотворную икону Богоматери и думалъ о дѣтской вѣрѣ народа, молящагося ей; нѣсколько женщинъ, больные, старики стояли на колѣнахъ и крестясь клали земные поклоны. Съ горячимъ упованіемъ глядѣлъ я потомъ на святыхъ черты и мало-помалу тайна чудесной силы стала мнѣ уясняться. Да, это не просто доска съ изображеніемъ... вѣка цѣлые поглощала она эти потоки страстныхъ возношеній, молитвъ людей скорбящихъ, несчастныхъ: она должна была наполниться силой, струящейся изъ нея, отражающей отъ нея на вѣрующихъ. Она сдѣлалась живымъ органомъ, мѣстомъ встрѣчи между Творцомъ и людьми. Думая объ этомъ, я еще разъ посмотрѣлъ на старцевъ, на женщинъ съ дѣтьми, поверженныхъ во прахъ, и на святую икону—тогда я самъ увидѣлъ черты Богородицы одушевленными; она съ милосердіемъ и любовью смотрѣла на этихъ простыхъ людей... и я палъ на колѣна и смиренно молился ей“.

Все въ этомъ отрывкѣ характерно: и горячая потребность въ личномъ, конкретномъ общеніи съ божествомъ, которая не довольствуется отвлеченной формулой или безформеннымъ чаяніемъ, а ищетъ знакомаго лица человѣчности и состраданія; и поученіе премудраго и разумнаго отъ младенцевъ; и безсловесная передача этого поученія въ видѣ

непосредственно-охватывающаго чувства. Если Кирѣевскій искалъ въ положительной религіозности не доказательствъ, а убѣжденія, то и боялся онъ для нея не отрицательной полемики, а слабости духа.

„Весьма рѣдки случаи, чтобы православно-вѣрующій утратилъ свою вѣру единственно вслѣдствіе какихъ-нибудь логическихъ разсужденій... Онъ теряетъ вѣру не отъ умственныхъ разсужденій, но вслѣдствіе соблазновъ жизни, и своими разсудочными соображеніями ищетъ только оправдать въ своихъ глазахъ свое сердечное отступничество... Покуда онъ вѣритъ сердцемъ, для него логическое разсужденіе не опасно“ (II, 312).

Въ общемъ взгляды Кирѣевского резюмируются въ два, три предложенія. Культура Западной Европы грѣшитъ одностороннимъ рационализмомъ; русская народная жизнь, напротивъ, отличается цѣльностью своего духовнаго начала и требуетъ гармоническаго соединенія ума, сердца и воли; именно этой цѣльностью держится православіе, и будущность цивилизаціи зависитъ отъ дальнѣйшаго развитія ея подъ вліяніемъ православія.

Критика каждаго произведенія мысли, въ томъ числѣ и работы Кирѣевского, можетъ быть двоякая: она можетъ, такъ сказать, уединить произведеніе, взять его само по себѣ, какъ связь посылокъ и выводовъ, и раскрывать неполноту или недостоверность данныхъ, непослѣдовательность, превратность, преувеличенія въ разсужденіи. Или она можетъ задаться цѣлью поставить произведеніе въ его историческую обстановку и судить его, какъ выраженіе извѣстныхъ идей и стремленій, сообразно съ относительнымъ значеніемъ этихъ идей и стремленій, примѣнительно къ тому, на сколько онѣ сами оказались крѣпкими и плодотворными. Мнѣ кажется, что нѣтъ особенной надобности въ настоящее время входить въ подробный разборъ отдѣльныхъ положеній и доказательствъ Кирѣевского. Весьма легко было бы подобрать у него массу странностей и преувеличеній—и презрѣніе къ политической экономіи, и самодовольная характеристика русской

мѣрности и европейской суетливости, и ненависть къ американцамъ, и опредѣленіе рыцарства какъ честнаго разбойничества, и множество другихъ подробностей могли бы дать поводъ къ насмѣшливымъ замѣчаніямъ. Самое изображеніе русскаго быта страдаетъ несомнѣнно чрезвычайной блѣдностью и неопредѣленностью, а изображеніе хода европейскихъ дѣлъ схематично и во многихъ отношеніяхъ несправедливо. Будто чувство не играло роли на Западѣ Европы хотя бы въ исторіи крестовыхъ походовъ и религиозныхъ движеній, на примѣръ! Можно-ли сводить развитіе западной мысли на исторію разлагающагося метафизическаго анализа? Худо или хорошо, но XIX вѣкъ больше всего характеризуется ростомъ опытныхъ наукъ и связанныхъ съ ними эмпирическихъ и позитивныхъ взглядовъ. Это движеніе совсѣмъ не рассмотрѣно Кирѣевскимъ, хотя начало его относится уже къ его времени. Главная поправка, которую онъ вноситъ въ теорію познанія, и на которой строится все его зданіе, отличается такою неопредѣленностью, что ее даже формулировать трудно. Что такое его цѣлостная дѣятельность духа? Въ нее входятъ по схемѣ и чувство, и воля. При ближайшемъ рассмотрѣніи понятіе воли, которое играло такую роль у Хомякова, обыкновенно устраняется, и остается требованіе эмоціи, душевнаго движенія. Крайняя туманность этого центрального пункта сопровождается соотвѣтствующимъ диллетантизмомъ въ проведеніи его послѣдствій. Нужно воспользоваться метафизической греческихъ отповъ, нужно преобразовать западную философію съ точки зрѣнія восточнаго идеала. Все это великія требованія, и поучительно было бы видѣть хоть нѣкоторыя попытки къ ихъ осуществленію. А ихъ нѣтъ, и вмѣсто дѣла являются столь частыя въ русскомъ образованномъ обществѣ и столь бесплодныя общія разсужденія.

Но, если я и намѣчаю возможность разнообразныхъ возраженій противъ отдѣльныхъ взглядовъ Кирѣевскаго, то никакъ не для систематической критики. Для нея было другое время.

Мы уже отдѣлены отъ этихъ работъ такимъ продолжительнымъ промежуткомъ времени, что имѣемъ и другія болѣе интересныя задачи по отношенію къ этому мыслителю. Мы видимъ, съ одной стороны, что его основныя положенія были восприняты обширной и несомнѣнно плодотворной во многомъ славянофильской школой, съ другой стороны, что положенія эти стояли въ связи съ извѣстными условіями эпохи и тѣмъ самымъ выдвигались до большаго значенія, чѣмъ могъ бы имъ придать даже самый блестящій личный талантъ автора. Кирьевскій замыкаетъ цѣпь между нѣкоторыми коренными взглядами славянофиловъ и умственнымъ движеніемъ Европы въ первыя десятилѣтія нашего вѣка. Въ этомъ главный интересъ его произведеній.

Въ самомъ дѣлѣ откуда является ожиданіе и предназначеніе обновляющей, всемірно-исторической роли Россіи? Откуда представленіе о народной личности, сложившейся въ такую же неподатливую форму, какъ кости взрослою организма? Откуда преклоненіе передъ религіознымъ элементомъ, какъ первенствующимъ въ личной и исторической жизни? Откуда, наконецъ, попытка освободиться отъ разсудочности и выдвинуть значеніе другихъ сторонъ духа?

Безъ всякаго сомнѣнія, многое въ этомъ складѣ возрѣвній подготавливалось на мѣстѣ, въ самой націи. Задолго до Кирьевского и славянофиловъ русскіе патриоты выступали съ притязаніями на особое избраніе Святой Руси, завѣщанное Римомъ и Царь-Градомъ и ставившее ее въ преемственность всемірнаго владычества. Уже царь Иванъ Васильевичъ Грозный исповѣдывалъ этотъ философски-историческій взглядъ. Постоянная противоположность между усвоеннымъ строемъ и иноземными порядками, которымъ къ тому же приходилось во многомъ подчиняться, давно побуждали высказываться и противъ Никоновскихъ нововведеній, и противъ Петровской реформы, и противъ всей петербургской системы. Про религіозную гордость православія и говорить нечего. Но всѣ эти элементы являлись, при несомнѣнномъ бытовомъ значеніи, все-таки только матеріаломъ для теоріи.

Они поднялись до значенія теоріи, сомкнулись въ философски историческое ученіе тогда, когда на встрѣчу имъ двинулись волны издалека, со всѣхъ сторонъ самаго западно-европейскаго міра. Уже незадолго до славянофильства и даже одновременно съ нимъ мы видимъ писателей, усвоившихъ почти тѣ же національныя идеи, но не принадлежащихъ къ школѣ, потому что ихъ не коснулось въ этой формѣ или въ этой степени движеніе европейской мысли. Ни Шишковъ, ни Карамзинъ, ни даже Погодинъ не славянофилы. Славянофильство, какъ европейская школа начинается съ Ивана Кирѣевскаго и по всѣмъ вопросамъ примыкаетъ къ опредѣленнымъ теченіямъ въ западно-европейской литературѣ, примыкаетъ не въ силу заимствованія или рабскаго подражанія, а какъ вѣтвь къ стволу. Можно сказать, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ нигдѣ идеи начала вѣка не выражались такъ законченно и послѣдовательно, какъ въ московскомъ славянофильствѣ.

Я отмѣтилъ четыре коренныхъ положенія, переходящихъ отъ нашего писателя черезъ всю школу. Посмотримъ, какъ они относятся къ европейской литературѣ.

Самъ Кирѣевскій признаетъ, что его осужденіе разсудочной философіи опирается на послѣднее слово нѣмецкихъ философовъ. И дѣйствительно, какъ біографія и переписка Кирѣевскаго, такъ и его статьи обличаютъ постоянное вліяніе Шеллинга. Великій нѣмецкій мыслитель прошелъ длинный метафизическій путь въ теченіе своей долгой жизни,—приходится отличать четыре или пять эпохъ его философскаго пониманія. Но среди всѣхъ этихъ эпохъ красною нитью является его стремленіе расширить границы человѣческаго вѣдѣнія путемъ освобожденія его отъ исключительнаго господства разсудка и обычной логики. Въ 1803 году Шеллингъ писалъ въ предисловіи къ своимъ лекціямъ о методѣ университетскаго изученія: „на предполагаемомъ безусловномъ значеніи логики основывается «Критика чистаго разума» Канта, которая познаетъ разумъ только въ подчиненіи разсудку. Если бы не было иныхъ способовъ познавать абсо-

лютное кромѣ выводовъ разсудка, и не было бы иного разума помимо формы разсудка, то, конечно, намъ пришлось бы вмѣстѣ съ Кантомъ отказаться отъ всякаго непосредственнаго познанія въ области безусловнаго и сверхчувственнаго“. Еще находясь подъ вліяніемъ Фихте, онъ выдѣлялъ особую способность или состояніе внутренняго или умственнаго возрѣнія, непосредственнаго и цѣльнаго, не подчиненнаго обычнымъ условіямъ образованія знанія изъ опыта. Этой способности соотвѣтствуетъ творческій актъ художника, который такъ же вѣдь не подчиненъ логическимъ правиламъ и мѣркамъ, а между тѣмъ имѣетъ непосредственную убѣдительную силу. Въ этомъ актѣ слиты отгадывающее познаніе дѣйствительности и ея творческая переработка, сливаются начала необходимости—общихъ законовъ, которымъ удовлетворяетъ художественное произведеніе — и свободы въ условіяхъ его созданія изъ индивидуальнаго духа. Поэтому художественный актъ есть собственно психологическое объясненіе существующаго. Разсматриваемое съ этой стороны, ученіе Шеллинга развивается изъ замѣны разсудка фантазіей, логики чувствомъ, общеобязательныхъ законовъ мышленія гениальнымъ произволомъ. Мы не будемъ слѣдить за видоизмѣненіями доктрины Шеллинга, за примѣненіемъ ее къ философіи природы и къ ученію о Богѣ. Для нашей цѣли достаточно обозначить то расширеніе принципа познанаія въ область чувства, съ которымъ роднится исканіе цѣльнаго знанія и поэтическаго откровенія у Киръвскаго. И необходимо отмѣтить, что въ данномъ случаѣ Шеллингъ является только знаменитѣйшимъ представителемъ цѣлаго направленія, того романтическаго направленія, которое возмущалось трезвостью, сухостью, низменностью просвѣтительной философіи XVIII в., съ завистью смотрѣло на поэтическую дѣйствительность среднихъ вѣковъ, отказывалось отъ однообразія и условныхъ правилъ классической литературы и выше всего ставило личную гениальность художника *).

*) Отношеніе Шеллинга къ романтикамъ прекрасно характеризовано у Гайма: Die romantische Schule.

Фридрихъ Шлегель, Тикъ, Новалисъ—каждый по своему—боролись противъ рационализма за непосредственное чувство и фантазію. У Шеллинга изъ этого романтическаго стремленія вылилась цѣлая система метафизики.

Отрицательная сила такого рода принципа, конечно, велика, но велики и его опасности. Гегель, который нѣкоторое время шелъ съ шеллингистами, скоро отвернулся отъ нихъ. Въ своей „Феноменологіи духа“ онъ выражается ясно и рѣзко: „философія, которая мнитъ себя слишкомъ высокой для того, чтобы дѣйствовать понятіями, которая отсутствіе понятій считаетъ созерцательной или поэтической формой мысли, такая философія просто выдвигаетъ произвольныя комбинаціи разнузданной фантазіи, создаетъ нѣчто такое, что не рыба и не мясо, не поэзія и не философія“. „Красота, святость, вѣчность, религія, любовь—все это только приманки; не логическое понятіе, а экстазь, не спокойно развивающаяся необходимость, а восторженное броженіе—вотъ въ чемъ думаютъ найти законъ развитія субстанціи“ *).

Лучшей критикой романтическаго направленія является то, что оно было поставлено въ необходимость тотчасъ искать выхода изъ крайняго субъективизма и личнаго произвола: отъ признанія такой роли за чувствомъ и воображеніемъ, которая подрываетъ логическую связь людей между собою и собственно изолируетъ каждаго въ предѣлахъ своихъ личныхъ аффектовъ, — отъ такого полнаго индивидуализма романтика принуждена была перескочить въ противоположную крайность и отыскивать внѣшнимъ образомъ наложенныя общія нормы именно потому, что она потеряла нить внутренней идейной солидарности. И въ исторіи и въ системѣ вышло то же самое. Романтика отказывается отъ формально-принудительной логики и отъ указаній разсудка. Чтобы міръ не распался на атомы, она принуждена выработать своеобразное отношеніе къ религіи, которая оза-

*) Ср. *Наум*: Hegel und seine Zeit, 216.

ботится о связующихъ условіяхъ. Еще въ 1799 году Новалисъ оплакиваетъ пагубный раціонализмъ современной культуры и мечтаетъ о возстановленіи христіанской теократіи. Разнузданный геній, Фр. Шлегель, бѣжитъ отъ сомнѣній на лоно единственно спасающей католической церкви. Шлейермахеръ пытается оживить протестантизмъ мистикою чувства, Шеллингъ разрабатываетъ положительную философію миеологии и откровенія въ пополненіе чисто отрицательной философіи раціонализма. Францъ Баадеръ, отправляясь отъ изученія средневѣкового мистика Якова Беме, совсѣмъ близко подступаетъ къ восточной церкви, ратуетъ противъ папскаго примата, входитъ въ сношенія съ импер. Александромъ I, принимаетъ участіе въ подготовленіи Священнаго Союза для обузданія революціи и утвержденія религіи свѣтскими средствами, пытается основать въ Россіи общество для воссоединенія религіи и науки. Въ сравненіи съ самымъ разнообразіемъ этихъ попытокъ русскій романтизмъ, конечно, имѣлъ существенное преимущество. Ему приходилось считаться съ одной установленной религіозной формой, и потому колебанія и свобода выбора прекращались тотчасъ, какъ признавалась необходимость искать убѣжище въ религіи. Зато, конечно, трудно было захватить съ собою въ это убѣжище многое изъ того, что было приобрѣтено на свободѣ, до обращенія. Въ положеніи русскихъ романтиковъ было менѣе компромисса и болѣе подвига.

Но и тѣ, и другіе, и нѣмцы, и русскіе не могли остановиться на одной идеѣ религіознаго обновленія, хотя и считали ее главной. Они не смотрѣли на свое дѣло, какъ на попытку отчаянія и удаленія въ пустыню. Имъ представлялось, что они начинаютъ новую эру въ исторіи человѣчества. Имъ приходилось заботиться не только о примиреніи противорѣчій собственной души, но также объ устроеніи общества и государства. Въ этомъ отношеніи также нужно было найти новые элементы связи. Одностороннее господство разсудка и логики осуждалось въ политикѣ не менѣе рѣшительно, чѣмъ въ теоріи познанія. Выходъ былъ найденъ опять-таки въ переходѣ

отъ логики къ психологiи, и именно въ коллективной психологiи,—въ однообразiи, которое дѣйствiе одинаковыхъ условiй и наслѣдственности вносить въ жизнь народныхъ группъ. Однообразiе это невольное, часто безсознательное, а между тѣмъ оно представляетъ могущественный факторъ въ исторiи. Тѣ же романтики, которые протестовали противъ общеобязательной разсудочности, охотно подчинялись ирраціональному, таинственному влiянiю среды. И къ нимъ на помощь явилось могущественное влiянiе историческихъ событiй. Въ началъ вѣка раскрываются новыя и плодотворныя точки зрѣнiя на жизнь народовъ. Значительныя неудачи въ дѣятельности французской революцiи и имперiи заставили на время забыть о положительныхъ заслугахъ и той и другой. Реакцiя происходила не въ однихъ правительствахъ, но и въ обществѣ. Историческое изученiе получило совершенно новый толчокъ отъ того, что замѣтили, на сколько отвлеченнымъ политическимъ идеямъ приходится считаться съ привычками, съ интересами, съ настроенiемъ людей. Революцiя выставила извѣстную разсудочную программу, —оказалось, что эта программа не годится по своей отвлеченности и общности. Народы Европы проявили себя не какъ собранiя людей, всегда готовыхъ перестроиться и измѣниться по соображенiю съ теоретическими требованiями, а какъ своеобразные организмы, созданные вѣками, имѣющiе особые нравы и характеры. Чтобы влiять на нихъ, приходилось прежде всего знакомиться съ этими особенностями характера. И вотъ въ тѣсной связи съ романтикой возникаетъ историческая школа права и изученiе народной психологiи. Чистые представители романтизма въ родѣ Стеффенса и Шлегелей сильно участвовали въ этомъ движенiи, слава котораго связана главнымъ образомъ съ великими именами Савиньи и Гримма. На время этнографическiй вопросъ подчинилъ себѣ все историческое изученiе. На основѣ народнаго характера воздвигали политическую теорiю неподатливаго консерватизма. Выходило, что и сословныя привилегiи, и политическая разрозненность Германiи, и прусская

военнопатріархальная монархія должна остаться вѣчно народными учрежденіями.

Въ это время усиленно изучается исторія завоеваній, и опредѣляется степень и результаты племенныхъ смѣшеній, возникаютъ школы романистовъ, германистовъ и, наконецъ, славистовъ, для которыхъ эти антикварные вопросы получаютъ значеніе злобы дня, перемѣшиваются съ идеями патріотизма и отступничества. Въ общемъ великое историческое открытіе повело, съ одной стороны, къ разсмотрѣнію историческаго матеріала съ новыхъ точекъ зрѣнія, но также къ несомнѣннымъ, научнымъ и политическимъ преувеличеніямъ. Составъ народной личности, „неизмѣнный, какъ кости взрослога организма“, оказывается при свѣтѣ современной исторіографіи иллюзіей. Въ исторіи всѣхъ великихъ народовъ, несмотря на несомнѣнное вліяніе традиціи, происходили идейные и фактическіе перевороты, взаимодействія, примѣненіе къ измѣняющимся потребностямъ и условіямъ, которыя свидѣтельствовали только о жизненности народа. Подстановка яко бы неподвижныхъ формулъ можетъ только тормазить развитіе; она въ сущности оказывается проявленіемъ именно своего рода раціоналистической рефлексіи въ борьбѣ съ жизнью. Николай Станкевичъ мѣтко выразился по этому поводу: „Чего хлопчуть люди о народности? Надобно стремиться къ человѣческому,—свое будетъ по неволѣ. На всякомъ искреннемъ и произвольномъ актѣ духа невольно отпечатывается свое, и чѣмъ ближе это свое къ общему, тѣмъ лучше“ (*Анненковъ*: Біографія Н. В. Станкевича, стр. 169). Замѣйте, что національный элементъ при этомъ не только не отрицается, но признается необходимымъ исходнымъ пунктомъ всякой дѣятельности. Только цѣль надо ставить выше его, а не гнаться сознательно за особенностями, о которыхъ позаботилась сама природа.

Упрекъ, заключающійся въ приведенныхъ словахъ Станкевича, еще чувствительнѣе, если обратиться къ послѣднему изъ основныхъ положеній Кирьевскаго. У него уже намѣчается провиденціальная роль Россіи въ общей связи

мірового развитія. Представленіе о великой смѣнѣ народовъ, изъ которыхъ каждый получаетъ въ свою очередь культурное руководство и двигаетъ цивилизацію, дополняло историческое ученіе романтиковъ. Оно слабѣе выражено у Шеллинга, нежели у Гегеля, но тѣмъ не менѣе и у него есть попытка разбить исторію на міровые періоды и распредѣлить принципиальное движеніе идей между народами. Ближайшимъ образомъ повліялъ на Кирѣвскаго въ этомъ случаѣ Чаадаевъ, которому, съ его особой точки зрѣнія, рисовалась новая эра международнаго единенія подъ вліяніемъ католической Россіи, эра, способная устранить элементы раздора и отрицанія, внесенныя реформаціей и революціей. Кирѣвскій, конечно, подставлялъ иное содержаніе подъ это рѣшительное вступленіе Россіи въ исторію. Но, подобно Чаадаеву, онъ интересовался болѣе всего идейной ролью своего отечества и былъ весьма далекъ отъ увлеченія матеріальной перспективой новыхъ побѣдъ, завоеваній и господства. И онъ, и другіе славянофилы все значеніе историческаго будущаго ставили въ провозглашеніи новыхъ принциповъ. Они думали, что эти принципы уже найдены. Обновленіе цивилизаціи православіемъ и связанное съ нимъ возстановленіе цѣльной и здоровой мысли—вотъ что видѣлъ Кирѣвскій заложеннымъ уже въ русскомъ народѣ и имѣющимъ разрастись до мірового значенія. Прочіе вожди славянофильства добавили иныя начала—своеобразное отношеніе между землей и государствомъ, общинность. Противъ всѣхъ такихъ опредѣленій было давно сдѣлано возраженіе, что странно формулировать результатъ культурнаго водительства народа, когда это водительство еще и не начиналось, когда народъ вообще едва вступаетъ на путь высшей культуры. Не лучше-ли пока стремиться просто къ разрѣшенію открытыхъ вопросовъ философіи, науки, политики, хозяйства,—стремиться по крайнему разумнію и съ напряженіемъ всѣхъ силъ, а затѣмъ предоставить отдаленному потомству подвести итогъ и опредѣлить особенность. Какъ трудно подводить такой итогъ на ходу, показываетъ

хоть примѣръ нѣмцевъ, которые гораздо раньше насъ стали работать надъ культурой и пока несомнѣнно больше для нея сдѣлали, а между тѣмъ ихъ попытки выразить историческое назначеніе германской націи обыкновенно находятъ сочувствіе только среди нихъ самихъ, а у всѣхъ другихъ народовъ вызываютъ ироническія возраженія. Даже такое вошедшее было въ общую моду опредѣленіе, какъ то, что германцы внесли принципъ индивидуальной свободы въ исторію, въ настоящее время едва-ли найдетъ много защитниковъ. Если философски-историческія характеристики такого рода, особенно пошедшія въ ходъ послѣ Гегеля, вообще представляются слишкомъ схематичными и произвольными, то провозглашеніе культурной задачи начинающаго народа прямо неумѣстно. Исторія Россіи заложена въ такихъ громадныхъ размѣрахъ и рассчитана, очевидно, на такіе обширные періоды, что нѣтъ надобности спѣшить некрологомъ.

Въ заключеніе считаю необходимымъ вновь напомнить, что моя цѣль была представить попытку исторической оцѣнки исходнаго момента славянофильства. Такая оцѣнка заключаетъ элементы критики, потому что ставитъ фактъ въ связь развитія и раскрываетъ его преходящій характеръ. Въ этомъ смыслѣ методъ Гегеля дѣйствительно господствуетъ надъ исторіей. Но тотъ же методъ учитъ, что крупныя историческія явленія имѣютъ всегда свое оправданіе. Они не явились даромъ и не проходятъ безслѣдно, хотя впадаютъ въ искаженія и вызываютъ оппозицію. Школа, которая выставила такихъ мыслителей, какъ Хомяковъ, и такихъ дѣятелей, какъ Юрій Самаринъ, безъ сомнѣнія заслуживаетъ названія крупнаго историческаго явленія. И подобно сроднымъ ей нѣмецкимъ школамъ она выдвинула точки зрѣнія, имѣющія и отрицательную и положительную цѣну. Ея построенія оказались весьма существенными, какъ противовѣсь разсудочной схоластикѣ, беспочвенному космополитизму и узкой государственности. Практическія заслуги ея, можетъ быть, еще значительнѣе теоретическихъ. И все-таки критика мо-

жать уже показать ея смертную сторону. Образование славянофильства связано съ романтическимъ теченіемъ, безмѣрно преувеличившимъ значеніе ирраціональныхъ элементовъ въ жизни и исторіи.

Фаустовская неудовлетворенность давно тревожитъ европейскую культуру: расколъ между знаніемъ и жизнью, ограниченность самого знанія, медленность науки, противорѣчія философіи—все это беспокоитъ и соблазняетъ мысль. Но про себя духъ-соблазнитель говоритъ другое:

Да, презирай познанія и умъ,
Источникъ главный силъ, прельщайся мишурою...
Тогда, любезнѣйшій ты мой!

Чтобы не оканчивать словами злого духа, хотя бы поучительными, сошлюсь въ заключеніе на благороднаго, безвременно умершаго современника Кирѣевского — Николая Станкевича, который въ яркихъ выраженіяхъ указалъ на руководящее значеніе умственного начала: „Человѣкъ, который имѣетъ душу, любитъ искусство и сознаетъ что-то похожее на разумъ и гармонию въ кучѣ разныхъ разностей, которую онъ называетъ природой, человѣкъ, который вѣритъ иногда уму, на примѣръ, хоть въ томъ, что $5 \times 5 = 25$, не долженъ бояться свободного хода мысли ни въ какомъ отношеніи... Ты, который признаешь разумъ и любовь міра, ты отрицаешь совершенство, находишь нелѣпость въ организаціи ума, который есть вѣнецъ созданія—одинъ умъ имѣетъ потребности, которыхъ онъ удовлетворить не можетъ, одинъ онъ уродъ въ Божьемъ созданіи, изгнанникъ изъ общей гармоніи, и это оторванное звено вселенной называется частицею Божества. Такое убѣжденіе—нелѣпость“.

И все, что пережито Россіею съ того времени, какъ велись эти споры, утверждаетъ насъ въ убѣжденіи, что дорога къ всемірно-историческому призванію остается по-прежнему одна—отъ мрака къ свѣту!

Павель Виноградовъ.

Фулье и метафизика будущего.

III *).

Общая оцѣнка взглядовъ Фулье.

Оцѣнка взглядовъ, подобныхъ изложенному, представляетъ своеобразныя затрудненія. Сначала кажется, будто они исключаютъ самую возможность какихъ бы то ни было критическихъ замѣчаній. Въ самомъ дѣлѣ, въ нихъ обыкновенно можно найти все,—всѣ стороны предмета приняты во вниманіе, всѣ рѣзкости сглажены, всѣ противорѣчія примирены, и такимъ образомъ на достаточно широкомъ основаніи возведено, повидимому, достаточно прочное построеніе. И однако, присматриваясь къ построенію ближе, вдумываясь въ его логическую схему, обыкновенно начинаешь замѣчать, что эта прочность довольно условна; что подъ кажущеюся безупречностью построенія часто таятся серьезныя недостатки, причина которыхъ лежитъ именно въ томъ, что на первый взглядъ составляетъ самую свѣтлую, привлекательную его сторону,—въ широтѣ построенія. И это естественно. Нельзя, въ самомъ дѣлѣ, слить въ одно цѣлое элементы по существу разнородные, и если мы будемъ стремиться къ этому во что бы то ни стало, въ нашихъ сужденіяхъ неизбѣжно окажутся, взаимнѣ органическаго сліянія объединяемыхъ воззрѣній, механическія спайки, недомолвки,

*) Окончаніе, см. кн. 10.

неопредѣленность, нерѣшительность въ приговорахъ, замаскированный наклонъ въ ту или другую изъ примиряемыхъ сторонъ и т. д. Не свободна отъ подобныхъ недостатковъ и книга Фулье. И она производитъ подобное же, т.-е. какое-то двойственное впечатлѣніе. Сначала она увлекаетъ широтою, энергіею, жизненностью сужденій; но потомъ, освобождаясь отъ этого перваго, столь сильно располагающаго въ пользу книги, впечатлѣнія, начинаешь разглядывать и въ ней нѣкоторые изъ только-что отмѣченныхъ недостатковъ.

И прежде всего мы находимъ у Фулье нѣкоторую неопредѣленность въ терминологіи,—тѣмъ болѣе замѣтную, что она касается основного, всего болѣе занимающаго насъ въ данномъ случаѣ термина «метафизика». Фулье оказалъ громадную услугу этой наукѣ, назвавъ ее своимъ именемъ и взявъ ее подъ свою компетентную защиту. Но чтобы окончательно отнять у ея противниковъ столь широко и неразборчиво примѣняемое ими право повторять, будто «терминъ метафизика лишенъ всякаго опредѣленнаго смысла», ему необходимо было, установивъ за этимъ терминомъ опредѣленный смыслъ, употреблять въ этомъ смыслѣ только этотъ терминъ и не замѣнять другимъ, обозначающимъ, правда, сродное, но все же не тождественное явленіе («философія»). Между тѣмъ, этого у Фулье мы не находимъ. Напротивъ, у него довольно обычна замѣна термина «метафизика» терминомъ «философія». Неумѣстность такого приема въ книгѣ, имѣющей цѣлью защиту метафизики, какъ спеціальной науки, понятна. Въ самомъ дѣлѣ, стремясь отстаивать научное достоинство метафизики, едва-ли удобно пользоваться для ея обозначенія словомъ, которое и по своему прямому значенію, и по первоначальному употребленію, и по исторически установившемуся за нимъ смыслу означаетъ собственно не науку, а лишь нѣкоторое неопредѣленное стремленіе къ мудрости (въ греческомъ смыслѣ этого слова, т.-е. къ всестороннему умственному, нравственному, эстетическому и техническому образованію), нѣкоторый медленно наживаемый житейскій опытъ, запасъ

руководящихъ началъ, дѣлающихъ человѣка способнымъ разобратся во всякомъ данномъ вопросѣ какъ теоретическомъ, такъ и практическомъ, найтись во всякомъ положеніи, — вообще, нѣкоторое умѣнье разумно, образцово жить и мыслить. Принимая терминъ философія въ этомъ исторически установившемся смыслѣ, къ ея области нужно будетъ отнести всѣ тѣ умственныя явленія, всѣ тѣ формы мысли, въ которыхъ выражаются воззрѣнія той или другой эпохи, того или другого лица на явленія природы и жизни, со всѣми ихъ особенностями, со всѣми *субъективными* примѣсами. И такъ какъ было бы странно усвоить научный характеръ этимъ измѣнчивымъ, лишеннымъ объективнаго значенія „философскимъ“ воззрѣніямъ, то противники метафизики, коль скоро она смѣшивается съ философіей, очевидно, будутъ въ правѣ относиться къ ней отрицательно. Отсюда слѣдуетъ, что первымъ условіемъ для успѣшной защиты метафизики, какъ науки, должно быть строгое отличіе ея отъ философіи, чего,—повторяемъ,—у Фулье мы не находимъ.

Мы не склонны, впрочемъ, видѣть въ смѣшеніи у Фулье терминовъ „философія“ и „метафизика“ неясность мысли: это просто оговорка, историческій недосмотръ, хотя вовсе не желательный, ведущій къ недоразумѣніямъ, и иногда довольно значительнымъ. Что же касается предметнаго опредѣленія метафизики, то, какъ мы знаемъ, Фулье подходитъ къ нему очень методично и устанавливаетъ его довольно тщательно. Воспроизведемъ въ основныхъ моментахъ его разсужденія, направленные къ указанной цѣли.

Спеціальныя науки даютъ знаніе внѣшнее, — знаніе законовъ и формъ явленій, а человѣкъ, по своей „метафизической“ природѣ, жаждетъ знанія внутренняго, живого и интуитивнаго: отсюда первая задача метафизики—дать *живое и интуитивное* познаніе о внутреннемъ основаніи бытія и жизни. Спеціальныя науки даютъ знаніе незаконченное, не рѣшаютъ всѣхъ вопросовъ относительно бытія: отсюда вторая задача метафизики—дать *законченное* знаніе о всей совокуп-

ности бытія, объединить наши научныя понятія о мірѣ и при томъ, вопреки позитивизму, по принципу не объективному только, но и субъективному, выработать понятіе о мірѣ, наиболѣе согласное съ „конститутивными законами нашей мысли“ и дѣятельности, равно какъ и всего нашего опыта. Кантъ и новокантіанцы суживаютъ послѣднюю задачу метафизики до выясненія лишь конститутивныхъ законовъ мысли или апріорныхъ, формальныхъ понятій „чистаго разума“: отсюда третья задача метафизики—выработать міро-разумнѣе, согласное съ законами не мысли только, не одного лишь чистаго разума, но и дѣятельности и всего нашего опыта. Другими словами: „метафизика есть систематизація и критика познанія и практической дѣятельности, съ цѣлью образовать понятіе о всей совокупности дѣйствительно существующаго и о нашихъ отношеніяхъ къ этой совокупности“.

Можно-ли удовлетвориться приведенною формулою? Со-держитъ-ли она точное опредѣленіе предмета и задачъ метафизики? Послѣ обширныхъ разъясненій Фулье, мы не въ правѣ упрекать его въ неопредѣленной постановкѣ хотя бы одного изъ входящихъ въ эту формулу терминовъ. И однако въ цѣломъ въ формулу очень трудно вложить законченный смыслъ. Формула Фулье, подобно другому, родственному ей по смыслу опредѣленію метафизики, какъ „науки о дѣйствительно существующемъ“ (и даже съ добавленіемъ „во всей его совокупности“ или „въ цѣломъ“), поражаетъ насъ необъятностью открывающейся перспективы на предметъ науки, грандіозностью и сложностью предстоящаго ей дѣла,—сложностью, которая способна отнять у метафизика смѣлость принятыя за выполненіе своей задачи, а другимъ можетъ внушить справедливое опасеніе слѣдовать за метафизикомъ. „Предметъ метафизики—вся совокупность дѣйствительно существующаго“, — это, конечно, легко сказать, но очень трудно, оставаясь въ кругу идей и понятій Фулье, вложить въ это выраженіе реальный и законченный смыслъ! Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь не станетъ же метафизикъ изслѣдо-

вать все существующее *in concreto*,—иначе его изслѣдованіямъ конца не будетъ. А если такъ, то возникаетъ вопросъ: въ какихъ чертахъ или моментахъ, съ какихъ сторонъ онъ долженъ изслѣдовать совокупность существующаго,—со стороны-ли только *формальнаго единства и соотношенія* вещей, или вмѣстѣ и въ *вѣчномъ, умопостижимомъ единствѣ ея первоосновы*? „Задача метафизики—образовать путемъ систематизаціи и критики нашихъ познаній понятіе о всей совокупности дѣйствительно существующаго и о нашихъ отношеніяхъ къ нему“,—эту задачу, опять-таки, конечно, легче указать, чѣмъ выполнить или даже хоть сколько-нибудь серьезно подумать о ея выполненіи! И здѣсь чувствуется потребность въ частнѣйшемъ опредѣленіи метафизической задачи: метафизика должна выработать понятіе о совокупности существующаго—*для какихъ собственно цѣлей*, въ виду какихъ именно отношеній къ нему? Въ виду-ли отношеній, опредѣляемыхъ *эмпирическими* условіями и потребностями нашей природы, или ея *идеальными* запросами и постулатами? Безъ отвѣта на эти дополнительные вопросы вышеприведенная формула Фулье останется одною изъ тѣхъ широкихъ и притязательныхъ формулъ, благодаря которымъ метафизика получила двусмысленное значеніе чего-то, быть можетъ, и очень высокаго и цѣннаго, но крайне неопредѣленнаго и непонятнаго, относительно чего, по остроумному выраженію де-Моргана, „всѣ согласны, что это—ключъ, но едва-ли хоть двое согласны, какъ этимъ ключемъ пользоваться, какъ вкладывать его въ замокъ“. Дѣйствительно, пусть въ общемъ предметъ и задачи метафизики намѣчены вѣрно,—необходимо, однако, опредѣлить ихъ ближе. Нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, изслѣдовать всю дѣйствительность *in concreto*, безцѣльно, наугадъ, или по случайнымъ симпатіямъ. Такимъ образомъ, формула Фулье, не смотря на кажущуюся опредѣленность, при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается черезчуръ широкою.

Здѣсь въ воззрѣніяхъ Фулье мы достигаемъ того пункта, на которомъ ясно видно, что невозможность органическаго

объединенія противоположныхъ взглядовъ на метафизику (взглядовъ представителей критической и научной философіи) онъ закрываетъ неопредѣленностію формулы. Слѣдую своему примирительному стремленію, онъ хотѣлъ бы взять свою долю истины и изъ кантовскаго пониманія метафизики, но склонъ въ сторону научной философіи не позволяетъ ему заимствовать у Канта многого, и вотъ онъ образуетъ свое опредѣленіе метафизики, которое хотя и содержитъ кантовскій терминъ („критика“), однако поражаетъ насъ своимъ сходствомъ съ опредѣленіями научной философіи, съ ихъ въ сущности лишь формальнымъ различеніемъ философіи отъ наукъ специальныхъ (отъ совокупности специальныхъ наукъ). Въ самомъ дѣлѣ, далеко-ли отъ формулы Фулье до того взгляда на метафизику (философію), по которому она есть не что иное, какъ „проникнутое единствомъ міроразумѣніе, являющееся въ результатѣ слитія специальныхъ наукъ въ одно всеобщее понятіе“, „приведеніе множественности и разнообразія къ существенному и единому“, „формулировка единаго міропониманія, завершающаго стремленія специальныхъ наукъ“, словомъ,—какъ та завѣтная, хотя и въ высшей степени неясная и неопредѣленная область, въ которой „инстинктъ специалиста безошибочно чувствуетъ философію, и куда поэтому не вступаетъ, предпочитая предоставить изслѣдованіе ея философамъ, умъ которыхъ отъ природы предрасположенъ къ высшимъ обобщеніямъ, къ завершенію входящихъ въ составъ специальныхъ наукъ понятій однимъ высшимъ понятіемъ“? Вѣдь никакими болѣе опредѣленными чертами и у Фулье не характеризуется „совокупность дѣйствительно существующаго“, какъ предметъ метафизики: у него то же неопредѣленное и даже безразличное отношеніе къ вопросу о томъ, заложено-ли въ основѣ міра какое-либо конкретное и живое единство, которое, слѣдовательно, и должно быть собственнымъ объектомъ метафизическихъ изслѣдованій, или это единство состоитъ лишь въ формальномъ соотношеніи законовъ, формъ, элементовъ, предметовъ и явленій природы; то же не-

довѣріе къ такъ называемой „трансцендентальной онтологіи“, которая будто бы бесплодно и съ совершенно непроизводительною затратою силъ ищетъ какой-то трансцендентной дѣйствительности и т. д.; словомъ,—все то же самое, съ тою лишь не въ пользу Фулье разницею, что онъ не рѣшается, подобно представителямъ научной философіи, сдѣлать въ данномъ направленіи послѣдняго шага,—не рѣшается признать отличіе метафизики (философіи) отъ спеціальныхъ наукъ лишь относительнымъ. А между тѣмъ, съ его стороны не было бы ничего послѣдовательнѣе этого. Вѣдь если, въ самомъ дѣлѣ, и по взгляду Фулье, какъ по взгляду представителей „научной философіи“, задача метафизики заключается лишь въ томъ, чтобы, сдѣлавъ шагъ дальше въ томъ же направленіи, въ которомъ идутъ и спеціальныя науки, разыскать и установить то высшее, охватывающее всю „совокупность дѣйствительно существующаго“, единство, къ которому стремятся и онѣ, и котораго онѣ не находятъ, такъ сказать, лишь по недосугу; если, слѣдовательно, между спеціальными науками и метафизикой существуетъ подвижная, условная и во всякомъ случаѣ лишь внѣшняя граница, то мы должны признать безусловно правыми тѣхъ противниковъ самостоятелно-научнаго значенія метафизики (философіи), которые, отправляясь отъ только-что указанныхъ соображеній, утверждаютъ, что метафизика не должна и не можетъ имѣть самостоятельнаго значенія на ряду съ другими спеціальными науками; что она „растворилась въ нихъ“ безъ остатка, удерживая за собою лишь „нѣкоторую отвлеченную общность всѣхъ специально научныхъ областей“ (Авенариусъ); что о ней остается говорить лишь какъ объ извѣстномъ направленіи или складѣ мышленія, о мѣрѣ высоты научнаго отвлеченія, показателѣ широты научнаго обобщенія и т. д. Мы видимъ, слѣдовательно, что какъ бы значительно ни расходился Фулье по нѣкоторымъ другимъ вопросамъ съ представителями научной философіи, въ данномъ отношеніи онъ подаетъ имъ руку: его опредѣленіе метафизики столь же мало, какъ и пони-

маніе ея этими послѣдними, обеспечиваетъ ей самостоятельное существованіе *).

Намъ кажется, что Фулье былъ бы болѣе счастливъ въ отстаиваніи специально-научнаго характера метафизики, если бы отнесся довѣрчивѣе къ Канту. Правда, во взглядахъ Канта много односторонняго. Его теорія „чистаго“ разума не психологична; его дедукція идей выполнена съ помощью приемовъ слишкомъ внѣшнихъ; его отказъ отъ теоретическаго рѣшенія метафизическихъ вопросовъ поспѣшенъ, а отсюда и его ограниченіе метафизики критикою познанія мотивировано недостаточно. Все это такъ. Кантъ уже давно несетъ справедливый упрекъ въ формализмъ, и Фулье не первый его высказалъ. За всѣмъ тѣмъ Фулье многому могъ бы у Канта поучиться. Именно у него онъ могъ бы найти то недостающее его опредѣленію понятіе, которое проводитъ глубокую борозду между метафизикою и специальными науками и чрезъ то обеспечиваетъ ей самостоятельность. Какъ извѣстно, Кантъ достигаетъ этого указаніемъ не только совершеннаго отличія научно-метафизическаго познанія по происхожденію и природѣ отъ всякаго другого, какъ обыденнаго, такъ и научнаго познанія, но,—что гораздо важнѣе,—указаніемъ и своеобразной цѣли, которая должна руководить метафизикомъ въ его сложныхъ работахъ надъ выясненіемъ состава бытія въ цѣломъ. Именно, метафизика, по Канту, есть „систематическое и расчлененное единство чистаго познанія а ргіогі или познанія чистыхъ принциповъ въ его отношеніи къ существеннымъ цѣлямъ (задачамъ, идеаламъ) человѣческаго разума, каковы суть Богъ, свобода, безсмертіе“ **). Такое опредѣленіе, и только такое, дѣлаетъ изъ метафизики существенно иную науку,—науку совершенно самостоятельнаго и своеобразнаго характера. Пусть Фулье

*) Всѣ поставленныя въ кавычкахъ, относящіяся къ характеристикѣ научной философіи выраженія взяты изъ работъ г. Лесевича («Письма о научной философіи», стр. 98, 101; «Что такое научная философія?» стр. 7, 15, 217, 247—8 и др.).

**.) Критика чистаго разума, русск. пер. Владиславлева, стр. 620, 617, 6.

не согласенъ со взглядомъ на метафизику, какъ на чистое познаніе а ргіогі,—объ этомъ будетъ рѣчь ниже,—но если онъ не хотѣлъ заранѣе отказаться отъ признанія за нею самостоятельно-научнаго значенія, онъ не долженъ былъ игнорировать, при установкѣ своей формулы, послѣдней половины кантовскаго опредѣленія, указывающаго на цѣль метафизики. Только эта добавка,—какъ бы мы ни разнообразили ея выраженіе,—можетъ дать, взамѣнъ смутнаго и даже фиктивнаго понятія „совокупности всего дѣйствительно существующаго“, реальное и содержательное понятіе о бытіи въ конкретномъ единствѣ его абсолютнаго основанія, изъ котораго должна быть изъяснена вся совокупность существующаго.

Съ достигнутой точки зрѣнія мы никакъ не можемъ признать основательнымъ протестъ Фулье противъ такъ называемой „трансцендентальной онтологіи“. Глубокая мысль Канта, лежавшая въ основѣ его сужденій по данному вопросу,—мысль, что абсолютное, по самому понятію своему, не можетъ осуществиться въ мірѣ нашего опыта и, потому должно навсегда остаться трансцендентальнымъ идеаломъ нашего разума,—эта мысль содержитъ въ своей основѣ безспорную истину. Великій агностикъ, какъ и агностики всѣхъ временъ, заблуждался лишь въ томъ, что настаивалъ на *безусловной* и *всецѣлой* трансцендентности, а слѣдовательно и непознаваемости абсолютнаго. Это, конечно, крайность. Вѣдь, если абсолютное дѣйствительно, а не фиктивно, есть первооснованіе міроваго бытія, міровой энергіи, жизни, включая и нашу духовную жизнь, то оно должно быть истолковано въ терминахъ *нашего* опыта, *нашей* мысли, *нашего* чувства и т. д.,—иначе оно не могло бы положительно обосновывать міровую жизнь, содержать для нея основанія. Такъ именно агностикамъ всегда и возражали *). Такъ возражаетъ и Фулье Канту, и мы охотно въ данномъ случаѣ къ нему присоединяемся. Но если мы исправимъ „трансцендентальную

*) Напр., *Милль—Мангелю* («Обзоръ философіи сэръ Вильямъ Гамильтона»).

онтологию“ въ этомъ направленіи, то едва-ли останутся какія-либо побужденія ратовать противъ нея. Разъ абсолютное перестаетъ быть простымъ „предѣльнымъ понятіемъ“, простымъ „знакомъ вопроса“ или „символическимъ изображеніемъ границъ нашего познанія“, его концепція должна быть признана самою возвышеною, глубокою и благородною задачею метафизики,—задачею, которая, не налагая запрета на „имманентный способъ познанія“ обосновывающей міръ самобытной реальности, предохранить, однако, метафизическій умъ отъ погруженія въ дробность явленій, а метафизику—отъ „растворенія“ въ спеціальныхъ наукахъ. И трудно сказать, въ чемъ собственно будетъ тогда отличаться метафизика, въ смыслѣ Фулье, отъ этой, такъ сказать, трансцендентно-имманентной метафизики! Не отказывается же вѣдь и онъ отъ концепціи „первой реальности“! Правда, къ вопросу о ней онъ относится довольно равнодушно. Первая реальность для него прежде всего проблема. Но уже то самое, что онъ какъ бы невольнo наталкивается на эту проблему и задается вопросомъ о томъ, нельзя-ли прошикнуть въ „створатія Эивы“ и приподнять покрывало на лицѣ „закрытой“ истины, достроивъ, по указаніямъ опыта, понятіе верховной реальности, которая въ нашемъ опытѣ открывается лишь отчасти,—уже это обстоятельство показываетъ, что „трансцендентальную онтологию“ не такъ-то легко выбросить за бортъ метафизики. Можно спорить противъ законности чисто раціональнаго, апіористическаго построенія понятія о первой реальности; но это уже будетъ вопросъ другой.

Дополняя и исправляя формулу Фулье согласно съ вышеизложенными критическими замѣчаніями, мы получимъ слѣдующее опредѣленіе метафизики: метафизика есть систематизація и критика вызываемыхъ въ насъ дѣйствительностію представленій, чувствованій и желаній, съ цѣлью выработать научное пониманіе и оцѣнку ея со стороны ея отношенія къ существенной цѣли (идеалу) нашего разума, т.-е. къ абсолютному. Или короче: метафизика есть научное понима-

ніе и оцѣнка дѣйствительности со стороны ея отношенія къ абсолютному. А такъ какъ абсолютное въ мірѣ выражается въ его основныхъ элементахъ, формахъ, законахъ, въ его умпостигаемыхъ нормахъ, смыслѣ, назначеніи и т. д., словомъ, — въ его *идеальныхъ началахъ*; и такъ какъ, съ другой стороны, вслѣдствіе нѣкоторыхъ неблагопріятныхъ историческихъ условій, включеніе въ опредѣленіе метафизики термина „абсолютный“ можетъ подать поводъ къ недоразумѣніямъ и вызвать противъ нея незаслуженное предубѣжденіе, то, подставляя взамѣнъ этого термина вышеуказанныя, равныя ему по смыслу, выраженія, получимъ такое опредѣленіе метафизики: метафизика есть научное пониманіе и оцѣнка совокупности существующаго съ точки зрѣнія его *идеальныхъ началъ* *). Совмѣщая въ себѣ достоинства обоихъ вышеприведенныхъ опредѣленій (Фулье и Канта), указанная формула тѣмъ самымъ строже очерчиваетъ собственную сферу метафизики и тверже намѣчаетъ ея предметъ и задачи.

Намъ могутъ возразить, что данное опредѣленіе метафизики уже черезчуръ „строгое“, такъ что подъ него не по-

*) Введеніе въ опредѣленіе философіи понятія *оцѣнки* принадлежитъ неокантіанцамъ, особенно *Файтиньеру*, см. Hartmann, Dühring und Lange, zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX Jahrhundert, 1876). Они, конечно, ошибаются, думая, что понятіе философіи исчерпывается понятіемъ «оцѣнки существующаго»; но несомнѣнно, что этотъ послѣдній терминъ очень удобенъ для обозначенія группы тѣхъ разнообразныхъ философскихъ вопросовъ, сущность которыхъ сводится къ опредѣленію достоинства *эмпирически* существующаго съ точки зрѣнія *нормальнаго* или долженствующаго быть (добро и зло, пессимизмъ и оптимизмъ, красота и безобразіе, умпостигаемое единство и хаотическая дробность, цѣль и случай и т. д.).—Что касается объема метафизики, то изъ вышеизложеннаго въ текстѣ видно, что ограничить составъ этой науки, какъ то дѣлаетъ Фулье, космологією и психологією (въ ихъ синтезѣ) нельзя: необходимо еще ввести въ нее рачіональную онтологію (ученіе объ общихъ условіяхъ и свойствахъ существующаго) и рачіональную теологію (ученіе о первооснованіи существующаго со стороны его отношенія къ міру), при чемъ въ качествѣ введенія къ метафизикѣ должно быть поставлено общее *ученіе о познаніи* (гносеологія). Вводить-ли въ составъ метафизики также и *этику съ эстетикою*,—это, конечно, зависитъ отъ другого болѣе общаго и сложнаго вопроса о классификаціи наукъ.

дойдутъ работы всѣхъ тѣхъ мыслителей, которые не склонны видѣть въ мірѣ ничего абсолютнаго, а за міромъ никакого абсолютнаго основанія, каковы, наприм., всѣ феноменисты. Мы отвѣтимъ на это, во-первыхъ, что вовсе не знаемъ мыслителей, которые бы, рассуждая объ основаніяхъ, законахъ и смыслѣ бытія, такъ или иначе не вводили въ свои рассужденія понятія объ абсолютномъ; доказательствомъ тому служатъ самые послѣдовательные феноменисты, Милль и Юмъ, которые, не смотря на свое открыто заявленное нерасположеніе ко всякимъ рассужденіямъ о „первой реальности“, какъ извѣстно, оставили намъ образчики эмпирическихъ концепцій о первопричинѣ; во-вторыхъ, если и есть дѣйствительно столь сдержанные умы, которые упорно уклоняются отъ всякихъ сужденій о необходимыхъ и всеобщихъ („абсолютныхъ“) основаніяхъ бытія, то ихъ работы, говоря строго, не должны быть и относимы къ области метафизики, такъ какъ они вращаются въ сферѣ вопросовъ, входящихъ лишь въ составъ введенія въ метафизику (каковы, наприм., работы представителей критической и научной философіи, направленные къ доказательству мнимаго безсилія метафизики). Во всякомъ случаѣ не вина науки, если нѣкоторые черезчуръ скрупулезные умы, изъ опасенія заблудиться, не проходятъ въ самое зданіе ея, а останавливаются при входѣ, малодушно отказываясь отъ рѣшенія тѣхъ вопросовъ, относительно которыхъ, по энергичному выраженію Канта, даже рискъ ошибки мы должны предпочитать спокойной воздержности, а тѣмъ болѣе равнодушію...

Въ ученіи о методѣ метафизики Фулье примыкаетъ къ направленію, которое, по нашему мнѣнію, имѣетъ несомнѣнную будущность, — именно, къ теоріи такъ называемаго *субъективнаго истолкованія сущности и смысла міровой жизни*. Теорія эта развилась и окрѣпла въ двойной оппозиціи, — въ оппозиціи къ формализму раціональной философіи и къ феноменизму философіи эмпирической. Между тѣмъ какъ мыслители, вѣрные традиціямъ эмпиризма (позитивисты и пред-

ставители научной философии), желая устранить крайности первого направления, стали исключать из своих построений все априорное, „всякіе „миѳологическіе“, „антропологическіе“ и „тимематологическіе“ элементы (т. е., сказать проще, — всякіе логически необходимыя связи—категоріи общія идеи, законы и т. д.) и такимъ образомъ превратили міръ въ агрегатъ явленій, не связанныхъ никакимъ единствомъ, не озаренныхъ въ своемъ внутреннемъ существѣ никакимъ свѣтомъ, непроницаемыхъ для мысли и не завершенныхъ никакимъ высшимъ началомъ;—мыслители того направления, къ которому примыкаетъ Фулье, нашли противобѣсъ обѣимъ указаннымъ крайностямъ въ оживленіи тѣхъ приемовъ метафизическаго изслѣдованія, которыми пользовались во всѣ времена мыслители, не довѣрившіе ни внѣшнему чувству, ни формально-логическому разуму, а именно—обратился къ истолкованію субъективной стороны, значенія и цѣнности бытія съ помощію практическихъ постулатовъ, стремленій воли, общихъ показаній нравственно-эстетическаго смысла и т. д. Не отказываясь отъ собственной задачи метафизики, т. е. отъ познанія сущности и смысла мірового процесса, а съ другой стороны считая для этой цѣли недостаточнымъ формально-логическій разумъ, они обратились къ совокупному показанію всѣхъ силъ нашего духа. Когда Шеллингъ, въ оппозиціи Гегелю, возвѣстилъ, что міръ, поскольку въ немъ есть индивидуальное, ирраціональное, неразрѣшимое въ ясныя разсудочныя понятія, т. е. поскольку онъ—природа, долженъ быть постигаемъ не разсудочно, а какъ-то иначе; когда Шопенгауеръ добавилъ, что этотъ иной, новый путь къ постиженію дѣйствительности данъ въ нашей волѣ; когда Лотце указалъ, какъ на средство для пониманія и оцѣнки міра, на нашъ нравственно-эстетическій смыслъ, Ланге и новокантіанцы—на творческій синтезъ и т. д.,—когда, словомъ, всѣ эти мыслители, конечно, каждый по своему, стали разъяснять необходимость субъективнаго метода въ метафизикѣ, этотъ дотолѣ скромный и непримѣтный гносеологическій принципъ сталъ заявлять себя

свѣжей силою, общающею обновленіе метафизики, и естественно, что въ признаніи его начинаютъ сходиться мыслители самыхъ различныхъ складовъ и направленій. Книга Фулье можетъ быть рассматриваема, какъ первый значительный опытъ свода и систематическаго изложенія этихъ новыхъ идей, которыя доселѣ можно было встрѣчать въ философской литературѣ лишь разрозненно, въ субъективномъ освѣщеніи, и нерѣдко въ связи со всѣми неудобствами полемическаго изложенія. Въ этомъ именно и заключается историческое значеніе книги Фулье.

Въ указанномъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ выясненія и раскрытія новаго, только-что характеризованнаго методологическаго принципа, книга Фулье, при современномъ состояніи вопроса, не оставляетъ желать ничего больше. Изученіе ея даетъ довольно опредѣленное представленіе объ этомъ принципѣ, объ общихъ приѣмахъ его примѣненія и значеніи. Поэтому, не останавливаясь на разъясненіи взглядовъ Фулье, мы сдѣлаемъ по поводу ихъ лишь два критическихъ замѣчанія, направленныхъ противъ переоцѣнки этого новаго принципа на счетъ старыхъ,—переоцѣнки, конечно, совершенно естественной и понятной со стороны Фулье, какъ и со стороны всякаго адепта новыхъ идей.

Во-первыхъ, намъ кажется, что Фулье дѣлаетъ большую ошибку, не усвоивъ традиціонному, собственно метафизическому методу, умозрѣнію, почти никакого значенія: вслѣдствие этого метафизическаго построенія будущаго, по его же собственной характеристикѣ, должны явиться съ чертами едва-ли желательными. Въ самомъ дѣлѣ, какъ по теоріи Фулье должно возводиться метафизическое построеніе? Анализъ сознания даетъ намъ, такъ сказать, единицы метафизическаго построенія: наприм., воля непосредственно научаетъ насъ, что такое хотѣніе, какова его *психологическая* природа; нравственное чувство знакомитъ насъ съ элементарными *нравственными* оцѣнками (показываетъ, наприм., что такое любовь по своей этической природѣ); *эстетическое* чувство наполняетъ сознаніе непосредственными оцѣнками

красоты и т. д. Затѣмъ эти „единицы строенія“ по указанію опыта связываются для истолкованія міровыхъ началъ въ концепціи, сначала не обширныя, охватывающія лишь небольшія группы явленій; затѣмъ все болѣе обширныя, пока, наконецъ, не будетъ образована концепція самая обширная, охватывающая и объединяющая всѣ частныя концепціи и достаточная поэтому для выраженія принципа универсальнаго. Повидимому, все обстоитъ, какъ должно: метафизическая система выполнена во всѣхъ частяхъ, существующее истолковано во всей совокупности, искомое метафизическое единство достигнуто. Да, но—единство, выражаясь словами Канта, *техническое*, схема котораго образована не по необходимымъ понятіямъ разума, но путемъ опытнымъ, по случайно представляющимся его указаніямъ и цѣлямъ. А такъ какъ такихъ цѣлей можетъ быть неопредѣленное множество, то и „основанныхъ на опытѣ“ метафизическихъ построеній можетъ быть неопредѣленное множество, при чемъ одно будетъ не болѣе необходимо, чѣмъ всякое другое.

И при томъ въ самыхъ высшихъ областяхъ метафизики, тамъ, гдѣ наша „метафизическая природа“ проектируетъ жилище своихъ верховныхъ идеаловъ, гдѣ скрываетъ наиболѣе дорогія свои сокровища,—тамъ, при такомъ отношеніи къ дѣлу, какое рекомендуетъ Фулье, оказывается лишь поэзія, нѣчто проблематическое и даже неопредѣленное, незаконченное *). Именно въ такихъ неясныхъ очертаніяхъ долженъ въ системахъ этого типа вырисовываться и верховный идеалъ нашего разума—абсолютное первооснованіе міра. А исторія философіи показываетъ намъ, что повсюду, гдѣ въ метафизикѣ умозрѣніе изгонялось ради опыта, метафизическое построение въ своихъ завершительныхъ момен-

*) Могутъ ли быть „основные и наиболѣе устойчивые“ элементы нашего опыта продолжены за его предѣлы, въ область высшихъ реальностей,—неизвѣстно (стр. 289); искомое и предполагаемое единство физическаго и психическаго есть лишь „гипотетическая схема“ (стр. 290) и т. д. Вообще конецъ книги Фулье запечатлѣнъ характеромъ какой-то резигнаціи, агностицизма.

тахъ являлось не только неопредѣленнымъ и крайне гипотетическимъ, но нерѣдко и крайне грубымъ (припомнимъ, напр., дуалистическую концепцію первопричины у Милля!) Иные приемы у метафизическаго умозрѣнія. Сторонникъ умозрѣнія выясняетъ сначала необходимыя понятія и идеи своего разума и подъ ихъ руководствомъ, для осуществленія намѣченныхъ въ нихъ коренныхъ верховныхъ цѣлей разума, подобно платоновскому Деміургу, построяетъ канву или схему міра,—схему необходимую и исчерпывающую*), на которой затѣмъ уже такъ или иначе выполняетъ детали своей постройки, смотря по степени своей способности къ жизненно-интуитивному постиженію и возсозданію дѣйствительности. Пусть апріористы заслуженно несутъ упреки въ безжизненности, схематизмѣ и формализмѣ своихъ построений. Но если ихъ построениямъ недостаетъ иногда богатаго и разнобразнаго конкретнаго содержанія, вслѣдствіе чего схемы ихъ построений остаются пустыми и далекими отъ дѣйствительности; то, наоборотъ, ихъ противникамъ нерѣдко не хватаетъ прочной, связующей подробности построения, схемы, вслѣдствіе чего оно грозитъ распаденіемъ. Во всякомъ случаѣ, одною крайностью не оправдывается другая. И если мы признаемъ, что въ каждой изъ этихъ крайностей есть своя доля истины, то не станетъ-ли понятно само собою, что для построения исчерпывающей теоріи метафизическаго метода эти доли истины необходимо объединить? Именно въ этомъ направленіи и должна быть переработана теорія Фулье**).

*) „Чтобы метафизика какъ наука могла произвести дѣйствительное познаніе и убѣжденіе, для этого критика разума должна представить всю совокупность понятій а ріогі, раздѣленіе ихъ по различнымъ источникамъ.... должна далѣе дать полную таблицу этихъ понятій въ ихъ расчлененіи и со всѣмъ, что отсюда можетъ быть выведено“... Такимъ образомъ, „метафизика имѣетъ предъ другими науками то преимущество, что она можетъ быть доведена до совершенной законченности и до пребывающаго состоянія“ (Прологомены Канта, перев. Вл. С. Соловьева, стр. 170—1).

***) Говоря конкретнѣе, синтетическая система будущаго должна быть построена не по типу философіи Ланге, но по типу системы Лотце, т. е. она

Второе замѣчаніе наше касается вопроса о критеріи. Мы не совсѣмъ понимаемъ, по какому праву Фулье указываетъ въ концѣ концовъ на „немыслимость противоположнаго“, какъ на верховный критерій метафизическаго познанія. Когда онъ говоритъ намъ объ архитектурической законченности, широтѣ, связности и простотѣ построения, — словомъ, о его логической красотѣ, какъ ручательствѣ за его внутреннюю состоятельность, это нисколько не является неожиданностью: все это совершенно понятно въ устахъ чловѣка, который взамѣнъ умозрѣнія съ его логически-строгими выводами рекомендуетъ метафизикѣ такое широкое примѣненіе интуитивныхъ приемовъ и гипотезы, что метафизическое построеніе почти совсѣмъ переходитъ въ художественное творчество. Совсѣмъ иное впечатлѣніе производитъ на насъ его ссылка на „немыслимость противоположнаго“. Въ самомъ дѣлѣ, если съ указанными словами Фулье соединяетъ тотъ смыслъ, который обыкновенно съ ними соединяется въ философской литературѣ, если видитъ въ нихъ отрицательное выраженіе принципа самоочевидности или самодостовѣрности мышленія, то его верховный критическій принципъ, очевидно, совершенно *умозрительной* природы. А если такъ, то откуда у него нерасположеніе къ умозрѣнію, или такъ называемому чистому мышленію? Ужъ не подаетъ-ли здѣсь Фулье, проникнувшись наконецъ-сознаніемъ невозможности возвести законченное метафизическое построеніе съ помощію одного опыта, — не подаетъ-ли руку умозрѣнію? Но въ такомъ случаѣ, — повторяемъ снова, — по какому праву онъ озаглавливаетъ свою книгу: „метафизика, основанная на опытѣ“?! Къ сожалѣнію, разсужденія Фулье объ этомъ предметѣ ни со стороны полноты, ни со стороны опредѣленности далеко не соотвѣтствуютъ ихъ относительному значенію въ общей совокупности его

должна не обойти рациональный элементъ, рациональную схему, отступая предъ нею какъ бы въ безсиліи, но — *побѣдить* его, понять, сознать недостаточность и восполнить новымъ началомъ. Тогда, и только тогда, „философія будущаго“ окажется не только конкретно жизненною, но и устойчивою, законченною.

идей. Во всякомъ случаѣ, здѣсь мы встрѣчаемся у Фулье съ нѣкоторою несогласованностію его понятій, которая при томъ едва-ли можетъ быть устранена на почвѣ положенныхъ въ основу его книги началъ. Это еще разъ заставляетъ желать ихъ пересмотра.

Заканчивая здѣсь оцѣнку взглядовъ Фулье, не можемъ не выразить пожеланія, чтобы всякій, кому не безразличны судьбы философіи, ознакомился съ его книгою въ подлинникѣ. Интересъ этой книги, какъ и большинства французскихъ книгъ, благодаря свойственнымъ ихъ авторамъ своеобразнымъ приемамъ изложенія, далеко не исчерпывается ея основными идеями. Кромѣ этихъ идей въ книгѣ много любопытныхъ подробностей. Можно иногда желать ихъ дополненія и поправокъ; можно, пожалуй, иногда и совсѣмъ съ ними не соглашаться; но нельзя, при чтеніи ихъ, не испытать самага живого интереса къ той наукѣ, которая по какому-то печальному, но къ сожалѣнію стойкому недоразумѣнію, многимъ представляется собраніемъ вовсе не интересныхъ, далекихъ отъ дѣйствительности и жизни, блѣдныхъ отвлеченій...

На страницахъ „Вопросовъ Философіи и Психологіи“ не разъ обсуждался уже вопросъ о предметѣ, задачахъ и методѣ метафизики (философіи). Сознвая глубокое значеніе для развитія нашей, едва пробуждающейся, философской мысли возможно широкой и основательной постановки указаннаго вопроса и предложивъ, съ цѣлью содѣйствовать этому, изложеніе и оцѣнку взглядовъ Фулье, мы считаемъ не лишнимъ, чтобы придать большую строгость и определенность результатамъ своей работы, формулировать ихъ здѣсь въ четырехъ слѣдующихъ общихъ положеніяхъ.

1. Терминъ „философія“ необходимо строго отличать отъ сроднаго съ нимъ по значенію термина „метафизика“, при чемъ для обозначенія специально научной, опредѣляемой ниже, области знанія, необходимо пользоваться лишь этимъ послѣднимъ терминомъ, оставивъ первый, согласно исторически установившемуся за нимъ смыслу, для обозна-

ченія тѣхъ воззрѣній, которыя, относясь по предмету и содержанію къ области метафизики, тѣмъ существенно отъ нея отличаются, что запечатлѣны характеромъ времени, націи, индивидуальности, словомъ, — характеромъ субъективности.

2. Самостоятельный, специально-научный характеръ метафизики обезпечивается ея особымъ предметомъ (міръ въ цѣломъ, въ конкретномъ единствѣ своей первоосновы), задачею (опредѣленіе отношенія существующаго къ его идеальнымъ началамъ или цѣлямъ) и методомъ (умозрѣніе, не исключющее впрочемъ и опыта).

3. Опредѣленіе метафизики должно быть таково: метафизика есть научное пониманіе и оцѣнка совокупности существующаго съ точки зрѣнія его идеальныхъ началъ.

4. Пользуясь для выполненія своей задачи всѣми средствами „живого и интуитивнаго познанія“ (т. е. внутренняго опыта), метафизика не можетъ, однако, обойтись безъ умозрѣнія, такъ какъ только оно способно предохранить объективно-научный метафизическій синтезъ отъ перехода въ форму субъективнаго творчества.

Аленѣй Введенскій.

Телепатія *).

„Il n'y a pas de pierres au ciel, donc elles ne peuvent pas tomber sur la terre“. Такъ выразился Лявуазье, когда вопросъ объ аэролитахъ впервые предсталъ на судъ французской академіи наукъ. И академія поспѣшила согласиться съ мнѣніемъ Лявуазье и отказалась подвергнуть обсужденію явленіе природы, очевидно, „невозможное“. Но фактъ паденія аэролитовъ все-таки остался фактомъ, и впослѣдствіи та же академія принуждена была признать его. Съ тѣхъ поръ много разъ повторялись аналогичные случаи. Всего лѣтъ тринадцать тому назадъ, когда только что изобрѣтенный тогда фонографъ демонстрировался передъ парижской академіей медицины, одинъ изъ академиковъ не поцеремонился схватить за горло демонстратора, который былъ, по его мнѣнію, просто-на-просто чревовѣщателемъ, „такъ какъ металлическая пластинка *не можетъ* воспроизводить звуковъ человѣческаго голоса“.

Въ виду подобныхъ примѣровъ, несомнѣнно доказывающихъ полнѣйшую непригодность апріорнаго метода въ области естествознанія, мы полагаемъ, что и при обсужденіи вопроса о „телепатіи“ можно оставить въ сторонѣ ея „вѣроятность“ или „невѣроятность“. То, что кажется невѣроятнымъ и невозможнымъ сегодня, будетъ представляться не только возможнымъ, но и несомнѣннымъ черезъ сто лѣтъ, а, можетъ быть, и гораздо ранѣе; и, наоборотъ, многое изъ

*) Помѣщая настоящую статью, редація имѣетъ въ виду только познакомить читателей съ цѣлымъ разрядомъ явленій, которыя ждутъ еще строго научнаго изслѣдованія.

того, что теперь представляется чуть-ли не аксіомами, будет со временем отвергнуто, какъ совершенно несостоятельныя положенія.

Итакъ изъ того, что явленія „телепатіи“ кажутся намъ невѣроятными, отнюдь не слѣдуетъ, чтобъ они не существовали на самомъ дѣлѣ; гораздо важнѣе вопросъ о томъ, хорошо-ли обставлены эти предполагаемая явленія въ доказательномъ отношеніи? Достаточно-ли вѣски свидѣтельства въ ихъ пользу? Не представляется-ли возможнымъ объяснить ихъ изъ извѣстныхъ намъ факторовъ, не прибѣгая къ новой, невѣдомой причинѣ? Вотъ вопросы, на которые долженъ отвѣтить изслѣдователь, и отъ того, какъ они будутъ разрѣшены, и должно зависѣть признаніе или непризнаніе фактовъ „телепатіи“.

Самое слово „телепатія“ изобрѣтено лѣтъ шесть или семь тому назадъ и за это время пріобрѣло полное право гражданства лишь среди лицъ, интересующихся предметомъ; для огромнаго большинства смыслъ слова остается непонятнымъ. Необходимо поэтому пояснить, что подъ словомъ „телепатія“ разумѣется *воздѣйствіе духа А на духъ В независимо отъ обычныхъ органовъ чувствъ*. Пояснимъ сказанное примѣромъ. Для того, чтобы А зналъ, что дѣлаетъ находящійся въ отсутствіи В, необходимо, чтобъ онъ или получилъ отъ самого В свѣдѣніе чрезъ почту, телеграфъ или телефонъ, или видѣлъ кого-либо, только что видѣвшаго В. Но по „телепатической“ теоріи въ нѣкоторыхъ случаяхъ А можетъ узнать то, что дѣлаетъ В, не черезъ одинъ изъ поименованныхъ выше способовъ, а непосредственно: происходитъ воздѣйствіе духа В на духъ А или, другими словами, *передача мысли* отъ В къ А, при чемъ въ большинствѣ случаевъ переданная изъ мозга В въ мозгъ А мысль *объективируется*, т.-е. принимаетъ галлюцинаторную форму. Положимъ, напр., что В умираетъ. Онъ связанъ узами дружбы, любви или родства съ А; при смерти мысли его сосредоточиваются на А *) и вызываютъ у этого послѣдняго галлюцинацію: А ви-

*) Спѣшимъ, впрочемъ, оговориться, что это послѣднее условіе отнюдь не

дитъ В или слышитъ его голосъ. Какимъ образомъ могъ умирающій В воздѣйствовать на А,—объ этомъ мы, при современномъ состояніи нашихъ знаній, не можемъ имѣть никакого понятія. Правда, неоднократно дѣлались ссылки на „индукціонные токи, аналогичные электрическимъ“, и на „эирныя вибраціи, передающіяся изъ одного мозга въ другой“; но подобныя объясненія, пожалуй, примѣнимыя, когда дѣло касается опытовъ передачи мысли,—при чемъ „агентъ“ и „перципіентъ“ *) находятся въ одной комнатѣ,—кажутся намъ совершенно не подходящими въ случаяхъ, когда, напр., А., умирающій на островѣ Мадерѣ, является В, живущему въ Самарѣ. Гораздо вѣрнѣе поэтому сознаться въ своемъ невѣжествѣ и, отложивъ пока теоріи и гипотезы въ долгій ящикъ, заняться исключительно фактами.

Мы говорили сейчасъ объ опытахъ передачи мысли. Дѣло въ томъ, что между передачею мысли и фактами телепатіи въ собственномъ смыслѣ существуетъ, повидимому, тѣсная связь; факты одного разряда отличаются отъ фактовъ другого разряда только своею *интенсивностью*; галлюцинаціи, вызванныя телепатическимъ воздѣйствіемъ, являются фактами передачи мысли *en grand*. Въ предѣлахъ краткаго очерка невозможно, однако, разобрать сколько-нибудь полно оба разряда явленій; поэтому мы оставимъ въ сторонѣ вопросъ о мысленномъ внушеніи въ собственномъ смыслѣ и займемся исключительно гораздо болѣе грандіозными фактами *самопроизвольной телепатіи* **).

необходимо: во многихъ извѣстныхъ намъ случаяхъ можно навѣрное сказать, что умиравшій В не думалъ объ А, которому явился. Что же касается до симпатіи, дружбы и т. д., то эти чувства, повидимому, играютъ важную роль въ случаяхъ телепатическаго воздѣйствія.

*) «Агентомъ» или «индукторомъ» называется лицо, *воздѣйствующее* при опытахъ передачи мысли, «перципіентомъ»—лицо, *испытывающее* воздѣйствіе.

**) Переходную ступень отъ фактовъ экспериментальнаго мысленнаго внушенія къ самопроизвольной телепатіи занимаютъ такъ называемыя *экспериментальныя телепатическія галлюцинаціи*, т. е. случаи, въ которыхъ А напряженіемъ своей воли вызываетъ передъ отсутствующимъ В извѣстный галлюциаторный образъ: или свой собственный (опыты г. С. Н. В. и барона ф. Шренкъ-Нотцинга), или образъ другого лица (опыты Везермана). Этому разряда фак-

Вопросъ о телепатіи сталъ разрабатываться научно лишь съ основанія въ 1882 г. англійскаго „Общества для психическихъ изслѣдованій“ (Society for Psychical Research), въ настоящее время находящагося подъ предсѣдательствомъ профессора кембриджскаго университета Генри Сэдживика. За девять лѣтъ своего существованія это общество оказало неоцѣнимыя услуги наукѣ, храбро приступивши къ изслѣдованію многихъ вопросовъ, которые уже давно тревожили умы, но которыхъ осмѣливались касаться лишь очень немногіе. Особенно много вниманія было потрачено обществомъ на факты передачи мысли, какъ экспериментальной, такъ и самопроизвольной (телепатія). Было сдѣлано огромное число опытовъ мысленнаго внушенія при самыхъ разнообразныхъ условіяхъ, и полученные результаты несомнѣнно достойны самаго серьезнаго вниманія. Въ отвѣтъ на воззваніе общество получило массу случаевъ самопроизвольнаго телепатическаго воздѣйствія, и въ 1886 году тремя членами общества *Гернѣ* († 1888), *Майерсомъ* и *Подморомъ* было издано двухтомное капитальное сочиненіе *Phantasms of the Living* („Прижизненные призраки“), гдѣ приведено до семисотъ случаевъ галлюцинацій (или сновидѣній), совпадающихъ съ дѣйствительными, неизвѣстными перципиенту событіями. Въ нынѣшнемъ 1891 году вышелъ сокращенный французскій переводъ этого сочиненія подъ заглавіемъ: *Les Hallucinations télépathiques*, и, сколько намъ извѣстно, готовится и русскій переводъ подъ редакціей Вл. С. Соловьева.

Кромѣ „Прижизненныхъ призраковъ“ много случаевъ те-

товъ мы не предполагаемъ касаться въ нашей статьѣ, такъ какъ крайняя немногочисленность или давность сдѣланныхъ въ этомъ направленіи наблюденій не позволяютъ вынести объ нихъ сколько-нибудь обоснованнаго сужденія. Объ опытахъ С. Н. В. (наиболѣе достойныхъ вниманія) см. *Phantasms of the Living*, т. I, 104—109; *Hallucinations télépathiques*, стр. 38; *Annales des Sciences Psychiques*, 1891, № 2, стр. 101—108; *бар. Нотцинна*—*Journal of the Society for Psychical Research*, 1888, октябрь, стр. 308; *Ann. d. Sc. Ps.*, 1891, № 2, стр. 108—110; *Везермана*—*Journal of the Society f. Ps. Res.*, мартъ 1890; *Proceed. of the Soc. for Ps. Research*, часть XVIII, стр. 47; *Ann. d. Sc. Ps.*, 1891, № 4.

лепатического воздѣйствія можно найти въ „Трудахъ“ (Proceedings) и ежемѣсячномъ „Журналѣ“ общества, а также въ основанныхъ въ нынѣшнемъ году въ Парижѣ подъ редакціей д-ра Дарье Annales des Sciences Psychiques *). Замѣтимъ по этому поводу, что за послѣднее время вопросъ о разсматриваемомъ сверхчувственномъ воздѣйствіи духа одного человѣка на другого начинаетъ, повидимому, проникать въ сферы чисто официальной науки. На одномъ изъ послѣднихъ засѣданій парижскаго „Общества физиологической психологіи“ (Société de Psychologie Physiologique), состоящаго подъ предсѣдательствомъ проф. Шарко, было выражено и единогласно вотировано мнѣніе, что „факты, выдаваемые за телепатическія галлюцинаціи, по своей многочисленности и интересу достойны серьезнаго вниманія и изученія“ **).

Скажемъ теперь нѣсколько словъ о тѣхъ причинахъ, которыя, повидимому, вызываютъ телепатическое воздѣйствіе. Главная изъ этихъ причинъ, на сколько о томъ можно судить изъ извѣстныхъ намъ случаевъ, — *серьезный кризисъ*, которому подвергается лицо воздѣйствующее (т.-е. въ данномъ случаѣ лицо, образъ котораго является, или голосъ котораго слышенъ), особенно часто (хотя отнюдь не всегда) — главный кризисъ въ существованіи каждаго, т.-е. смерть.

*) О первой книгѣ этого журнала можно найти отчетъ въ «Вопросахъ Философіи», кн. 8, ст. 61—64.

**) Здѣсь мы должны сдѣлать небольшое отступленіе по вопросу о терминологіи. — «Телепатическія» галлюцинаціи часто называются «правдивыми» (véridiques), потому что совпадаютъ съ истинными, неизвѣстными галлюцинанту фактами. Но слово «правдивый» имѣетъ порусски совершенно иной смыслъ, и неудобство употребленія его для перевода словъ hallucination véridique станетъ въ особенности очевиднымъ, если мы вмѣсто слова «галлюцинація» поставимъ «призракъ». Поанглійски и пофранцузски еще можно говорить о veridical phantasms, apparitions véridiques, — но порусски выраженіе «правдивый призракъ» никуда не годится. Поэтому мы позволимъ себѣ предложить (слѣдую мнѣнію одного изъ наиболѣе уважаемыхъ представителей «Общества для психическихъ изслѣдованій» въ Россіи) слово «вѣщій» вмѣсто слова «правдивый». Съ выраженіемъ «вѣщій сонъ» мы знакомы; по всей вѣроятности, и къ такимъ выраженіямъ, какъ «вѣщяя галлюцинація», «вѣщій призракъ» привыкнуть будетъ не трудно.

При этомъ въ послѣднемъ случаѣ галлюцинація иногда совпадаетъ со смертью, иногда слѣдуетъ за ней (эти послѣдніе случаи можно объяснить тѣмъ, что телепатическій импульсъ нѣкоторое время оставался въ скрытомъ состояніи)*).

Въ упомянутомъ выше сочиненіи „Прижизненные призраки“ случаи самопроизвольнаго телепатическаго воздѣйствія подведены подъ слѣдующія группы: а) случаи, въ которыхъ подобное воздѣйствіе выражается сильнымъ ощущеніемъ безпокойства, страха и т. д.; б) случаи, въ которыхъ оно облекается въ форму сновидѣнія; с) случаи, въ которыхъ оно имѣетъ отчасти характеръ галлюцинаціи, отчасти—сновидѣнія; и, наконецъ, d) случаи, въ которыхъ телепатическое воздѣйствіе выражается въ чисто галлюцинаторной формѣ—зрительной, слуховой или осязательной (послѣднее гораздо рѣже). Для примѣра приведемъ сперва случай, относящійся къ разряду а. Перципіентъ испытываетъ чувство безпокойства, затѣмъ мысленно представляетъ себѣ извѣстную сцену, но эта сцена не принимаетъ галлюцинаторной формы. Случай этотъ**) сообщенъ Обществу для психическихъ изслѣдованій довольно извѣстнымъ живописцемъ г. Кьюльмансомъ.

34, Mathilda Street, Barnsbury, London.
16 октября 1883.

«30-го сентября текущаго года жена моя отправилась провести нѣсколько времени на берегу моря, захвативъ съ собою нашего младшаго ребенка, мальчика 13 лѣтъ отъ роду. Въ среду, 3 го октября я сталъ испытывать сильное ощущеніе, что ребенку стало хуже (онъ при отъѣздѣ былъ не совсѣмъ здоровъ). Затѣмъ мнѣ представилась мысль, что съ нимъ случилось что-то непріятное, и я немедленно увидѣлъ *мысленно* комнату, въ которой онъ спалъ, и вообразилъ себѣ, что онъ упалъ съ постели на стулъ, а оттуда—на полъ. Происходило это около 11 час. утра. Я немедленно написалъ женѣ, прося ее извѣстить меня о здо-

*) Вопроса о «посмертныхъ призракахъ» мы не будемъ касаться въ нашемъ очеркѣ.

**) Hallucinations télépathiques, стр. 75.

ровѣ сына; мнѣ показалось черезчуръ смѣлымъ сказать ей, что я убѣжденъ, что съ ребенкомъ что-то случилось, не будучи въ состояніи представить тому доказательства. Я подумалъ даже, что она приметъ подобный вопросъ за обвиненіе въ недостаткѣ заботливости, и поэтому только въ postscriptum'ѣ коснулся этого предмета. Въ продолженіе нѣкотораго времени я ни о чемъ не слышалъ и подумалъ, что на этотъ разъ испытанное мною ощущеніе было просто-на-просто результатомъ безпокойства. Но въ прошлую субботу, посѣтивъ жену и ребенка, я спросилъ у нея, послѣдовала-ли она моему совѣту принять мѣры, чтобы съ ребенкомъ ничего не случилось. Жена сперва улыбнулась, потомъ рассказала мнѣ, что мальчикъ упалъ съ постели на стоявшіе подлѣ стулья и затѣмъ скатился на полъ, но не ушибся. «Вѣроятно», добавила она, «ты подумалъ объ этомъ, когда уже было поздно, такъ какъ случилось это въ тотъ самый день, когда я получила твое письмо, только нѣсколькими часами раньше». Я спросилъ, въ которомъ именно часу, и получилъ въ отвѣтъ: «около 11»... Я совершенно увѣренъ и не имѣю ни малѣйшаго сомнѣнія, что написалъ немедленно послѣ испытаннаго мною ощущенія, между 11 и 11½ ч. утра».

Мы видѣли (говоритъ авторъ «Прижизненныхъ призраковъ») письмо, написанное г. Кьюльмансомъ женѣ. На конвертѣ стоитъ штемпель «Worthing, 3-го октября», а post-scriptum—слѣдующаго содержанія: «Берегись, чтобы мальчикъ не упалъ съ постели. Поставь подлѣ постели стулья; мало-ли что можетъ случиться. Сказать правду, я почти увѣренъ, что съ нимъ уже случилось что-то въ этомъ родѣ сегодня утромъ».

Тетка г-жи Кьюльмансъ подтвердила описанный фактъ два или три дня послѣ письма г. К. отъ 16 октября.

Въ слѣдующемъ случаѣ *) телепатическое воздѣйствіе выразилось въ формѣ сновидѣнія.

Belle Isle en Terre, Côtes du Nord, Франція.
20-го декабря 1883.

«Увѣряю васъ, что все, что я собираюсь рассказать, совершенно согласно съ истиною; при этомъ могу замѣтить, что я до та-

*) Hallucinations télépathiques, стр. 101.

кой степени мало заслуживаю обвиненія въ склонности слишкомъ вѣрить въ сверхъестественное, что меня не безъ основанія упрекали въ излишнемъ скептицизмѣ по отношенію къ вещамъ, которыхъ понять не могу. Ночью, 25-го марта 1880, въ четвергъ, я заснулъ довольно поздно, такъ какъ по своему обыкновенію долго читалъ. Во снѣ я увидѣлъ, что лежу на диванѣ и читаю. Какъ вдругъ, поднявъ глаза, вижу ясно своего брата Ричарда Уингфильда-Бэкера сидящимъ на стулѣ передо мною. Я начинаю говорить съ нимъ, но онъ, вмѣсто отвѣта, просто киваетъ головою, затѣмъ встаетъ и выходитъ изъ комнаты. Проснувшись я замѣтилъ, что стою одною ногою на полу, другою — на постели, и пытаюсь произнести имя брата. Впечатлѣніе, что онъ дѣйствительно тутъ, было столь сильно, и вся сцена, которую я видѣлъ во снѣ, — столь реальна, что я поспѣшилъ выйти изъ спальни, чтобъ искать брата въ гостиной. Я осмотрѣлъ стулъ, на которомъ видѣлъ его сидящимъ, затѣмъ вновь легъ и пытался заснуть, потому что надѣялся, что повторится то же самое, но воспоминаніе о сновидѣніи слишкомъ меня тревожило и покоило. Однако къ утру я, должно быть, снова заснулъ, но когда проснулся, впечатлѣніе, произведенное на меня сновидѣніемъ, было столь же сильно, какъ и раньше; могу прибавить, что таковымъ осталось оно и до сихъ поръ. Чувство, что мнѣ грозитъ несчастіе, было во мнѣ столь сильно, что я сдѣлалъ замѣтку о «видѣніи» въ своемъ дневникѣ и приписалъ къ этому слова: «избави Богъ». Три дня спустя я получилъ извѣстіе, что братъ мой Ричардъ Уингфильдъ-Бекеръ умеръ въ четвергъ вечеромъ, 25-го марта 1880, въ 8¹/₂ ч. отъ ужасныхъ ранъ, которыя причинилъ себѣ, упавъ съ лошади на охотѣ съ борзыми въ Blackmore Vale. Я долженъ прибавить, что прошелъ уже цѣлый годъ, какъ я поселился въ Belle Isle en Terre, что о братѣ своемъ я уже нѣкоторое время не имѣлъ извѣстій, и что онъ былъ превосходнымъ всадникомъ. Никому изъ своихъ близкихъ друзей я не общалъ о своемъ сновидѣніи *тотчасъ* послѣ того, какъ испыталъ его, потому что никого изъ моихъ друзей при мнѣ не было; но я рассказалъ о случившемся, послѣ того какъ получилъ извѣстіе о смерти брата, и показалъ сдѣланную мною въ дневникѣ замѣтку. Доказательствъ у меня нѣтъ, но даю вамъ честное слово, что все произошло такъ, какъ я рассказалъ.

Фред. Уингфильдъ.

4-го февраля 1884.

«Я долженъ объяснить вамъ причину своего молчанія; дѣло въ томъ, что только сегодня получилъ я отъ своего друга, кн. Люсенжъ-Фосиньи, письмо, въ которомъ онъ удостовѣряетъ, что я рассказалъ ему о своемъ сновидѣннн 25-го марта 1880 г. Когда онъ прїѣхалъ изъ Парижа съ тѣмъ, чтобы провести нѣсколько дней со мною въ началѣ апрѣля, я показалъ ему замѣтку въ своемъ дневникѣ (при семъ прилагаемую). Обратите вниманіе на инициалы R. B. W. B.; съ ними связана очень любопытная исторія. Во время проведенной мною безсонной ночи я, естественно, много думалъ о случившемся и припоминалъ обстоятельства, сопровождавшія явленіе призрака. Хотя я ясно узналъ черты брата, мнѣ явилась мысль, что призракъ имѣетъ нѣкоторое сходство съ моимъ лучшимъ и самымъ близкимъ другомъ, полковникомъ Биггомъ. Опасаясь за судьбу кого-либо изъ тѣхъ, къ кому я былъ наиболѣе привязанъ, я записалъ четыре буквы: R. B. вмѣсто Richard Baker, и W. B. вмѣсто William Bigge. Получивъ извѣстіе о смерти брата, я вновь взглянулъ на свою замѣтку и, къ большому своему удивленію, увидѣлъ, что написанныя мною четыре буквы представляютъ полное имя моего брата: Richard Baker Wingfield Baker, хотя вся моя семья и я самъ всегда называли его просто: Ричардъ Бэкеръ. Видѣнный мною образъ былъ образъ моего брата; но въ томъ состояннн безпокойства, которое завладѣло мною, меня мучила мысль, не явился-ли мнѣ мой старый другъ. И братъ мой, и другъ носили бороду одинаково. Другихъ объясненій дать вамъ не могу; не могу также представить еще чье-либо свидѣтельство въ подтвержденіе разсказаннаго мною».

Фред. Уингфильдъ.

Въ записной книжкѣ г. Уингфильда, присланной имъ намъ, находится между прочимъ слѣдующая замѣтка: «Призракъ, ночью въ четвергъ 25-го марта 1880. R. B. W. B. Избави Богъ!» [Далѣе въ Hallucinations télépathiques приводится упомянутое выше письмо кн. Люсенжъ-Фосиньи, въ которомъ онъ удостовѣряетъ, что 4-го апрѣля 1880 слышалъ отъ Уингфильда разсказъ о его сновидѣннн и видѣлъ замѣтку въ записной книжкѣ. Въ Times отъ 30-го марта 1880 содержится извѣстіе о смерти 25 марта Р. Б. Уингфильда-Бэкера. Въ Essex Independent прибавлено, что г. Бэкеръ скончался около 9 часовъ.

Перейдемъ теперь къ тѣмъ наиболѣе поразительнымъ случаямъ, гдѣ телепатическій импульсъ выразился въ болѣе или менѣе ясной галлюцинаторной формѣ—зрительной, слуховой или осязательной. Многіе изъ подобныхъ случаевъ имѣютъ, повидимому, мѣсто въ неопредѣленномъ состояніи, промежуточномъ между сномъ и бодрствованіемъ; въ другихъ, наоборотъ, перципіентъ находится въ состояніи полного бодрствованія. Подобныя „вѣщія“ галлюцинаціи можно вообще раздѣлить на два класса. Въ однихъ случаяхъ перципіентъ просто видитъ извѣстный образъ или слышитъ извѣстный голосъ,—однимъ словомъ, испытываетъ галлюцинацію, повидимому, какъ то оказывается впоследствии, вызванную телепатическимъ воздѣйствіемъ; въ другихъ случаяхъ предъ нимъ не только является извѣстный образъ, но и нѣкоторая, соотвѣтствующая неизвѣстной ему дѣйствительности *обстановка*. Т.-е. въ первомъ случаѣ А видитъ призракъ В и въ послѣдствіи узнаетъ, что В умеръ въ это самое время; во второмъ случаѣ А видитъ В *падающимъ съ лошади*, и по провѣркѣ оказывается, что В дѣйствительно упалъ съ лошади въ то самое время, какъ А испыталъ соотвѣтствующую галлюцинацію (такъ называемое „телепатическое ясновидѣніе“). Въ слѣдующемъ случаѣ, напр., явленіе призрака приблизительно совпадаетъ со смертью; но видѣніе не представляетъ ни одной черты, по которой перципіентъ могъ бы узнать о неизвѣстной ему обстановкѣ, при которой произошла смерть.

Случай де-Фревилль (Hallucinations télépathiques, стр. 235).

Письмо г. С. Т. Форстера, священника въ Hinxton, Saffron Walden:
6 августа 1885 г.

«Покойная моя прихожанка г-жа де-Фревилль отличалась довольно эксцентричнымъ характеромъ; въ особенности къ могиламъ питала она не совсѣмъ нормальный интересъ. Два дня послѣ ея смерти, происшедшей въ Лондонѣ 8 мая послѣ полудня, я услышалъ, что Альфредъ Бардъ видѣлъ ее въ ту самую ночь. Я послалъ за нимъ, и онъ описалъ мнѣ то, что видѣлъ, очень ясно и съ большими подробностями. Это человекъ, имѣющій большую привычку къ наблюденію, натуралистъ-самоучка, и я

совершенно убѣжденъ, что онъ желаетъ описать случившееся согласно съ истиною и ничего не преувеличивая. Я долженъ прибавить, что совершенно увѣренъ, что извѣстіе о смерти г-жи де-Фревилль могло прибыть въ Хинкстонъ только на слѣдующій день утромъ, 9 мая. Ее нашли мертвою въ 7½ ч. вечера. Ее оставили одною въ комнатѣ, такъ какъ она не совсѣмъ хорошо себя чувствовала, но никто не считалъ ея положенія серьезнымъ или опаснымъ».

С. Ф. Форстеръ.

Мы приводимъ теперь разсказъ самого г. Альфреда Барда:
21 іюля 1885 г.

«Я состою садовникомъ въ Состонѣ и, возвращаясь съ работы домой, всегда прохожу черезъ хинкстонское кладбище. Въ пятницу 8 мая 1885 г., войдя по обыкновенію на кладбище, я сталъ искать глазами корову и осла, которые обыкновенно лежали на землѣ у самаго входа; при этомъ я взглянулъ въ сторону четверугольнаго склепа, гдѣ былъ погребенъ г. де-Фревилль. Тутъ я увидѣлъ г-жу де-Фревилль, опирающуюся на рѣшетку. Одѣта она была такъ же, какъ обыкновенно: въ черную кофточку, окаймленную крепомъ, и въ черное платье; на головѣ у нея была шляпа, похожая по формѣ на „корзину для угля“. Она смотрѣла мнѣ прямо въ лицо и на видъ казалась очень блѣдною,—гораздо болѣе блѣдною, чѣмъ обыкновенно. Я хорошо зналъ ее, такъ какъ одно время находился у нея въ услуженіи. У меня немедленно явилась мысль, что пришла она съ тѣмъ, чтобы по своему обыкновенію посмотрѣть на мавзолей, отпереть его и войти туда. „Ужъ не находится-ли“, подумалъ я, „кембриджскій каменщикъ г. Уайльсъ внутри склепа съ тѣмъ, чтобы что-нибудь тамъ поправить?“ Не спуская глазъ съ г-жи де-Фревилль, я сталъ обходить склепъ, чтобъ посмотрѣть, открытъ-ли входъ; при этомъ я отходилъ отъ нея не далѣе, какъ на 5 или 6 ярдовъ. Она повернулась лицомъ ко мнѣ и слѣдила за мной глазами. Я прошелъ между церковью и могилою (разстояніе между обоими было около 4 ярдовъ) и взглянулъ впередъ, чтобъ посмотрѣть, отпертъ-ли мавзолей, такъ какъ не могъ этого видѣть изъ-за стоявшей передо мною г-жи де-Фревилль; при этомъ я лишь на минуту пересталъ смотрѣть на нее, такъ какъ споткнулся о газонъ. Но когда я вновь поднялъ глаза, ея уже не было. Она не могла выйти изъ

кладбища, такъ какъ, чтобы дойти до одного изъ двухъ выходовъ, ей нужно было пройти передо мною. Я, слѣдовательно, былъ увѣренъ, что она быстро вошла въ мавзолей. Къ моему великому удивленію, я нашелъ, что входъ въ него, который я ожидалъ видѣть открытымъ, запертъ и даже никогда отпертъ не былъ: въ скважинѣ не было ключа. Я все-таки подумалъ, что мнѣ удастся заглянуть внутрь мавзолея; поэтому, вернувшись назадъ, я сильно толкнулъ дверь, чтобы убѣдиться, что она заперта, но очевидно было, что никого внутри не было. Тутъ я сильно испугался и взглянулъ на часы: было 9¹/₂ ч. Вернувшись домой, я былъ почти увѣренъ, что то, что я видѣлъ, было плодомъ моего воображенія. Однако я рассказалъ женѣ, что видѣлъ г-жу де-Фревилль. Когда на слѣдующій день, я услышалъ отъ сына, что она умерла, я вздрогнулъ отъ удивленія, смѣшаннаго со страхомъ, и товарищъ мой замѣтилъ это. Никакихъ другихъ галлюцинацій я не испытывалъ. Альфредъ Бардъ».

Вотъ свидѣтельство г-жи Бардъ:

8 июля 1885.

«Когда г. Бардъ вернулся домой, онъ сказалъ мнѣ: „Сегодня вечеромъ я увидѣлъ г-жу де-Фревилль; она смотрѣла на меня, облокотившись на ограду. Я поспѣшилъ воротиться, чтобы взглянуть на нее, но ея уже не было. На ней была шляпа и мантильа“. Мужъ мой вернулся домой, по своему обыкновенію, между 9 и 10 часами. Происходило это 8 мая 1885. Сара Бардъ».

Г. Майерсъ имѣлъ случай осмотрѣть хинкстонское кладбище, что даетъ ему возможность подтвердить точность разказа г. Барда во всемъ, что касается мѣстоположенія церкви, склепа и выходовъ изъ кладбища. Объявленіе о смерти г-жи де-Фревилль напечатано въ Times.

Какъ мы говорили выше, тѣ случаи, въ которыхъ (какъ въ вышеприведенномъ) явленіе призрака слѣдуетъ нѣсколько часовъ послѣ смерти, легко объясняются предположеніемъ, что телепатическій импульсъ оставался нѣкоторое время въ скрытомъ состояніи, прежде чѣмъ выразиться въ галлюцинаторной формѣ. Въ опытахъ мысленнаго внушенія случается иногда, что „перципіентъ“ называется, напр., не тукарту, о которой думаетъ „агентъ“ теперь, а ту, о которой онъ думалъ непосредственно предъ тѣмъ. Слѣдовательно, и въ томъ и въ

другомъ случаѣ можно предположить *замедленное телепатическое* воздѣйствіе.

Перейдемъ теперь къ случаямъ, въ которыхъ не одинъ только *фактъ*, неизвѣстный перципіенту (какъ въ случаяхъ Уингфильда и де-Фревилль), но и самая *обстановка* этого факта выразились въ соотвѣтствующей галлюцинаціи. Здѣсь мы будемъ имѣть дѣло съ такъ называемымъ „телепатическимъ ясновидѣніемъ“, въ отличіе отъ того гипотетическаго „абсолютнаго ясновидѣнія“, которое, по утверженію нѣкоторыхъ, можетъ простирается и на факты, неизвѣстные ни одному человѣческому существу *).

Случай Эскурру (Annales des Sciences Psychiques, № 3, стр. 148).

1. Письмо г. Дюбуа:

«Сынъ мой сообщилъ мнѣ письмо, въ которомъ вы выражаете желаніе получить отъ меня самого разсказъ о странномъ впечатлѣніи, испытанномъ г-жою Эскурру передъ портретомъ сына. Эти факты уже довольно стары для меня; нѣкоторыя подробности изгладились изъ моей памяти, и я помню только самую суть явленія. Эд. Эскурру и я такъ тѣсно подружились на школьной скамьѣ, что только смерть была въ состояніи положить конецъ нашей дружбѣ; вслѣдствіе этого я находился въ частыхъ сношеніяхъ съ его семьей, которую нерѣдко посѣщаль. Отецъ, капитанъ въ отставкѣ, занималь во время мексиканской кампаніи постъ стряпчаго въ сенатѣ и жилъ въ Севрѣ. Съ самаго начала войны Эдмондъ, находившійся въ отпуску, поспѣшилъ вернуться во 2-й зуавскій полкъ, гдѣ служилъ въ качествѣ лейтенанта. Въ продолженіе похода я нѣсколько разъ получаль отъ него письма и разъ въ недѣлю видѣлся съ его семьей, и, разумѣется, каждый разъ мы говорили о немъ. Однажды я засталъ мать Эдмонда въ слезахъ. «Милый мой,—сказала она, лишь только увидѣла меня,—у меня горестное предчувствіе: я лишусь сына. Сегодня утромъ, войдя въ комнату, гдѣ виситъ его пор-

*) Т. е., напр., на карты, вынутыя наудачу изъ колоды и никому неизвѣстныя. Много опытовъ въ этомъ направленіи сдѣлано проф. Ш. Рише (Proceed. of the Society for Psychical Research, часть XII, июнь 1888; часть XV, декабрь 1889), но полученные имъ результаты, хотя и замѣчательны въ нѣкоторыхъ отличныхъ случаяхъ, представляются намъ въ общемъ малодоказательными.

треть—этотъ портретъ былъ нарисованъ г. Тіено, однимъ изъ товарищей Эдмонда, — чтобы мысленно привѣтствовать сына, какъ то я дѣлала каждый день, — я увидѣла совершенно отчетливо, что одинъ глазъ у него выколотъ, и по лицу течетъ кровь. Сынъ мой убить!». Я попытался утѣшить ее, убѣдить ее, что то, что она видѣла, было, можетъ быть, слѣдствіемъ игры свѣта; ничто не могло разубѣдить ее, что сынъ ея не убить, или, по меньшей мѣрѣ, не раненъ. Г-жа Эскурру, рожденная на югѣ, отличалась тогда, да вѣроятно и теперь отличается, чрезвычайно живымъ воображеніемъ и необыкновенной впечатлительностью; вотъ уже лѣтъ двадцать, какъ мы не видѣлись, но она, должно быть, осталась въ этомъ отношеніи такою же, какою была. — На сколько помню, въ то время телеграфа не было. Нѣсколько времени спустя мы получили извѣстіе о смерти кап. Эскурру, убитаго 27 лѣтъ отъ роду при осадѣ Пуэблы. «Онъ будетъ генераломъ», сказалъ про него его начальникъ во 2 мѣ зуавскомъ полку, полковникъ Клеръ, во время осады Севастополя, при первомъ приступѣ на Малаховъ курганъ. Нѣсколько недѣль спустя, письмо г. Эскурру отозвало меня въ Севръ: ожидали прибытія sergent-major'a отряда, которымъ командовалъ бѣдный Эдмондъ, съ оружіемъ покойнаго. Со слезами на глазахъ описалъ онъ намъ смерть своего начальника. Первымъ бросился онъ на приступъ, увлекая другихъ своимъ примѣромъ: пуля раздробила ему кисть правой руки; тогда онъ схватилъ шпагу лѣвой и продолжалъ идти впередъ, но былъ убитъ наповальъ пулею, попавшею ему въ глазъ.

Вотъ, во всей его простотѣ, описаніе факта, коего я былъ свидѣтелемъ. Нѣкоторыхъ подробностей, можетъ быть, не помню, но могу удостовѣрить, что *до полученія извѣстія о смерти сына* г-жа Эскурру видѣла дорогой ей образъ *съ выколотымъ и истекающимъ кровью глазомъ*. Г. и г-жа Эскурру еще живы и живутъ на rue Peronnet въ Argenteuil; сынъ ихъ Альбертъ состоитъ спеціальнымъ комиссаромъ для контроля при министерствѣ внутреннихъ дѣлъ.

Густавъ Дюбуа.

2. Результаты изслѣдованія, предпринятаго д-ромъ Даріе, редакторомъ Annales:

«Мы видѣли г-жу Эскурру, мать кап. Эдмонда Эскурру, дважды: первый разъ въ январѣ, второй разъ—18 марта 1891. Въ январѣ мѣсяцѣ г-жа Эскурру еще не оправилась отъ опасной болѣзни

(бронхита, осложненнаго воспаленіемъ легкихъ); однако она была въ состояніи сказать намъ, *не будучи вызвана на это* (spontanément), что отлично помнитъ, какъ разъ въ Вербное Воскресенье она, при видѣ портрета сына, испытала столь сильное волненіе, что съ этой минуты не могла отдѣлаться отъ мысли, что сынъ ея убитъ; при чемъ ни слова окружавшихъ ее, ни предпринятая ею послѣ полудня прогулка по господствующимъ надъ Севромъ высотамъ, откуда открывается великолѣпный видъ на Парижъ и окрестности,—ни на минуту не могли избавить ея отъ мрачнаго предчувствія. Нѣсколько дней спустя мы видѣли сына г-жи Эскурру, г. Альберта Эскурру, кавалера ордена Почетнаго Легіона, спеціального комиссара для контроля при министерствѣ внутреннихъ дѣлъ и брата кап. Эскурру. Г. А. Эскурру сказалъ намъ, что отлично помнитъ, какъ 29-го марта 1863 г., въ Вербное Воскресенье, матери его показалось, что изображеніе ея сына на портретѣ какъ-бы движется, при чемъ лѣвый глазъ истекаетъ кровью; что отлично помнитъ также, какъ сильно и тягостно взволнована была г-жа Эскурру, такъ что съ этого времени было невозможно разубѣдить ее, что она дѣйствительно потеряла сына. «И, увы,—прибавилъ г-нъ Эскурру,—такъ и было на самомъ дѣлѣ: братъ мой, отличавшійся въ высшей степени пылкимъ характеромъ и одаренный большою храбростію, былъ сперва раненъ въ правую руку при атакѣ на Пуэблу, 29 марта 1863 г. Тогда онъ схватилъ шпагу въ лѣвую руку и продолжалъ преслѣдовать бѣгущаго непріятели во главѣ солдатъ, но тутъ пуля попала ему въ глазъ и убила его на мѣстѣ. Глазъ, который мать моя видѣла на портретѣ истекающимъ кровью, былъ дѣйствительно тотъ самый, въ который попала пуля; мы это узнали впоследствии отъ унтеръ-офицера (sergent), служившаго въ отрядѣ брата и находившагося подлѣ него во время приступа».

[Затѣмъ д-ръ Даріе говоритъ, что при новомъ свиданіи съ г-жою Эскурру онъ написалъ подъ ея диктовку и далъ ей подписать слѣдующій рассказъ]:

3. Рассказъ г-жи Эскурру.

«Происходило это въ Вербное Воскресеніе; мы жили въ Севрѣ; утромъ я была у обѣдни, но не была въ состояніи слѣдить за службой, такъ какъ ощущала какое-то смутное и трудно-опредѣлимое безпокойство. Послѣ завтрака (не знаю, въ какой именно часъ) я вошла въ комнату, служившую намъ гостиною; надъ

фортепіано висѣлъ портретъ сына. Я машинально взглянула на него и чуть было не упала навзничь: этотъ портретъ, правда, очень похожій, казался мнѣ какъ-бы одушевленнымъ и живымъ; мнѣ казалось, что глаза моргали, и губы двигались; въ особенности поразилъ меня одинъ изъ глазъ, выступавшій впередъ и какъ будто хотѣвшій выскочить изъ орбиты. Это впечатлѣніе заставило меня сильно страдать; оно было столь сильно, что, когда въ теченіе слѣдующихъ дней мнѣ случалось входить въ комнату и смотрѣть на портретъ, мнѣ казалось, что я продолжаю видѣть на лицѣ сына то же выраженіе; вотъ почему я, наконецъ, приказала покрыть картину крепомъ. Послѣ полудня мы отправились на прогулку по Севрскимъ высотамъ, но, несмотря на всѣ старанія мужа развлечь меня и на великолѣпную панораму, разстилавшуюся передъ нами, я ни на минуту не могла избавиться отъ завладѣвшаго мною мрачнаго предчувствія. Помню, какъ въ четыре часа пополудни я стояла, опершись на ограду, и разсѣянно глядѣла передъ собою. Мнѣ казалось, что я вижу передъ собою стѣну, солдатъ и сына надъ стѣною. «Сегодня происходитъ битва,—сказала я мужу,—у меня мрачное предчувствіе: сынъ нашъ будетъ убитъ или раненъ».

Сверхъ того г-жа Эскурру подписала еще слѣдующее удостовѣреніе:

«Удостовѣряю, что разсказъ г. Густава Дюбуа о испытанныхъ мною во время смерти сына моего кап. Эдмонда Эскурру различныхъ ощущеніяхъ точенъ и согласенъ съ истиною; впрочемъ, не помню, чтобъ видѣла лицо или глазъ на портретѣ залитыми кровью *). Но я хорошо помню до сихъ поръ, что одинъ изъ глазъ какъ-бы хотѣлъ выскочить изъ орбиты, и что портретъ казался живымъ и произвелъ на меня такое именно впечатлѣніе. Argenteuil, 18 марта 1891 г.».

[Недостатокъ мѣста не дозволяетъ намъ воспроизвести in extenso всѣ документы, напечатанные въ Annales des Sciences Psychiques; мы можемъ лишь указать на слѣдующія дополнительныя показанія:

*) *Примѣчаніе д-ра Даріе:* Г. Альбертъ Эскурру, который прислалъ намъ, нѣсколько дней спустя, свой разсказъ объ описываемомъ событіи, и съ которымъ мы видѣлись съ тѣхъ поръ, утверждаетъ согласно съ г. Дюбуа и, какъ онъ, отлично помнить, что г-жа Эскурру видѣла на портретѣ сына лицо и одинъ изъ глазъ залитыми кровью. Мы, слѣдовательно, въ правѣ предполагать, что, относительно этой подробности разсказъ какъ г. Дюбуа, такъ и г. Эскурру наиболѣе близокъ къ истинѣ: будучи гораздо моложе г-жи Эскурру, они въ состояніи лучше ея припомнить то, что произошло на самомъ дѣлѣ.

4. *Разсказъ Альберта Эскурру*, въ которомъ онъ повторяетъ съ нѣкоторыми подробностями свое, приведенное выше, показаніе о видѣніи матери («въ Вербное Воскресенье *) мать моя въ большомъ волненіи разсказала бабушкѣ и мнѣ, что ей показалось, будто портретъ ея сына становится живымъ: губы двигались, и одинъ глазъ истекалъ кровью») и описываетъ смерть кап. Эскурру.

5. *Показаніе унтеръ-офицера Дуссана*: «Нападеніе на Пуэблу произошло 29 марта 1863 г. между 3 и 4 часами по полудни; мы перелѣзли черезъ стѣны съ помощью лѣстницъ и проникли во внутрь крѣпости. Капитанъ Эскурру былъ раненъ въ кисть правой руки и, обвязавъ рану платкомъ, взялъ шпагу въ лѣвую руку. Немного спустя, около 5½ ч., преслѣдуя непріятелиа и проходя подъ сводомъ, выходившимъ на широкую площадку, онъ былъ смертельно раненъ пулею въ лѣвый глазъ. Мнѣ пришлось пройти мимо его минуту спустя, и я замѣтилъ нѣчто въ родѣ улыбки и какое-то гордое выраженіе на его лицѣ, обращенномъ къ небу».

6. *Свидѣтельство о смерти* кап. Эдмонда Эскурру при атакахъ на Пуэблу 29 марта 1863. Въ напечатанномъ въ *Moniteur Universel* (официальной газетѣ того времени) рапортѣ генерала Форе сказано, что приступъ на Пуэблу начался въ 4 часа пополудни, и что въ 5 часовъ, прекративъ огонь, французскія войска атаквали непріятелиа съ такимъ неистовствомъ, что совершенно смутили его и захватили врасплохъ. О капитанѣ Эскурру говорится въ приказѣ по войскамъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: «Капитанъ Эскурру, не смотря на рану, продолжалъ идти во главѣ солдатъ и былъ убитъ среди непріятелиа» **).

М. Петрово-Солово.

(Окончаніе въ ближайшей книгѣ).

*) Д-ръ Даріе замѣчаетъ, что, по наведеннымъ имъ справкамъ, Вербное Воскресенье 1863 г. дѣйствительно приходится на 29 марта, день смерти кап. Эскурру по официальнымъ документамъ, какъ увидимъ ниже.

**) Приводя этотъ случай, мы считаемъ нужнымъ замѣтить (какъ замѣчаетъ и самъ д-ръ Даріе), что два или три часа пополудни въ Парижѣ (время видѣнія г-жи Эскурру) соответствуетъ восьми или девяти часамъ утра того же дня въ Мексикѣ. Поэтому было бы болѣе правильно назвать этотъ случай фактомъ предчувствія, чѣмъ фактомъ телепатическаго ясновидѣнія или, вообще, телепатіи. Мы привели случай г-жи Эскурру въ виду его интереса и ничего не оставляющей желать удовлетворительности въ доказательномъ отношеніи. О предчувствіяхъ вообще и существующихъ свидѣтельствахъ въ пользу сверхчувственнаго познанаія будущаго см. статью г-жи Сэдживикъ въ *Proceed. of the Soc. for Psych. Research*, часть XIII, декабрь 1888.

СПЕЦІАЛЬНИЙ ОТДѢЛЪ.

Система философіи Вундта.

Метафизика въ настоящее время переживаетъ рѣшительный кризисъ. Теперь мало кто сомнѣвается, что будущее развитіе метафизики зависитъ всецѣло отъ того, какое положеніе она займетъ по отношенію къ эмпирическому знанію. Трудно сомнѣваться уже и въ томъ, что метафизика, разорвавшая всякія связи съ опытомъ и пытающаяся рѣшить свою задачу при посредствѣ своихъ особыхъ методовъ, не имѣющихъ ничего общаго съ тѣми методами, которые употребляются въ наукѣ, — можетъ привести только къ произвольному поэтическому построенію понятій и къ множеству исключаящихъ другъ друга системъ, между которыми съ трудомъ можетъ быть сдѣланъ какой-нибудь выборъ. Среди современныхъ мыслителей все болѣе укореняется убѣжденіе, что трансцендентная метафизика безповоротно осуждена развивающейся философскою и научною мыслью человѣчества, что будущее можетъ принадлежать только метафизикѣ, основанной на опытѣ, опирающейся на науку и употребляющей для своихъ изслѣдованій тѣ же приемы, которыми уже съ такими успѣхами пользуется положительное знаніе. Можно считать въ высшей степени знаменательнымъ почти одновременное появленіе трудовъ двухъ такихъ первоклассныхъ мыслителей, какъ Фулье и Вундтъ. Мы говоримъ о сочиненіи Фулье: «L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience» и о сочиненіи Вундта: «System der Philosophie» (Leipzig 1889). Уже заглавіе перваго произведенія ясно показываетъ его основную мысль. По мнѣнію Фулье, метафизика должна

состоять прежде всего въ коренномъ анализѣ всего даннаго намъ въ опытѣ, въ отысканіи основныхъ элементовъ опыта и затѣмъ въ окончательномъ синтезѣ всего опыта, произведенномъ на основаніи этого анализа. Принимая за исходную точку опытъ, метафизика должна брать его такъ, какъ онъ есть, безъ всякой предшествующей гипотезы, безъ всякаго утвержденія а priori, безъ всякаго болѣе или менѣе скрытаго догматизма *). Въ общемъ сходные же съ этимъ взгляды развиваетъ и Вундтъ, говоря въ предисловіи къ своему сочиненію, что онъ считаетъ за основаніе метафизики опытъ, за ея единственно дозволительный методъ—связь фактовъ, согласно принципу основанія и слѣдствія, а ея своеобразную задачу онъ видитъ только въ томъ, что она эту связь фактовъ не ограничиваетъ какой-нибудь опредѣленной областью опыта, но стремится распространить на совокупность всего даннаго намъ въ опытѣ. Кромѣ того, философская метафизика, понимаемая такимъ образомъ, отнюдь не должна совсѣмъ съизнова воздвигать свое зданіе. Уже задача науки можетъ быть разрѣшена только при помощи предположеній, которыя сами не даны эмпирически. Эти гипотетическіе элементы метафизика должна брать за исходную точку, логически ихъ изслѣдовать, привести въ согласіе другъ съ другомъ и такимъ образомъ соединить въ одно цѣлое, чуждое всякихъ противорѣчій.—Настоящую статью мы и намѣрены посвятить изложенію упомянутой книги Вундта въ ея наиболѣе основномъ содержаніи, стараясь, чтобы читатель, несмотря на краткость нашего изложенія, получилъ ясное понятіе о характерныхъ чертахъ той замѣчательной философской системы, которую смѣлыми штрихами начерчиваетъ передъ нами Вундтъ, и которая стремится соединить всѣ наши единичныя познанія въ одно цѣльное воззрѣніе на міръ и жизнь, «удовлетворяющее не только требованіямъ нашего ума, но и потребностямъ нашего сердца».

Такова цѣль, которую Вундтъ ставитъ философіи и которую онъ не безъ относительнаго успѣха достигаетъ въ созданной имъ самимъ системѣ. Однако, говоритъ онъ, не одна только философія стремится достигнуть ее,—въ этой общей задачѣ съ ней соединяются, вполне или отчасти, двѣ другія крупныя области человѣческой духовной дѣятельности: съ одной стороны, религія, существующая

*) *A. Fouillée: L'avenir de la métaphysique, стр. 56, 66, 286.*

шая уже, какъ готовое міровоззрѣніе, въ тотъ моментъ, когда возникаетъ философія, съ другой же стороны, отдѣльныя области знанія, которыя мало-по-малу возникли изъ философіи и съ теченіемъ времени пріобрѣтали все большую самостоятельность. Надо поэтому прежде всего ясно опредѣлить то отношеніе, въ какомъ стоитъ философія къ этимъ двумъ видамъ духовной дѣятельности. Какъ философія не въ состояніи уменьшить работу отдѣльныхъ отраслей знанія, взявъ ее на себя, такъ еще менѣе она можетъ имѣть претензію стать на мѣсто религіи. Но если въ первомъ случаѣ философія просто только вторгается въ чуждую ей область труда, въ послѣднемъ случаѣ она поступаетъ гораздо хуже, «смѣшиваетъ знаніе съ жизнью, научное размышленіе о предметѣ съ самимъ предметомъ» (7). Отношеніе философіи къ религіи исключительно только теоретическое, а не практическое,—она вовсе не призвана къ тому, чтобы создавать или замѣнять религію. Ея единственная цѣль по отношенію къ религіи заключается въ томъ, чтобы *понять ее*,—цѣль, которая, въ свою очередь, распадается на двѣ задачи: первая состоитъ въ указаніи происхожденія религіозныхъ чувствованій и представленій, вторая—въ отысканіи того мѣста, которое принадлежитъ религіознымъ элементамъ въ общемъ міровоззрѣніи, обнимающемъ всѣ составныя части человѣческаго мышленія. Вообще говоря, философія не только въ дѣлѣ религіи, но и въ другихъ практическихъ вопросахъ жизни, не имѣетъ на жизнь прямого, непосредственнаго вліянія. Къ такому непосредственному вліянію призваны только отдѣльныя отрасли знанія,—философія же можетъ вліять на жизнь только въ той мѣрѣ, въ какой она вліяетъ на послѣднія. Какъ между философіей и правовымъ порядкомъ, наприм., образуетъ связующее звено наука права, такъ между философіей и религіей должна занять свое мѣсто теологія, и отношеніе философіи къ религіи, такимъ образомъ, преобразуется въ отношеніе къ опредѣленной единичной наукѣ, которая занимаетъ мѣсто въ кругу другихъ отдѣльныхъ наукъ, и которую Вундтъ называетъ *научной теологіей*.

Теперь понятно также, въ какомъ смыслѣ вообще философія можетъ имѣть въ виду удовлетвореніе потребностей сердца (*Gemüthsbedürfnisse*). Это удовлетвореніе заключается только въ томъ, что она стремится *понять* послѣднія и пытается указать имъ мѣсто въ общей связи всѣхъ человѣческихъ духовныхъ интере-

совъ. Эти сердечныя потребности философія не присоединяетъ, какъ новый элементъ, къ познанію: онѣ находятъ уже свое выраженіе въ отдѣльныхъ этическихъ наукахъ. Философіи, которой ея общая задача предписываетъ установить связь между этими этическими науками и остальными отраслями знанія, при чемъ цѣли и тѣхъ и другихъ могли бы быть преслѣдуемы безъ обоюдныхъ помѣхъ,—остается только здѣсь взять на себя и продолжать далѣе ту работу, которая получила уже свое начало въ отдѣльныхъ этическихъ наукахъ. Вообще же говоря, отношеніе философіи къ отдѣльнымъ отраслямъ знанія, къ которымъ относятся также и имѣющія своимъ предметомъ этическія задачи, становится вполнѣ яснымъ, когда мы опредѣлимъ философію, какъ *общую науку, которая общія познанія, доставляемыя отдѣльными науками, должна соединить въ одну свободную отъ противорѣчій систему.* Въ этомъ опредѣленіи выдѣляются двѣ важныя стороны. Во-первыхъ, философія не является основаніемъ отдѣльныхъ отраслей знанія, но имѣетъ послѣднія въ качествѣ своего основанія, и именно она должна съ полнымъ сознаніемъ стать на этотъ базисъ и избѣгать поэтому всякаго односторонняго предпочтенія научныхъ точекъ зрѣнія, которыя заимствованы изъ болѣе ограниченной области. Во-вторыхъ, между тѣмъ какъ философія видитъ свою цѣль въ томъ, чтобы соединить результаты отдѣльныхъ наукъ въ одно, чуждое противорѣчій, міровоззрѣніе, она, въ свою очередь, выступаетъ по отношенію къ нимъ регулирующимъ и направляющимъ образомъ. Повсюду, гдѣ между понятіями различныхъ областей знанія оказывается противорѣчіе, задача именно философіи — выяснить основаніе этого противорѣчія и тѣмъ самымъ устранить его. На сколько философія въ этомъ смыслѣ стремится продолжить далѣе и завершить работу отдѣльныхъ наукъ, на столько она можетъ быть обозначена нами, какъ *научная философія.* Послѣднее выраженіе должно указывать только на непосредственную связь, въ которую философія ставится здѣсь съ совокупностью отдѣльныхъ наукъ посредствомъ содержанія ея задачъ, и въ то же время это пониманіе философіи должно считать за единственное, которое на достигнутой въ настоящее время ступени общаго развитія познанія можетъ соотвѣтствовать научнымъ потребностямъ.

Проблемы, надъ которыми работаетъ научная философія, такимъ образомъ, необходимо подготовляются уже въ отдѣль-

ныхъ. отрасляхъ знанія. Поэтому и подраздѣленіе научной философіи на единичныя философскія науки находится въ тѣсной связи съ расчлененіемъ отдѣльныхъ отраслей знанія. Но, имѣя то же содержаніе, что и совокупность отдѣльныхъ наукъ, философія отличается отъ нихъ тою точкой зрѣнія, съ которой она рассматриваетъ это содержаніе: она съ самаго начала имѣетъ въ виду связь всѣхъ объектовъ знанія. Въ этомъ смыслѣ общая задача научной философіи расчленяется на двѣ главныя проблемы: или общее содержаніе знанія можно изслѣдовать въ отношеніи къ своему *возникновенію*, или же его можно подвергнуть разсмотрѣнію въ отношеніи къ *систематической связи его принциповъ*. Этимъ двумъ проблемамъ соотвѣтствуютъ и двѣ общія философскія науки: *ученіе о познаніи* и *ученіе о принципахъ*. Ученіе о познаніи, въ свою очередь, раздѣляется на двѣ части—на формальное и на реальное ученіе о познаніи. Первое, или *формальная логика*, стоитъ въ томъ же отношеніи къ реальному ученію о познаніи, въ какомъ математика стоитъ къ опытнымъ наукамъ. Реальное ученіе о познаніи распадается снова на двѣ области: *исторію* и *теорію познанія*. Первая занимается *фактическимъ* развитіемъ познанія, какъ его открываетъ намъ исторія науки. Теорія же познанія, которая вмѣстѣ съ формальною логикою образуетъ логику въ широкомъ смыслѣ этого слова, должна намъ представить *логическое* развитіе познаванія, указывая, какимъ образомъ на основаніи общихъ законовъ мышленія возникаютъ наши представленія и понятія. Она снова распадается на двѣ составныя части: на *общую теорію познанія*, которая изслѣдуетъ условія, границы и принципы познанія вообще, и на ученіе о методахъ, которое занимается примѣненіемъ этихъ принциповъ къ научному изслѣдованію. Вторая главная часть философіи, *ученіе о принципахъ*, точно такъ же имѣетъ общую и особенную часть. Первая, для которой Вундтъ удерживаетъ названіе *метафизики*, имѣетъ свою задачу представить въ систематической связи основныя понятія и основные законы науки вообще. Вторая распадается на *философію природы* и *философію духа*; обѣ преслѣдуютъ задачу—единичныя познанія, которыя мы приобрѣли относительно естественныхъ и душевныхъ явленій, привести въ гармоническую связь съ общей теоріей познанія и метафизикою.

Первый отдѣлъ своего труда Вундтъ посвящаетъ изслѣдованію общихъ формальныхъ условій познанія, слѣдовательно—формамъ

мышленія и находящимъ въ нихъ свое выраженіе законамъ мышленія. Всякая философія, направляетъ-ли она свое вниманіе на фактъ познанія или на предметы послѣдняго, стоитъ первоначально передъ вопросомъ: что такое мышленіе, какими признаками оно обладаетъ, какія свойства отличаютъ его отъ другихъ фактовъ и событій? Прежде всего мы должны отмѣтить, какъ результатъ непосредственнаго внутренняго опыта, что мышленіе есть *субъективная дѣятельность*. Этотъ признакъ отличаетъ его отъ тѣхъ составныхъ частей сознанія, которыя мы понимаемъ, какъ *объекты*. Далѣе, всякое мышленіе есть *самосознательная дѣятельность*. Этимъ признакомъ мы его опредѣляемъ въ отношеніи *волевой стороны* сознанія. И наконецъ, чтобы получить исчерпывающее опредѣленіе мышленія, мы должны опредѣлить его еще въ отношеніи къ *представленіямъ*, которыя составляютъ его содержаніе. Съ этой стороны мышленіе является намъ, какъ *соотносящая дѣятельность*. Послѣднее отличаетъ его отъ *вниманія*, составляющаго предварительное условіе мышленія, но при немъ наша воля направлена только на единичное представленіе, тогда какъ въ каждомъ актѣ мышленія наша воля имѣетъ дѣло со многими представленіями, которыя она приводитъ въ отношеніе другъ къ другу. Отъ ассоціаціи же представленій, которая составляетъ, съ одной стороны, подготовительную мастерскую для мышленія, съ другой стороны,—средство для сохраненія результатовъ послѣдняго, и которая точно такъ же есть соотносящая дѣятельность, мышленіе отличается тѣмъ, что въ немъ это отношеніе является результатомъ самосознательной дѣятельности, тогда какъ въ ассоціаціи представленій соотношеніе является какъ нѣчто данное сознанію, но не какъ произведенное нашею собственною волею. Изъ этихъ трехъ направленій, со стороны которыхъ понятіе мышленія опредѣляется вполнѣ, для дальнѣйшаго изслѣдованія представляетъ наибольшую важность только послѣднее, такъ какъ все *качественное* различіе умственныхъ процессовъ, все, слѣдовательно, въ чемъ лежитъ особенное значеніе ихъ и вліяніе, которымъ они въ цѣломъ обладаютъ на фактъ познанія, заключается въ отношеніяхъ представленій другъ къ другу. Закономѣрность этихъ отношеній обнаруживается прежде всего въ томъ, что они могутъ быть сведены къ извѣстнымъ основнымъ формамъ, которыя, въ свою очередь, стоятъ между собою въ опредѣленныхъ отношеніяхъ. Всякое мышленіе является

намъ первоначально, какъ *разлагающая* дѣятельность. Цѣлое, данное намъ въ воззрѣніи или при посредствѣ понятій, мы раздѣляемъ на части, которыя затѣмъ приводимъ въ соотношеніе другъ съ другомъ въ формѣ *сужденія*. «Поэтому непосредственно всякое сужденіе покоится одновременно на разлагающей и соотносящей дѣятельности мышленія. Обѣ связаны другъ съ другомъ, потому что всякое отношеніе основывается на первоначальномъ единствѣ, которое содержитъ члены отношенія: совершенно раздѣленные элементы никогда не могутъ быть относимы другъ къ другу. Но, кромѣ того, всякое отношеніе предполагаетъ выдѣленіе относимыхъ членовъ изъ этого единства: вполне сплавленные въ одно цѣлое элементы не могутъ быть приводимы ни въ какое отношеніе другъ къ другу» (48). Каждое отношеніе, возникшее подобнымъ образомъ, есть единственный, самъ по себѣ нераздѣльный актъ мысли, и наше мыслящее «я» въ каждый данный моментъ способно только къ одному подобному акту. На этомъ двойномъ единствѣ, единствѣ соотношенія и единствѣ соотносящаго субъекта, покоится принципъ *двойственности мышленія*, который господствуетъ надъ всѣми формами мысли, и согласно которому всякое сужденіе построено *двучленнымъ образомъ*.

Вмѣстѣ съ развитіемъ функции сужденія идетъ параллельно развитіе понятій, такъ какъ понятія, предполагая представленія, какъ свой матеріаль, предполагаютъ въ то же время соотносящія сужденія, какъ формирующую этотъ матеріаль дѣятельность. Что же касается актовъ умозаключенія, то они ни въ волевомъ отношеніи, ни со стороны представленій не обнаруживаютъ намъ какихъ-либо новыхъ или основывающихся на особенныхъ принципахъ проявленій мышленія, но состоятъ просто въ продолженіи той же самой самосознательной и соотносящей дѣятельности, которая является источникомъ актовъ сужденія. Различіе заключается только въ томъ, что сужденіе является *непосредственнымъ* отношеніемъ членовъ какой-либо совокупности представленій, тогда какъ умозаключеніе только *посредственнымъ*,—что въ сужденіи эти отношенія только *находятся*, тогда какъ въ умозаключеніи изъ найденныхъ отношеній *производятся* новыя. Въ этомъ развитіи *новыхъ* отношеній изъ данныхъ сужденій мы имѣемъ *творческій* моментъ, которымъ функция умозаключенія далеко превосходитъ дѣятельность сужденія, связанную даннымъ матеріаломъ. Всякое умозаключеніе есть творчество новыхъ сужденій.

Всѣ формы мышленія могутъ быть сведены къ *двумъ основнымъ отношеніямъ*: къ полному или частному *тождеству* и къ односторонней или обоюдной *зависимости*. *Расчлененіе понятій* представляетъ ту функцію, которая связываетъ логическія дѣятельности обоого рода другъ съ другомъ. *Тождество* и *зависимость* являются самыми общими формами логическихъ отношеній, которыя не могутъ быть никогда сведены другъ на друга, хотя, благодаря связывающей ихъ функціи расчлененія понятій, всякое отношеніе зависимости можетъ быть истолковано въ терминахъ отношенія тождества и наоборотъ. *Основнымъ формамъ* мысли соотвѣтствуетъ столько же *основныхъ законовъ* мышленія, потому что всякая форма мышленія есть и законъ мышленія, такъ какъ она обнимаетъ собою множество единичныхъ фактовъ, которые согласуются съ нею, какъ съ нормой. Чтобы *отношеніе тождества* было познано нами, какъ таковое, для этого требуется дѣятельность сравненія двоякаго рода: воспріятіе сходства и познаніе различія. Изъ этихъ двухъ основныхъ функцій, которыя обнаруживаются во всякомъ сужденіи, служащемъ къ установленію или отрицанію отношеній тождества, вытекаютъ необходимо *два основныхъ закона*. Первая функція ставитъ нашему мышленію требованіе, чтобы сходное всюду считать тождественнымъ. Это—*правило тождества*. Функція же различенія побуждаетъ насъ различное, какъ не тождественное, противопоставлять сходному и приводитъ къ *правилу противорѣчія*. Оба эти основныхъ закона имѣютъ значеніе всегда одновременно при всякой сравнивающей дѣятельности мышленія. Наконецъ, логической функціи расчлененія понятій соотвѣтствуетъ такъ называемое *правило исключеннаго третьяго*.

Обратимся теперь къ *отношеніямъ зависимости*. Изъ всѣхъ родовъ зависимости главенствующее значеніе получаетъ зависимость логическая, которая обнаруживается предъ нами въ актахъ умозаключенія и которая, будучи результатомъ *свободной* дѣятельности мышленія, въ то же время непосредственно сознается нами, какъ безусловно *необходимая*. Благодаря этимъ условіямъ, наше мышленіе старается всегда *реальныя* отношенія зависимости, которыя намъ открываются въ воззрѣніи, подчинить зависимости *логической*. Такъ какъ члены этой логической зависимости нами обозначаются, какъ *основаніе* и *средствіе*, то и правило, сообразно которому мы связываемъ понятія или акты мышленія согласно ихъ зависимости, было названо вообще *принципомъ осно-*

ванія (Satz vom Grunde). Это правило есть тотъ законъ мышленія, согласно которому всякіе объекты мышленія, изъ которыхъ измѣненіе свойствъ одного влечетъ за собою соотнositельное измѣненіе свойствъ другого, считаются нами, какъ зависимые другъ отъ друга. Акты сравненія, находяшіе свое выраженіе въ принципѣ основанія,—гораздо болѣе сложной природы, чѣмъ тѣ, которые имѣютъ мѣсто при слѣдованіи правиламъ тождества и противорѣчія. Здѣсь идетъ дѣло не о сравненіи двухъ данныхъ твердо установленныхъ понятій, какъ въ послѣднемъ случаѣ, но о сравненіи двухъ *рядовъ понятій*, о сравненіи между собою цѣлыхъ сужденій. Но такъ какъ сужденія, связываемыя нами въ одинъ актъ умозаключенія, могутъ быть, въ свою очередь, снова соединяемы съ другими актами мышленія посредствомъ какихъ-либо общихъ понятій, то принципъ основанія превращается въ *принципъ всеобщаго соединенія процессовъ нашего мышленія*, въ илу котораго мы стремимся совершаемые нами акты мышленія приводить въ отношеніе зависимости съ другими, эти, въ свою очередь, снова съ другими и т. д. безъ конца. Черезъ это расширеніе принципъ основанія изъ *закона мышленія* становится *закономъ познанія*. Будучи послѣднимъ принципомъ *сравнивающаго* мышленія, онъ представляетъ въ то же время первый принципъ *обосновывающаго* мышленія, которое мы именно и обозначаемъ именемъ *познанія*.

Въ какомъ отношеніи находится мышленіе къ познанію? Мышленіе, какъ таковое, совершенно безразлично относится къ тому, соотвѣтствуютъ-ли представленія и мыслимыя между ними отношенія объектамъ и объективнымъ отношеніямъ. Только съ присоединеніемъ этихъ предположеній мышленіе становится познаниемъ. Такимъ образомъ всякое познание есть мышленіе, съ которымъ связывается убѣжденіе въ реальности объектовъ и объективныхъ отношеній, соотвѣтствующихъ нашимъ представленіямъ. Не существуетъ мышленія, которое не было бы съ самаго начала познаниемъ, такъ какъ то свойство познания, что оно приписываетъ представленіямъ реальное значеніе, соединяется первоначально со всякимъ мышленіемъ. Наши представленія являются первоначально сами объектами. Въ первоначальномъ *«представленіи-объектѣ»* (Vorstellungsobject) нельзя найти ни понятія объекта, ни понятія о мыслящемъ субъектѣ, какъ таковомъ, но оно является одновременно и тѣмъ и другимъ, и мыслимымъ и

мыслящимъ. Только теоретическое размышленіе разрушаетъ это единство и отдѣляетъ представленіе отъ объекта. Но разъ это единство нарушено, разъ познаваніе изъ наивной формы, еще не знающей различія между представленіемъ и объектомъ, перешло къ той размышляющей формѣ познанія, которая объектъ представленія противопоставляетъ самому представленію, — возвращеніе къ наивному пониманію уже болѣе невозможно. Однако можно поставить размышленію *два* требованія, которыя должны служить основаніемъ для всѣхъ соображеній объ отношеніи мыслящаго субъекта къ мыслимому объекту. Первое требованіе заключается въ томъ, что мы должны избѣгать совершенно всякаго смѣшенія нашихъ абстрактныхъ понятій съ первоначальнымъ воззрѣніемъ и имѣть всегда въ виду, что различеніе понятій, выполняемое отвлеченнымъ мышленіемъ, только тогда доказываетъ раздѣльность самихъ объектовъ этихъ понятій, если дѣйствительно возможно продукты отвлеченнаго различенія показать, какъ раздѣленные или способные къ раздѣленію въ воззрѣніи. Второе же требованіе заключается въ томъ, чтобы всегда ясно сознать *мотивы*, побуждающіе отвлеченное мышленіе къ его различеніямъ, и чтобы исключительно только отъ этихъ мотивовъ заимствовать точки зрѣнія, согласно которымъ мы судимъ о ихъ реальномъ значеніи. Первое изъ этихъ требованій ведетъ къ устраненію всѣхъ тѣхъ взглядовъ, которые только одному какому-нибудь отвлеченному признаку приписываютъ характеръ первоначальной реальности. Таковы, наприм., объективный реализмъ, который все разлагаетъ на объекты и для котораго самъ мыслящій субъектъ становится однимъ изъ этихъ объектовъ; или субъективный идеализмъ, для котораго существуетъ одинъ только мыслящій субъектъ. Что же касается втораго требованія, то оно указываетъ намъ тотъ путь, котораго мы должны держаться при обсужденіи проблемы познанія: прежде всего здѣсь возникаетъ вопросъ о *психологическихъ мотивахъ*, побуждающихъ отвлеченное мышленіе раздѣлять первоначальное «представленіе-объектъ» на представляемый объектъ и представляющій субъектъ. А затѣмъ, какъ вторая задача, присоединяется вопросъ о *логическомъ значеніи* этихъ мотивовъ и о тѣхъ послѣдствіяхъ, которыя, согласно съ этимъ, могутъ быть выведены изъ нихъ для нашего пониманія дѣйствительности. Такимъ образомъ предметъ, изъ котораго исходитъ общая теорія познанія, есть «представленіе-

объектъ» со всѣми свойствами, которыми оно непосредственно обладаетъ, слѣдовательно также въ особенности со свойствомъ быть *реальнымъ объектомъ*. Теорія познанія должна отдать себѣ отчетъ въ тѣхъ условіяхъ, которыя побуждаютъ мышленіе признаки этого первоначальнаго «представленія-объекта» отчасти подвергать исправленію, отчасти совершенно уничтожать, чтобы достигнуть этимъ путемъ до *понятія* объекта, который разсматривается, какъ отличный отъ представленія и однако же какъ реальное основаніе послѣдняго. Но затѣмъ мы должны также взвѣсить мотивы, приводящіе мышленіе, въ силу такимъ образомъ открытаго различія понятія отъ представленія, къ образованію идей объ объектахъ, которые не могутъ быть реализованы ни въ какомъ представленіи, и изслѣдовать цѣнность этихъ идей въ познавательномъ отношеніи и ихъ возможную реальность.

Пытаясь такимъ образомъ прослѣдить правильную послѣдовательность возникающихъ въ мышленіи мотивовъ и ихъ дѣйствіе на развитіе понятій, мы должны будемъ, смотря по роду и объему примѣняемыхъ при этомъ интеллектуальныхъ функций, различать опредѣленные *ступени познанія*, которыя Вундтъ вкратцѣ обозначаетъ какъ *воспринимающее*, *разсудочное* и *разумное познаніе*. Къ области перваго Вундтъ причисляетъ всѣ тѣ преобразованія, которымъ подвергаются первоначальныя «представленія-объекты», если только эти преобразованія совершаются уже внутри обыкновенныхъ процессовъ воспріятія, безъ вспомогательныхъ средствъ и методовъ научнаго образованія понятій. Къ *разсудочному познанію*, напротивъ, причисляются всѣ тѣ улучшенія и дополненія, которыя вносятся въ содержаніе и связь представленій при посредствѣ *методическаго логическаго анализа*, вспомошествоваемаго, когда необходимо, посредствомъ особенныхъ вспомогательныхъ средствъ наблюденія и анализа воспріятій. Наконецъ, подъ именемъ *разумнаго познанія* слѣдуетъ понимать всѣ усилія мышленія связать отдѣльные достигнутые разсудочнымъ познаніемъ результаты въ одно цѣлое. Но, разграничивая такимъ образомъ эти различныя ступени познанія, надо остерегаться отъ пониманія ихъ, какъ специфически различныхъ, рѣзко раздѣленныхъ въ дѣйствительности формъ познанія. Одна и та же цѣльная духовная дѣятельность дѣйствуетъ на всѣхъ этихъ ступеняхъ познанія, и сообразно съ этимъ дѣятельности воспріятія и разсудка, разсудка и разума постоянно переходятъ другъ въ друга.

Мы не имѣемъ здѣсь возможности подробно останавливаться на томъ анализѣ, которому Вундтъ подвергаетъ эти различныя ступени познанія. Отмѣтимъ только вкратцѣ полученные результаты. Воспринимающее познаніе, которое начинается съ нераздѣльнаго «представленія-объекта» и съ цѣльнаго опыта, гдѣ внутренней и внѣшней опытъ еще не обособлены другъ отъ друга, приводитъ въ своемъ развитіи къ раздѣленію этихъ обѣихъ формъ опыта, — раздѣленію, начинающемуся съ отграниченія другъ отъ друга въ воспріятіи элементовъ чувствованія отъ элементовъ представленія и заканчивающемуся съ отнесеніемъ ощущенія и воззрительныхъ формъ пространства и времени къ познающему субъекту, причемъ мыслимый независимо отъ него *объектъ* остается, какъ задача мышленія, могущая быть разрѣшенной только при посредствѣ понятій. Воспринимающее познаніе останавливается только на томъ результатѣ, что объектъ намъ данъ, но оно должно отказаться отъ опредѣленія, *какимъ образомъ* онъ данъ, такъ какъ познающій субъектъ можетъ *воспринимать только самою себя, объективный же міръ* онъ можетъ только *понимать* (т. е. знать только при посредствѣ понятій). Далѣе, хотя формы воспріятія, пространство и время, какъ неуничтожаемыя постоянныя составныя части воспріятія, и не могутъ быть отнесены нами, подобно содержанію воспріятія или ощущеніямъ, къ субъекту, однако тѣмъ не менѣе всякое устраненіе ощущеній изъ объекта вмѣстѣ съ содержаніемъ затрагиваетъ также и форму нашего воспріятія. Коль скоро требуется, чтобы мы въ отношеніи пространственныхъ и временныхъ свойствъ объектовъ отвлеклись отъ всѣхъ элементовъ, которые принадлежатъ качеству ощущенія, то это значитъ, что пространство и время должны быть нами мыслимы, какъ понятія, а не какъ воззрѣнія. Такимъ образомъ, и наши ощущенія и воззрѣнія пространства и времени получаютъ *объективное значеніе* только какъ *субъективные символы*, посредствомъ логической обработки которыхъ только и можетъ быть приобрѣтено познаніе внѣшняго міра. «Представленіе-объектъ» перестало быть *реальнымъ* объектомъ и получило значеніе лишь субъективного символа, указывающаго на реальный объектъ, который, какъ по содержанію, такъ и по формѣ, можетъ быть опредѣленъ только при посредствѣ понятій. Свойство же мыслить предметы и ихъ отношенія посредствомъ понятій можетъ быть названо разсудкомъ.

Какъ воспринимающее познаніе начинается съ нераздѣльно мыслимаго «представленія-объекта», такъ разсудочное познаніе начинается съ отдѣленія представленія и связанныхъ съ нимъ субъективныхъ состояній, какъ принадлежащихъ субъекту, отъ предполагаемыхъ внѣ его объектовъ, и столько же внутренней, сколько и внѣшней опытъ оно подвергаетъ, хотя и различнымъ образомъ, логической обработкѣ при посредствѣ понятій. Въ обѣихъ областяхъ вырастаютъ для разсудка совершенно особыя задачи. Между тѣмъ какъ въ области внѣшняго опыта понятія составляютъ послѣдніе предметы изслѣдованія, а воззрѣнія служатъ только для приданія этимъ понятіямъ формы, дѣлающей ихъ годными для операций мышленія,—въ области внутренней опыта послѣдними предметами изслѣдованія являются воззрѣнія, внутреннее воспріятіе, а понятія служатъ только, чтобы облегчить различеніе и соединеніе данныхъ въ воззрѣніи фактовъ. Въ силу этого на ступени разсудочнаго познанія совершенно невозможно перейти изъ одной области въ другую, и всякая попытка перекинуть между ними мостъ должна оставаться для вспомогательныхъ средствъ разсудочнаго познанія совершенно безплодною, потому что предположеніемъ этой формы познанія и является именно то различеніе между воззрѣніемъ и понятіемъ, между непосредственнымъ воспріятіемъ и посредственнымъ познаніемъ, которое и вырыло пропасть между внѣшнимъ и внутреннимъ опытомъ. На этой точкѣ зрѣнія внутренней и внѣшней опытъ остаются двумя различными мірами, которые хотя и стоятъ въ отношеніи другъ къ другу, потому что представленія рядомъ съ ихъ субъективнымъ значеніемъ обладаютъ въ то же время и значеніемъ объективныхъ символовъ, но которые, по причинѣ ихъ совершенно различнаго содержанія, никогда не могутъ быть сведены другъ на друга. Проблемы, надъ которыми работаетъ разсудочное познаніе, распадаются на три главные задачи. Первая заключается въ изслѣдованіи возможныхъ формъ познанія, вторая — въ обработкѣ объективныхъ представленій съ цѣлью установить свободную отъ противорѣчій систему объективнаго, посредственнаго познанія и третья, наконецъ,—въ обработкѣ всего содержанія сознанія для цѣлей установленія чуждой всякихъ противорѣчій систематической связи субъективнаго, непосредственнаго или воззрительнаго познанія. Первая изъ этихъ задачъ соотвѣтствуетъ математикѣ, какъ общей формальной наукѣ, вторая — естествознанію,

какъ реальной наукѣ объективнаго опыта, а третья—психологій, какъ реальной наукѣ опыта субъективнаго.

Но разсудочное познаніе ведетъ въ своемъ развитіи къ возникновенію трансцендентныхъ проблемъ, не могущихъ быть разрѣшенными при помощи тѣхъ средствъ, которыми оно располагаетъ; оно пробуждаетъ, но не удовлетворяетъ потребность въ идеальномъ дополненіи того, что намъ дается реальнымъ познаніемъ. Эта потребность въ дополненіи имѣетъ двойной источникъ. Прежде всего, принципъ основанія, какъ общій принципъ познанія, ведетъ ко все болѣе и болѣе широкому соединенію какъ объективныхъ, такъ и субъективныхъ познаній, и приводитъ такимъ образомъ, наконецъ, съ одной стороны, къ требованію системы, которая охватывала бы совокупность всѣхъ объективныхъ познаній, а съ другой — къ требованію подобной же системы соединяющей въ себѣ всю совокупность познаній субъективныхъ. Но затѣмъ, далѣе, та же самая потребность, которая побуждаетъ къ образованію названныхъ системъ, требуетъ еще дальнѣйшаго и послѣдняго дополненія. Объективное и субъективное познаніе не выражаютъ собою различнаго *содержанія*, но просто только различные *способы обработки* одного и того же содержанія, даннаго намъ прежде всего въ непосредственномъ воспріятіи. Какъ воспринимающее познаніе исходитъ изъ убѣжденія, что «представленіе-объектъ» является первоначально одновременно представленіемъ и объектомъ, такъ разсудочное познаніе ведетъ къ требованію возстановить это единство, соединить внутренній и внѣшній опытъ (ихъ раздѣленіе было точкой его исхода) въ одно гармоническое цѣлое.

Тотъ же самый принципъ основанія, которымъ пользуется разсудочное познаніе при разрѣшеніи своихъ задачъ, ведетъ неизбежно и къ образованію трансцендентныхъ идей. Между общими законами мышленія только законъ связыванія нашихъ понятій, какъ основаній и слѣдствій, заключаетъ въ себѣ возможность выйти за предѣлы даннаго намъ въ опытѣ. Можно даже сказать, что признаніе всеобщаго значенія принципа основанія составляетъ моментъ рожденія самого разума, какъ такой дѣятельности мышленія, которая обработку дѣйствительнаго опыта дополняетъ идеями, охватывающими весь опытъ и однако ни въ какомъ опытѣ не имѣющими мѣста. Восхожденіе отъ данныхъ въ опытѣ слѣдствій къ новымъ слѣдствіямъ и отъ данныхъ въ опытѣ основа-

ній къ новымъ основаніямъ есть процессъ, который можетъ продолжаться до безконечности, и при которомъ каждая достигнутая граница снова переступается, и черезъ посредство этого именно процесса разумъ сознаетъ самого себя, какъ непрерывно устремляющееся въ безконечность обнаруженіе мышленія. Но принципъ основанія играетъ роль на всѣхъ ступеняхъ познанія и потому остаются одинаковыми на всѣхъ ступеняхъ познанія, и тѣ вспомогательныя средства, которыя мышленіе извлекаетъ изъ своихъ собственныхъ законовъ, — поэтому и разсудочное познаніе отличается отъ разумнаго не столько по употребляемымъ средствамъ, сколько по тѣмъ цѣлямъ, которыя каждое изъ нихъ ставитъ себѣ. Въ этомъ смыслѣ разсудокъ ставитъ себѣ задачей *пониманіе міровой связи*, разумъ же стремится *обосновать* послѣднюю. Пониманіе держится за то, что дано намъ въ опытѣ, его цѣль достигнута, когда всѣ извѣстные факты соединены между собою понятнымъ образомъ, — обоснованіе, напротивъ, выходитъ за предѣлы даннаго, оно пытается подвергнуть его обработкѣ съ тѣхъ точекъ зрѣнія, которыя сами не даны, но являются дополненіемъ къ фактамъ опыта и образованнымъ изъ нихъ понятіямъ. Чтобы отличить эти дополняющія точки зрѣнія отъ гипотетическихъ понятій, которыми пользуется разсудокъ, Вундтъ называетъ ихъ, по примѣру Канта, *идеями*.

Убѣдительное доказательство не только для возможности, но и для внутренней необходимости подобнаго движенія мышленія за всякую данную границу опыта намъ доставляетъ математика; но математика представляетъ въ данномъ случаѣ только особенный, бросающійся въ глаза примѣръ для имманентнаго мышленію движенія въ трансцендентное. Уже въ математикѣ мы знакомимся съ двумя видами трансцендентнаго, которые Вундтъ отличаетъ другъ отъ друга, какъ *реальное* и какъ *воображаемое*. Въ первомъ случаѣ безконечное поступательное движеніе въ мышленіи имѣетъ только чисто *количественный* характеръ, во второмъ случаѣ оно становится *качественнымъ*. Не только реальное, но и *воображаемое* трансцендентное можетъ имѣть въ области философіи подобную цѣну, какую оно имѣетъ въ математикѣ. Само по себѣ недѣйствительное, оно можетъ однако бросить болѣе яркій свѣтъ на тѣ понятія, къ образованію которыхъ насъ побуждаетъ дѣйствительность. Но, конечно, мы имѣемъ полное право требовать, чтобы подобныя предположенія не стояли въ проти-

ворѣчи съ какими-либо составными частями реального познанія, но являлись наиболѣе соотвѣтствующими потребности разума въ единствѣ и достигнутой степени знанія въ данное время. Если гдѣ-либо мы должны признать, то именно здѣсь, область *постоянныхъ* гипотезъ. Не въ избѣжаніи послѣднихъ, но въ правильномъ ихъ употребленіи и въ ясномъ познаніи ихъ значенія заключается сущность научной точки зрѣнія. Если отдѣльныя эмпирическія отрасли знанія, физика, химія, физиологія, нуждаются въ гипотезахъ, то какъ можетъ обойтись безъ нихъ метафизика? И на самомъ дѣлѣ, оба рода гипотезъ проистекаютъ изъ одной и той же потребности нашего мышленія къ единству. Метафизика занимается столь же мало, какъ и математика, только воображаемымъ, но въ первой линіи и преимущественно—реальнымъ, первымъ же только въ той степени, въ какой это можетъ ей служить, чтобы сдѣлать реальное понятнымъ. Произвольныя-же фантазіи точно такъ же въ философіи, какъ и во всякомъ другомъ мѣстѣ, не имѣютъ никакой цѣны.

Три проблемы: космологическая, психологическая и онтологическая, стоятъ передъ разумомъ. Для того, чтобы дать читателю ясное понятіе о философской системѣ Вундта, мы остановимся на тѣхъ трансцендентныхъ психологическихъ и онтологическихъ идеяхъ, которыя онъ развиваетъ. *Чистая воля* или *чистая апперцепція* составляетъ то трансцендентное понятіе о душѣ, къ которому эмпирическая психологія неизбѣжно должна придти, какъ къ послѣднему основанію единства душевныхъ процессовъ, но изъ котораго она для своихъ цѣлей не можетъ сдѣлать никакого употребленія. Эту чистую волю мы должны мыслить не какъ покоящееся бытіе, но какъ никогда не прекращающуюся дѣятельность, и она является не опытнымъ понятіемъ, но идеей разума, которая сама по себѣ уже исключаетъ всякое осуществленіе въ какомъ-либо опытѣ, такъ какъ всякая дѣятельность необходимо предполагаетъ объекты, къ которымъ она должна имѣть отношеніе. Но эта чистая воля, понимаемая какъ трансцендентальное условіе всякаго внутренняго опыта, которое однако само не можетъ быть показано ни въ какомъ опытѣ, потому что воля въ опытѣ всегда является связанной съ конкретными представленіями, не только въ отношеніи къ индивидуально-разсмариваемому внутреннему опыту не имѣетъ никакой дѣйствительности,—она является также лишенной дѣйствительности и въ томъ от-

ношеніи, что мы мыслимъ ее здѣсь совершенно независимо отъ той связи, въ которой она находится съ другими волями. Отъ идеи о послѣднемъ абсолютномъ составномъ элементѣ духовнаго міра, отъ идеи объ индивидуальной духовной единицѣ нашъ разумъ необходимо приводится къ идеѣ о совокупности всего духовнаго бытія. Но мы съ самаго начала стали бы на ложный путь, если бы захотѣли представлять себѣ совокупность всего духовнаго бытія, какъ универсальный разумъ или какъ универсальную волю,—и воля и представленіе могутъ быть мыслимы только какъ индивидуальные, но не какъ универсальные принципы. Отъ идеи объ индивидуальной единицѣ мы не должны переходить къ идеѣ о такомъ цѣломъ, которое снова уничтожаетъ эти предположенныя нами индивидуальные единицы, но только къ идеѣ о такомъ цѣломъ, при которомъ индивидуальная природа членовъ цѣлаго остается сохраненной, такъ какъ существо этого послѣдняго цѣлаго въ томъ именно и состоитъ, чтобы быть одновременно и *единствомъ* и *множествомъ*. Но и здѣсь, точно такъ же какъ и въ другихъ случаяхъ, переходъ къ идеямъ разума долженъ имѣть всегда свои исходныя точки внутри опыта. Покажемъ поэтому, прежде всего, эмпирически данныя члены ряда, чтобъ опредѣлить то направленіе, въ какомъ мы должны продолжать рядъ за границы опыта.

Каждая единичная воля оказывается всегда составною частью нѣкоторой совокупности волей, съ которыми она находится въ постоянномъ взаимодействіи. Только близорукій матеріализмъ можетъ отрицать реальность общей воли. Реальность индивидуальной воли состоитъ въ томъ, что единичное существо производитъ опредѣленные свойственные ему волевые акты, и въ этомъ же заключается и реальность общей воли: мы имѣемъ точно такъ же общіе волевые акты нѣкоторой совокупности волей,—акты, которые вытекаютъ изъ совпаденія многихъ единичныхъ волей другъ съ другомъ. Но этотъ фактъ, что общая воля можетъ состоять всегда только въ согласующемся направленіи многихъ единичныхъ волей, ни въ малѣйшей степени не лишаетъ ее реальности. Не только совпаденіе единичныхъ волей само по себѣ представляетъ нѣчто реальное, но оно предполагаетъ также своеобразныя условія и влечетъ за собою своеобразныя послѣдствія. Въ особенности же всѣ дѣйствія общей воли несравненно могущественнѣе, чѣмъ дѣйствія индивидуальной воли, и если бы мы хотѣли измѣрять реальность

этими дѣйствіями, то общую волю мы должны были бы признать даже болѣе реальной. На сколько развитіе воли намъ дано въ опытѣ, на столько различныя формы общей воли являются намъ, какъ ступени одного ряда, который, начинаясь съ ограниченныхъ волевыхъ сферъ, поднимается къ все болѣе и болѣе широкимъ, причемъ, какъ исходный, такъ и конечный пунктъ ряда, оба обладаютъ только идеальнымъ значеніемъ: начальнымъ пунктомъ является именно индивидуальная воля, какъ чистая апперцепція, конечнымъ же пунктомъ является общая воля всего человѣчества. Если первая имѣетъ значеніе только теоретической идеи разума, то вторая, кромѣ теоретическаго своего значенія, обладаетъ также значеніемъ практическаго нравственнаго идеала.—

Рядомъ съ этимъ освѣщается также отношеніе между представленіемъ и волею. Индивидуальная воля, рассматриваемая только какъ воля, не имѣетъ никакихъ отношеній къ общей волѣ. Эти отношенія наступаютъ единственно только при помощи представленій. Только черезъ посредство послѣднихъ единичная воля можетъ дѣйствовать на другія воли или подвергаться ихъ дѣйствию и становиться такимъ образомъ общею волей. Наболѣе ясное выраженіе это отношеніе пріобрѣтаетъ въ той функціи, которая сама, будучи продуктомъ общей жизни, должна служить, какъ основаніе, для развитія всѣхъ остальныхъ духовныхъ продуктовъ, именно въ языкѣ. Это насъ приводитъ къ тому заключенію, что *представленіе вообще не является, какъ нѣчто первоначально данное, но какъ продуктъ дѣйствія единичныхъ волей другъ на друга*. Однако будучи, съ одной стороны, результатомъ взаимодействія индивидуальныхъ волей, оно представляетъ въ то же самое время, съ другой стороны, вспомогательное средство, благодаря которому болѣе элементарныя воли соединяются въ *волевыя единицы* болѣе высокаго порядка..

Естественнымъ образомъ здѣсь возникаетъ вопросъ, нельзя-ли, согласно полученному результату, мыслить и реальность вещей вообще въ формѣ индивидуальныхъ волевыхъ единицъ, причемъ изъ ихъ взаимныхъ отношеній возникаетъ то, что мы называемъ міромъ явленій. Но этотъ вопросъ приводитъ насъ уже къ *онтологической проблемѣ*, которая требуетъ, чтобы космологическія и психологическія идеи были соединены между собою въ одно цѣлое, такъ какъ и тѣ и другія сами по себѣ оказываются недостаточными. Психологическія идеи открываютъ намъ содержаніе бытія, причемъ мы оставляемъ внѣ разсмотрѣнія разнообразіе его.

единичныхъ формъ, космологическія идеи имѣютъ въ виду только форму, сообразно которой мы себѣ мыслимъ это разнообразное бытіе, причемъ мы совершенно отвлекаемся отъ его содержанія. Соединяя тѣ и другія вмѣстѣ, мы можемъ сказать, что «*міръ представляетъ совокупность волевыхъ дѣятельностей, которыя черезъ посредство взаимнаго опредѣленія другъ друга, т.-е. черезъ представляющую дѣятельность (vorstellende Thätigkeit), располагаются въ рядъ развивающихся волевыхъ единицъ различнаго объема*» (421). Наша индивидуальная воля является несомнѣнно волевою единицею, но она не представляетъ послѣднюю волевою единицу, но является уже сама общею волею, составленною изъ болѣе элементарныхъ воль, и, слѣдовательно, есть не *абсолютная*, но только *относительная* индивидуальная воля. Выраженіе «индивидуальная воля» отдѣляетъ поэтому только въ эмпирическомъ смыслѣ нашу индивидуальную волю отъ извѣстныхъ намъ формъ общей воли. Какъ съ космологической точки зрѣнія никогда не могутъ быть показаны эмпирически *абсолютныя атомы*, потому что мы всегда можемъ представить себѣ дальнѣйшее дѣленіе матеріи, точно такъ же и онтологически *абсолютныя волевыя единицы* могутъ быть разсматриваемы, только какъ послѣдніе постулаты нашего разума, между тѣмъ какъ эмпирическое разсмотрѣніе всегда останавливается при *относительно* простыхъ единицахъ. Особенное значеніе, выпадающее на долю именно той ступени въ развитіи сложныхъ волевыхъ единицъ, которую мы обозначаемъ какъ нашу индивидуальную волю, само собою понятно, столь же мало можетъ быть выведено изъ общаго содержанія онтологическихъ идей, какъ мало возможно понять изъ космологическихъ идей существованіе организмовъ: развитіе трансцендентныхъ идей вездѣ можетъ намъ указать только абсолютныя конечныя пункты начинающихся въ опытѣ рядовъ, но не можетъ намъ объяснить въ отдѣльности само содержаніе опыта. — Далѣе, эти послѣднія волевыя единицы отнюдь не должны быть нами мыслимы, какъ *монады* или *дѣятельныя субстанціи*, но просто только какъ чистыя *дѣятельности*. Субстанція представляетъ только понятіе, которое развивается на почвѣ нашей представляющей дѣятельности, — слѣдовательно, понятіе, которое возникаетъ изъ взаимнаго опредѣленія воль, но не предшествуетъ ему. Только наше мышленіе, подвергая обработкѣ *относительно* постоянныя представленія, приходитъ къ понятію объ *абсолютно*

постоянномъ или о субстанціи. Было бы ошибочно думать, что наше мышленіе можетъ быть выведено изъ понятія субстанціи, когда, наоборотъ, само понятіе субстанціи есть продуктъ мышленія, есть результатъ той логической обработки, которой оно подвергается «представленія-объекты». Субстанція представляетъ полную противоположность дѣятельной волѣ: эта является никогда не прекращающейся дѣятельностью и измѣненіемъ, та— всегда длящимся постоянствомъ, которое подлежитъ измѣненію не само по себѣ, но только въ своихъ внѣшнихъ отношеніяхъ къ другимъ подобнымъ постояннымъ субстанціямъ. Поэтому всякая такъ называемая дѣятельность субстанцій вовсе не есть дѣйствительная дѣятельность, но только измѣненіе внѣшнихъ отношеній. Какъ воля есть абсолютно дѣятельный принципъ, такъ постоянная субстанція является принципомъ абсолютно-инертнымъ. Если бы послѣдняя волевая единица была нами понимаема какъ субстанція, то и весь міръ представленій и общая воля, которая дѣлается возможной только черезъ посредство представленій, обратились бы въ несущественные продукты этой субстанціальной основы вещей. Но, въ противоположность этому, дѣйствующая (*actuelle*) волевая единица обозначаетъ только послѣдній членъ въ безконечномъ ряду предполагаемыхъ дѣятельностей, которыя всѣ только въ связи другъ съ другомъ обладаютъ дѣйствительностью, и взаимныя опредѣленія которыхъ въ этомъ смыслѣ реальны, чѣмъ онѣ сами.

За вопросомъ о послѣдней единицѣ бытія и въ онтологической проблемѣ возникаетъ вопросъ о цѣлостности всего бытія. Это бытіе, съ точки зрѣнія разсудка, съ одной стороны, является намъ какъ *природа*, съ другой стороны—какъ *духъ*. На почвѣ онтологическихъ идей природа и духъ превращаются въ составныя части одного духовнаго развитія, которое ведетъ все къ болѣе широкимъ волевымъ единицамъ и находитъ свое послѣднее предвидимое нами завершеніе въ объединеніи всего человѣчества въ одну общую волю. Эта идея объединенной воли всего человѣчества является также нашимъ высшимъ нравственнымъ идеаломъ. Она влечетъ за собою послѣднюю онтологическую идею о *послѣднемъ основаніи* для этого предполагаемаго нами послѣдняго слѣдствія и, слѣдовательно, о послѣднемъ основаніи для всего бытія. Но ничто не препятствуетъ намъ мыслить это послѣднее міровое основаніе, какъ такое, по отношенію къ которому нравственный идеалъ человѣчества является только послѣднимъ опре-

дѣлимымъ для насъ слѣдствіемъ, но отнюдь не послѣднимъ слѣдствіемъ самимъ по себѣ.—Идея о Богѣ, такимъ образомъ, является какъ требованіе послѣдняго основанія для нашего нравственнаго идеала, и въ этомъ смыслѣ Кантъ, по мнѣнію Вундта, правъ, говоря, что единственное возможное доказательство бытія Божія есть *нравственное*. Только, прибавляетъ при этомъ Вундтъ, выраженіе «доказательство» здѣсь не допустимо. Идеи разума вообще не доказуемы. Можно указать на нихъ, какъ на послѣднія предположенія, до которыхъ достигаетъ наше мышленіе, когда оно начинающееся внутри опыта восхожденіе отъ слѣдствій къ основаніямъ продолжаетъ за всякіе данные предѣлы,—но нельзя доказать ихъ существованія, какъ необходимаго слѣдствія изъ данныхъ посылокъ. И менѣе всего это возможно по отношенію къ идеѣ о Богѣ, которая, въ отличіе отъ другихъ идей разума, имѣетъ свою исходную точку не внутри опыта, но внѣ его, въ такой же, какъ и она, идеѣ разума. По отношенію къ трансцендентнымъ идеямъ философія можетъ показать только, что онѣ являются, какъ необходимые продукты законотѣрной дѣятельности разума, но кромѣ этой *необходимости идей* доказать также *необходимость* соотвѣтствующей имъ *реальности* не въ ея силахъ.—

Относительно идеи Бога мы должны еще прибавить, что религіозная вѣра неизбежно побуждается къ тому, чтобы давать этой идеѣ какое-нибудь опредѣленное *содержаніе*, и что это содержаніе она можетъ заимствовать только отъ нравственнаго идеала. Въ этомъ случаѣ она слѣдуетъ требованію, что основаніе и слѣдствіе, хотя и могутъ быть вообще различны другъ отъ друга, однако же должны другъ другу соотвѣтствовать. Къ этому требованію присоединяется второе, которое всегда находило свое выраженіе во всякомъ болѣе глубокомъ религіозномъ воззрѣніи: *міровое основаніе* не можетъ быть мыслимо нами, какъ совершенно обособленное отъ *мірового содержанія*. Оно можетъ быть противопоставлено послѣднему, какъ принципъ всего мірового развитія, но оно никогда не можетъ быть принимаемо, какъ нѣчто внѣшнее по отношенію къ самому этому развитію. Какъ повсюду основаніе только потому дѣйствуетъ въ слѣдствіи, что оно само входитъ въ него, такъ и идея Бога требуетъ, чтобы мы мыслили Бога, какъ *міровую волю*, міровое же развитіе—какъ развертываніе божественной воли и дѣйствія. Такимъ образомъ, идея Бога переходитъ въ идею высшей міровой воли, въ которой прини-

мають участіє единичныя воли, обладающія однако рядомъ съ послѣдней и собственной самостоятельной сферой дѣйствія. И вмѣстѣ съ этимъ восхождение отъ самыхъ простыхъ до самыхъ обширныхъ волевыхъ единицъ, которое въ области психологическихъ идей имѣло только относительный конецъ, находитъ здѣсь свое окончательное завершеніе.

Въ 5-мъ и 6-мъ отдѣлѣ своей книги Вундтъ излагаетъ основныя черты философіи природы и философіи духа. Оба эти отдѣла, въ особенности послѣдній, заключаютъ въ себѣ много интересныхъ и оригинальныхъ мыслей, но мы здѣсь имѣемъ возможность только сжато отмѣтить наиболѣе существенныя и выдающіяся изъ нихъ. Такъ какъ сознаніе является для Вундта первоначальной реальностью, то природу онъ разсматриваетъ, съ одной стороны, какъ матеріаль для осуществленія духовныхъ цѣлей, съ другой стороны, какъ вспомогательное средство для возникновенія послѣднихъ. На сколько мы видимъ въ природѣ такое вспомогательное средство, на столько мы переносимъ на нее и понятіе развитія, которое можетъ имѣть дѣйствительное значеніе только въ примѣненіи къ духовной жизни. Послѣдняя, самая высшая для насъ цѣль духовнаго развитія, могущая служить для оцѣнки всѣхъ другихъ болѣе ограниченныхъ цѣлей, заключается въ объединеніи всѣхъ индивидуальныхъ волей въ одну общую волю всего человѣчества, объединеніи, которое послужитъ основаніемъ къ возможно большому развитію человѣческихъ духовныхъ силъ, какъ источнику наивысшаго творчества духовныхъ благъ. Истинное существо жизни есть духовная жизнь. На созданіе духовныхъ продуктовъ поэтому направлена прямо или косвенно вся жизнь. Если прямыя духовныя цѣли имѣютъ въ виду, какъ свою послѣднюю идеальную цѣль, объединенную волю всего человѣчества, въ которой каждая отдѣльная индивидуальная воля можетъ явиться источникомъ наибольшей суммы духовныхъ благъ, то косвеннымъ образомъ та же самая цѣль имѣется въ виду, когда чело́вѣчество стремится подчинить себѣ и организовать окружающую его природу и обратить ее въ наиболѣе совершенное орудіе духа. Всякій духовный продуктъ и всякое служащее ему вспомогательное средство есть благо. Стремиться къ благамъ только ради нихъ самихъ, а не ради какихъ-либо внѣшнихъ постороннихъ цѣлей, не ради связанныхъ съ ними чувствованій удовольствія, въ этомъ заключается нравственная жизнь. Если,

такимъ образомъ, изслѣдованіе нравственной жизни кончаетъ понятіемъ *объективной цѣнности* духовныхъ благъ, то религіозное созерцаніе поднимаетъ этотъ принципъ, имѣющій значеніе для эмпирической оцѣнки нравственныхъ дѣйствій, до требованія, чтобы всѣ духовные продукты имѣли *абсолютную* и, слѣдовательно, непреходящую и неразрушимую цѣнность. Это требованіе, конечно, есть только трансцендентная идея, но тѣмъ не менѣе существуетъ одно эмпирическое пониманіе вещей, которое его подкрѣпляетъ. Это пониманіе — *эстетическое*. Какъ бы ни были разнообразны вліянія, которыя имѣютъ значеніе въ эстетическомъ сужденіи, и на какомъ бы широкомъ участіи всѣхъ духовныхъ силъ ни основывались эстетическіе продукты, всегда остается опредѣляющимъ для эстетическаго воззрѣнія одно основное условіе: предметъ послѣдняго желается единственно и только ради него самого, а не ради постороннихъ цѣлей.

Эстетическое воззрѣніе въ его подлинной природѣ служитъ намъ живымъ свидѣтельствомъ для *объективной цѣнности* всякаго духовнаго содержанія жизни. Въ примѣненіи къ эмпирической дѣйствительности эта объективная цѣнность является источникомъ нравственнаго сужденія; въ основанныхъ на этомъ сужденіи предположеніяхъ объ основаніи и цѣли міра она служитъ послѣднимъ мѣстомъ происхожденія религіозныхъ идей. Согласно съ обоими, эстетическое міровоззрѣніе покоится на убѣжденіи, что всякое духовное содержаніе жизни обладаетъ цѣнностью, которая заключается въ немъ самомъ, и которую мы должны судить только по ея собственному значенію, — цѣнностью, благодаря которой это духовное содержаніе въ то же время утверждаетъ свое неуничтожаемое мѣсто въ никогда не кончающемся и потому не преходящемъ ряду самосозданій (*Selbstschöpfungen*) духа. Но въ то время, какъ философская форма нравственныхъ и религіозныхъ идей пріобрѣтаетъ это убѣжденіе путемъ отвлеченнаго развитія мыслей, «эстетическое созерцаніе содержитъ его съ непреодолимою силой живого воззрѣнія» (669). Этими словами оканчиваетъ Вундтъ свою книгу и ими же мы кончимъ наше изложеніе его философскихъ идей. Мы можемъ только пожалѣть о томъ, что ограниченныя размѣры журнальной статьи не позволяютъ намъ дать читателю болѣе ясное понятіе о тѣхъ свѣтлыхъ и плодотворныхъ мысляхъ, которыя щедрою рукою рассыпаны во всемъ сочиненіи Вундта.

Н. Вентцель.

Онтологія Гегеля *).

Что касается до элементов чувственной достовѣрности, то замѣна, сдѣланная здѣсь Гегелемъ, состоитъ въ томъ, что онъ идеальнымъ дѣятельностямъ и состояніямъ придаетъ такія названія которыя обыкновенно употребляются только о конкретно-реально сущихъ, по себѣ состоящихъ вѣщахъ.

И, во-первыхъ, Гегель самую чувственную достовѣрность (*sinnliche Gewissheit*) представляетъ чѣмъ-то состоящимъ по себѣ, какъ будто она есть какой-либо предметъ, или даже субстанція, такъ что у него *я* и предметъ называются *моментами* чувственной достовѣрности, которые находятся въ ней и *выпадаютъ изъ нея*. И такое названіе является у него не на концѣ только изслѣдованія: въ такомъ случаѣ, конечно, можно было бы подумать, что это мнѣніе о чувственной достовѣрности явилось вслѣдствіе несомнѣнности другихъ положеній, именно какъ результатъ доказанной несостоятельности достовѣрнаго предмета и удостовѣреннаго субъекта, самихъ въ себѣ. Такое обозначеніе чувственной вѣрности имѣеть, напротивъ, у Гегеля мѣсто въ самомъ началѣ изслѣдованія, которое именно и начинается у него не знаніемъ и не предметомъ, но *чувственною достовѣрностію*, какъ будто ея существованіе имѣеть мѣсто прежде существованія предметовъ и *я*, а не есть слѣдствіе уже извѣстнаго отношенія *я* и предмета, которые впрочемъ очень хорошо могутъ быть и внѣ этого отношенія. Сначала можно подумать, что это метафора, довольно обыкновенная въ языкѣ, который любилъ иногда представить лица какъ будто существующими въ своихъ состояніяхъ и дѣйствіяхъ и вещи въ извѣстномъ отношеніи, наприм.: *я въ отчаяніи, въ надеждѣ, эта вещь въ ува-*

*) Окончаніе. См. книгу 8 и 10.

женіи и т. под. Но это не метафора, потому что на такой замѣнѣ выраженія основывается впослѣдствіи то, что истиною признается «сама чувственная достовѣрность, а не одинъ изъ ея моментовъ», чего, конечно, не могло бы случиться, если бы самостоятельность чувственной достовѣрности и моментальность ея элементовъ были только метафорическія, и я съ предметомъ признаваемы были состоящими независимо отъ чувственной достовѣрности.

Но даетъ ли какое-либо право на такое представленіе чувственной достовѣрности самый дѣйствительный бытъ сознанія?—Никакого. Уже и самъ Гегель чувственную достовѣрность называетъ *отношеніемъ*: «такимъ-то образомъ,—говоритъ онъ,—вѣрность, какъ *отношеніе*, есть непосредственное чистое *отношеніе*; сознаніе есть я, чистый *этотъ*; отдѣльное лицо знаетъ чистое *это* или *отдѣльное*». Но въ отношеніи относящихся вещи могутъ-ли быть названы его моментами, находящимися внутри его? По общему сознанію, отношеніе находится *между* вещами, а не на вещахъ, и вещи находятся въ своемъ взаимномъ отношеніи не какъ части въ своемъ цѣломъ, но какъ двѣ самостоятельныя и часто даже совершенно другъ отъ друга независимыя вещи, основывающіяся каждая на своихъ силахъ и законахъ. *Отношеніе* бываетъ даже между вещами, вовсе не *относящимися* другъ къ другу, т.-е. именно то самое, что онѣ никакъ не относятся другъ къ другу, и составляетъ ихъ взаимное *отношеніе*. Поэтому объ отношеніи собственно можно говорить, что оно *принадлежитъ* вещамъ, а не то, чтобы вещи находились *въ* немъ, да и это-то даже не совѣмъ можно говорить, такъ какъ отношеніе вовсе не есть внутренняя *принадлежность* вещи, даже не внѣшняя ея сторона, но совершенно несущественный ей, самой въ себѣ, образъ бытія. Впрочемъ, чувственная достовѣрность не есть даже и отношеніе, по крайней мѣрѣ *дѣйствительное* отношеніе между вещью и субъектомъ. При *дѣйствительномъ* отношеніи необходимо существованіе по крайней мѣрѣ двухъ относящихся вещей; ибо въ противномъ случаѣ одному числу не къ чему будетъ и относиться. Но въ чувственной достовѣрности не всегда еще необходимо существованіе субъекта и вещи одного возлѣ другого. Вещь можетъ быть вдалькѣ отъ насъ, даже совершенно исчезнуть, быть безъ всякаго къ намъ отношенія, и между тѣмъ мы можемъ быть удостовѣренными въ ней, и она можетъ находиться въ извѣстности у насъ: съ удаленіемъ отъ

вещи, которую мы видѣли или слышали, еще не исчезаетъ ея достовѣрность. А это уже ясно показываетъ, что достовѣрность никакъ не можетъ быть чѣмъ-нибудь такимъ, въ отношеніи къ чему вещь и я могутъ быть моментами, въ немъ находящимися. Достовѣрность, или лучше удостовѣренность, если даже разберемъ то слово (*Gewissheit*), которымъ называетъ ее Гегель (а онъ придаетъ языку большую важность), значитъ именно не что другое, какъ извѣстное состояніе моего сознанія, есть моя извѣстная принадлежность и вовсе не имѣетъ существеннаго вліянія на вещь и тѣмъ менѣе можетъ имѣть для меня, какъ субъекта, силу цѣлаго въ отношеніи къ своему моменту. Если я и говорю: «я нахожусь въ удостовѣренности касательно этой вещи, и вещь находится въ этой достовѣрности», то черезъ это я совсѣмъ не утверждаю, что я и вещь какъ-либо химически или механически заключены въ одномъ—въ чувственной достовѣрности. Напротивъ, я черезъ это чувственную достовѣрность *приписываю* моему знанію и говорю только объ образѣ существованія для моего знанія моего же представленія. А все это какъ далеко отъ реальной сущности я и отъ реальной вещи! И та и другая остаются внѣ достовѣрности, и первая, т.-е. сущность моего я, оказывается здѣсь не только не моментомъ, но даже чѣмъ-то верховнымъ, не говоря ужъ о самой чувственной достовѣрности, но даже и по отношенію къ знанію, для коего чувственная достовѣрность составляетъ не болѣе, какъ внѣшній образъ бытія въ отношеніи къ нему его представленія. На этомъ-то основаніи всѣ лучшіе философы, полагая процессъ познанія, всегда начинали именно съ я или, по крайней мѣрѣ, съ сознанія, ибо имъ извѣстно было, что удостовѣренность есть явленіе этого я и имѣетъ мѣсто только вслѣдствіе бытія этого я и реальнаго предмета, а не составляетъ сущности, изъ коей какъ я, такъ и предметъ уже послѣ выпадаютъ въ видѣ моментовъ.

Представляя самую чувственную достовѣрность чѣмъ-то реально состоящимъ по себѣ, Гегель прилагаетъ конкретное названіе и къ самому знанію, которое у него составляетъ одинъ изъ моментовъ достовѣрности. Онъ именно считаетъ знаніе совершенно равнозначительнымъ субъекту или я и всюду замѣняетъ одно названіе другимъ. «Сознаніе,—говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ,—есть я и больше ничего, чистый *этомъ*. Въ чувственной достовѣрности нѣчто положено, какъ несущественное, это я, *знаніе*, которое знаетъ предметъ только потому, что онъ существуетъ» и т. д. И здѣсь сна-

чала можетъ показаться, что такая замѣна слова *знаніе* словомъ *я*, и наоборотъ, есть только тропь, употребленіе слова, означающаго лицо, вмѣсто выраженія, означающаго его принадлежность. Но въ послѣдствіи открывается, что эта замѣна одного слова другимъ послужила Гегелю къ тому, чтобы признать несущественнымъ бытіе отдѣльнаго лица, изъ того именно, что одно *я* видитъ здѣсь дерево, а другое—домъ. А этого, конечно, не могло бы случиться, если бы Гегель признавалъ существованіе субъекта, какъ независимо сущаго отъ своего знанія, ибо несогласіе знанія одного *я* съ знаніемъ другого не могло бы повредить ни тому, ни другому, такъ какъ дѣйствительная сущность ихъ заключена была бы не въ знаніи ихъ, но въ реальной ихъ субстанціи. Итакъ, это не тропь.

Спрашивается теперь, даетъ-ли дѣйствительный бытъ сознанія на степени чувственной достовѣрности какое-либо право къ такой замѣнѣ одного слова другимъ? Опять нѣтъ. И на степени чувственной достовѣрности мы отличаемъ свое *я* отъ собственныхъ своихъ видоизмѣненій; ибо иначе надо было бы признать чувственную достовѣрность какимъ-то совершенно безсознательнымъ состояніемъ, такъ какъ познаніе именно въ томъ и обнаруживается, что мы начинаемъ отличать свое *я*, какъ отъ чуждой намъ внѣшности, такъ и отъ собственныхъ видоизмѣненій. Дѣло только въ томъ, что при чувственной достовѣрности, говоря по Гегелю, нѣтъ еще рефлексіи, т.-е. обращенія на себя; мы еще не дѣлаемъ свое *я* особеннымъ предметомъ своего знанія, но отличеніе своего *я* всегда имѣетъ мѣсто. Посмотримъ на самое первое обнаруженіе сознанія, посмотримъ на дитя въ первыя минуты его сознательной жизни; оно говоритъ: «дайте мнѣ,—мнѣ этого хочется». Говоритъ-ли оно черезъ это: дайте этого моему мнѣнію, этого хочетъ мое мнѣніе? Совсѣмъ нѣтъ,—мнѣніе здѣсь представляется чѣмъ-то совершенно отличнымъ отъ того, кто хочетъ, и кому нужно что-то дать. «Я знаю, это не я думаю». Очевидно, во всѣхъ этихъ выраженіяхъ ясно просвѣчиваетъ отличеніе *я* отъ знанія, отъ думы, и здѣсь даже имѣетъ мѣсто сравненіе моего *я* съ моею думою, какъ двухъ вещей, отличныхъ другъ отъ друга. Такимъ образомъ при чувственной достовѣрности въ *я* сознается всегда болѣе, нежели простое знаніе; цѣлая сфера хотѣнія и чувствованія приписывается тому же *я*, и вмѣстѣ это *я* отличается отъ всѣхъ этихъ состояній. Ясно, такимъ образомъ, что чувственная достовѣрность

не даетъ права считать *я* и знаніе совершенно за одно и то же. Впрочемъ, можетъ-быть, Гегель здѣсь говоритъ и о томъ душевномъ состояніи, въ которомъ не могутъ имѣть мѣста думы, даже подобныя только-что представленнымъ въ примѣрѣ; онъ, можетъ-быть, беретъ человѣка еще на той ступени, когда онъ просто только видитъ и можетъ выражать свое мнѣніе только простымъ указаніемъ, безъ всякаго упоминанія и догадки объ *я*: вотъ домъ, вотъ дерево, или даже просто: дерево и т. п. Но, во-первыхъ, этого состоянія Гегель вовсе не въ правѣ назвать состояніемъ сознанія: «сознаніе есть *я*, болѣе ничего». Это еще только пробивающееся сознаніе, борьба духовности съ чистою животностью, и если назвать такое простое указаніе состояніемъ сознанія, то надо назвать сознательными и скотовъ, которые, конечно, также могутъ видѣть, слышать и т. п. За такое пониманіе сознанія ручается уже и самое слово, и этому ручательству долженъ вѣрить Гегель, слишкомъ любящій примѣнять выраженія къ самому дѣлу и слишкомъ часто употребляющій такія примѣненія. На русскомъ именно слово сознаніе тѣмъ и отличается отъ простаго знанія, что кромѣ простаго знанія о предметѣ указываетъ еще на какое-то другое, вмѣстѣ съ нимъ соединенное. Знаніе, сознаніе, т.-е. не только простое знаніе о предметѣ, но при этомъ знаніе вмѣстѣ и себя: сознаніе. Но и нѣмецкое слово *Bewusstseyn* тѣмъ же самымъ и еще яснѣе отличается отъ простаго *Wissen*. *Wissen* именно значитъ знать просто, а *Bewusstseyn* значитъ быть сознаннымъ, *bewusst seyn*. И это причастіе *bewusst* относится совсѣмъ не къ предмету, а именно къ самому субъекту, такъ что весьма даже неловко было бы употребить слово *Bewusstseyn* въ отношеніи не къ *я*, а только къ самой вещи. Притомъ, во-вторыхъ, говоря о такомъ состояніи, вовсе нельзя сказать, чтобы знаніе было *я*. Если есть налицо только простое указаніе, то и въ знаніи есть только указаніе, зрѣніе, слухъ и т. п., не болѣе и не менѣе. Если же *я* скажу: «*я*», то этимъ самымъ *я* уже даю знать, что говорю не о простомъ указаніи, а о сознательномъ знаніи, ясно высказывающемъ о своемъ *я* и, слѣдовательно, уже отличающемъ свое *я* отъ всего, что не есть *я*, увѣренномъ, что въ *я* болѣе, нежели простаго знаніе *).

*) По замѣчанію одного наблюдателя,—едва-ли не Канта,—ребенокъ на этой ступени знанія никогда не говоритъ о себѣ ничего, и если говоритъ, то всегда въ третьемъ лицѣ: *онъ*. Результатъ въ томъ и другомъ случаѣ очевидный: знаніе не есть еще все *я* и, кромѣ *я*, является еще нѣчто предметное въ

Да, впрочемъ, если и оставить здѣсь мѣсто одному только указанію, то и тутъ найдется отличіе я отъ знанія. Ребенокъ не говоритъ: я, мнѣ хочется и т. п. Но онъ дѣлаетъ разныя движенія, ясно указывающія, что въ немъ есть что-то кромѣ простаго знанія, что говоритъ ему о себѣ, хотя этого онъ и не разумѣетъ,— механически, но все же онъ отдѣляетъ въ своемъ я то, что есть въ немъ кромѣ сознанія, и такимъ образомъ высказываетъ, что въ немъ болѣе, чѣмъ простое знаніе *).

Если теперь обратимъ вниманіе на самое движеніе моментовъ чувственной достовѣрности, то увидимъ, что и здѣсь замѣна, сдѣланная Гегелемъ, состригъ въ томъ же самомъ, что было и при пониманіи имъ элементовъ чувственной достовѣрности. Именно движеніе этой достовѣрности, по существу своему чисто идеальное, представляется въ чертахъ, приличныхъ только движенію самихъ конкретно-состоящихъ вещей. Мы уже имѣли случай видѣть въ самомъ началѣ представленнаго движенія, что прежде всего Гегелемъ представляются два момента выпавшими изъ чистаго бытія, при первомъ взглядѣ составляющаго сущность чувственной достовѣрности. Мы имѣли даже случай замѣтить всю невѣрность такого конкретнаго обозначенія дѣятельности совершенно идеальной и положенія этой идеальной дѣятельности прежде, такъ названныхъ Гегелемъ, моментовъ ея. Теперь остается сказать объ остальномъ ходѣ дѣла, и здѣсь мы увидимъ то же самое и притомъ такъ, что мы не поймемъ даже, на какой дѣйствительный фактъ намекаетъ представленное реальное движеніе.

Тотчасъ послѣ *выпаденія* изъ чистаго бытія двухъ моментовъ, нашемъ субъектѣ и на самой первой ступени только-что еще пробивающагося на свѣтъ сознанія.

*) Въ одномъ мѣстѣ своей Энциклопедіи (§ 20, стр. 37) Гегель говоритъ, что Кантъ употребилъ нескладное (*ungeschickt*) выраженіе, будто я сопровождаетъ всѣ мои представленія, равно и ощущенія, желанія, дѣйствованія и т. п.—что можетъ служить также однимъ изъ доказательствъ, что я не одно и то же, что знаніе. И чѣмъ же Гегель доказываетъ свой упрекъ, сдѣланный Канту? Онъ говоритъ, что я есть общее, и говоря о немъ, мы можемъ сказать только общее. Но такое объясненіе, при всей своей сложности, ни къ чему не служитъ. Если бы и дѣйствительно я было общее, во всякомъ случаѣ я сопровождаетъ всѣ свои видоизмѣненія: я говорю, я мыслю и т. д., а такимъ сопровожденіемъ ясно доказывается, что дѣйствія только приписываются нашему я, а не составляютъ его. Поэтому не Канту принадлежить нескладность выраженія, а напротивъ, за Гегелемъ остается здѣсь нескладность упрека.

предмета и я,—что, конечно, соотвѣтствуетъ дѣйствию, извѣстному у насъ подъ названіемъ отличенія я отъ предмета,—Гегель сказываетъ намъ, что одинъ моментъ здѣсь на первый разъ «*положенъ* какъ простое, непосредственно сущее, или какъ сущность,—это *предметъ*; другое, какъ несущественное или посредственное, которое находится въ чувственной достовѣрности не по себѣ, но чрезъ другое,—это я, знаніе, которое знаетъ предметъ только потому, что онъ существуетъ, и которое можетъ и быть и не быть. Предметъ есть истинное и сущность; онъ существуетъ равнодушный къ тому, знаютъ его или нѣтъ; онъ остается, хотя бы его и не знали, а знаніе не существуетъ, если не существуетъ предметъ». Послѣ этого Гегель, посмотрѣвъ на отдѣльные предметы въ разныхъ точкахъ времени и пространства, т.-е. *подождавъ*, чтобы одно теперь *перемѣнилось* на другое, и *оборотившись* назадъ, чтобы *здѣсь* явилось инымъ, заключаетъ, что сущность чувственной достовѣрности перешла въ я. «Предметъ, который долженъ былъ быть существеннымъ, есть теперь въ чувственной вѣрности несущественное; она теперь заключается въ противоположномъ, именно—въ знаніи, которое прежде было несущественнымъ. Ея истина заключается въ предметѣ, какъ *могъ* предметъ, или въ *мнѣніи*; онъ есть, потому что я о немъ знаю. Такимъ образомъ чувственная вѣрность хотя и изгнана изъ предмета, но она еще не уничтожена, а только перешла въ я». Но на этомъ движеніе не останавливается.

Гегель заставляетъ и другихъ я смотрѣть такимъ же образомъ на отдѣльные предметы, какъ недавно смотрѣло на нихъ одно я, и вслѣдствіе этого рѣшаетъ, что «чувственная вѣрность испытываетъ, что ея сущность не находится ни въ предметѣ, ни въ я», но «только самоцѣлая чувственная вѣрность держится въ себѣ какъ непосредственность». Дошедши до такого заключенія, Гегель заставляетъ отдѣльное лицо указывать на отдѣльный предметъ и показываетъ, что отдѣльные предметы сами собой ускользаютъ изъ-подъ пальцевъ указывающаго и превращаются въ общее. Этимъ и оканчивается описанное движеніе чувственной достовѣрности.

Теперь спрашиваемъ: если все это описанное движеніе есть дѣйствительное движеніе сознанія, только рассказанное другими словами, то какимъ же именно дѣйствительнымъ фактамъ оно отвѣчаетъ, и какъ эти факты называются на языкѣ обыкновен-

наго, здраваго сознанія? Прежде всего замѣтимъ, что разсказываемое здѣсь Гегелемъ никакъ не можетъ быть приложимо къ дѣйствительному быту сознанія, въ собственномъ смыслѣ, такъ, какъ будто все это *положеніе, переходеніе и изнаніе сущности* сознанія изъ одного мѣста въ другое есть реальное ея положеніе, переходеніе и изнаніе *). Мы именно встрѣтимъ противорѣчіе на самомъ первомъ шагу, именно въ случаѣ приложенія къ обыкновенному быту сознанія того, что *сперва предметъ полагается сущностію сознанія*. Если мы захотимъ это приложить къ дѣйствительному движенію сознанія, то это будетъ означать, что сознаніе прежде всего *производитъ* предметъ, какъ свою сущность. Но на это не согласится тотъ, кому хоть сколько-нибудь знакомо движеніе естественнаго сознанія, ибо всякому извѣстно, что сознаніе находитъ предъ собою уже готовый міръ, такъ что наше дѣло не производить, а только принимать то, что стоитъ предъ нами уже всецѣло образованное. Послѣ этого первое заключеніе должно быть таково, что положеніе и переходеніе сущности сознанія должно понимать, какъ извѣстные роды его знанія, подобно тому какъ Фихте употреблялъ слово *полагать* въ смыслѣ предположенія: *я полагаю* (т.-е. предполагаю) *не-я* и т. под. Но такое предположеніе, если мы будемъ принимать слово *положеніе* въ этомъ смыслѣ, вовсе не по силамъ естественному сознанію. Знать или даже предполагать, въ чемъ состоитъ моя сущность, я могу только на ступени разсудочной дѣятельности, а не на ступени непосредственнаго чувственнаго воспріятія. Да если бы это было и возможно, Гегель не имѣетъ никакого права называть такое предположеніе положеніемъ, мнѣніе о переходеніи—дѣйствительнымъ переходеніемъ: мы можемъ предполагать многое такое, чего вовсе еще не положено.

Ближайшимъ ключомъ къ уразумѣнію тѣхъ фактовъ, на которые намекаетъ описанное движеніе естественнаго сознанія, могутъ служить слова, непосредственно предшествующія или слѣдующія за каждымъ новымъ моментомъ этого мнимаго движенія. Такъ именно къ объясненію перваго момента или положенія предмета, какъ сущности, можетъ служить то, что «предметъ существуетъ равнодушный къ тому, знаютъ его или нѣтъ; онъ остается,

*) А Гегель именно такъ понимаетъ, ибо на этомъ-то основывается то, что результатъ объ истинности общаго имѣетъ значеніе не для представленій только, но и для самыхъ вещей.

хотя бы его и не знали, а знаніе не существуетъ, если не существуетъ предметъ». Къ объясненію второго момента, или положенія сущности въ *я*, можетъ служить движеніе, которое Гегель заставляетъ производить естественное сознаніе, т.-е. разсматриваніе отдѣльныхъ *теперь* и *здѣсь*. Къ объясненію третьяго момента, или положенія сущности въ цѣлости чувственной вѣрности, можетъ служить одновременное наблюденіе многихъ *я* надъ отдѣльными *теперь* и *здѣсь*. При такомъ со стороны критика предположеніи, дѣйствительнымъ фактомъ сознанія будутъ только эти объясняющіе факты, а самое объясняемое будетъ не инымъ чѣмъ, какъ чистою рефлексією, или, какъ мы называли это доселѣ, замѣною со стороны самого Гегеля. Но какъ скоро мы допустимъ такое предположеніе, то Гегеля нужно будетъ обвинить уже въ совершенномъ своеволіи касательно изложенія движенія естественнаго сознанія. Своеволіе Гегеля открывается именно въ томъ, что онъ факты, вѣрные сами въ себѣ, представляетъ моментами движенія сознанія, тогда какъ всѣ они совершенно совмѣстимы и существуютъ не одинъ послѣ другого, а одинъ въ другомъ и одинъ при другомъ. Прежде всего показывается, что предметъ остается, если бы и не существовало знаніе,—совершенно равнодушный къ тому, знаютъ его или нѣтъ. Это по Гегелю будетъ первый моментъ, но почему же онъ не послѣдній? И мы ясно видимъ, что такое положеніе предмета въ чувственной достовѣрности не исчезаетъ до самаго конца движенія, хотя у Гегеля и представляется исчезнувшимъ. И тогда, когда сознаніе наблюдаетъ надъ отдѣльными предметами одно или въ соединеніи съ другими отдѣльными *я*,—и тогда предметъ не исчезаетъ, но остается также равнодушнымъ къ тому, знаютъ его или нѣтъ. Лучшимъ доказательствомъ служить то, что отдѣльное *я*, которое оборотившись видитъ, что здѣсь совсѣмъ не то, что было прежде,—именно дерево, а не домъ, какъ было доселѣ, можетъ снова оборотиться назадъ и видѣть, что здѣсь опять есть домъ, какъ и прежде. Ясно, что сущность нисколько не перешла въ *я*, или что предметъ нисколько не сдѣлался равнодушнѣе къ тому, что его знаютъ или не знаютъ. То же должно сказать и о наблюденіи многихъ *я* надъ отдѣльными предметами: отъ того, что я здѣсь вижу домъ, а другой здѣсь видитъ дерево, вовсе не уничтожается первое положеніе о равнодушій предмета къ знанію: стоитъ только посмотрѣть мнѣ туда,

куда смотреть другое я, или другому я туда, куда смотрю я,—то мы оба будемъ совершенно согласны. Слѣдствіе то же, что истина *не въ* знаніи, но въ предметѣ, который потому-то и не кажется сущностью и какъ будто предоставляетъ знанію право предполагать причину существованія вещи въ знаніи, что онъ именно совершенно равнодушенъ, знаютъ его или нѣтъ, и когда на него не смотрятъ, не идетъ нарочно на глаза для того, чтобъ показать, что онъ истинно и дѣйствительно существуетъ, и только отъ неумѣнія или односторонности знанія зависитъ его мнимое исчезновеніе. Равнымъ образомъ второй и третій моментъ, являющіеся у Гегеля, какъ необходимые результаты перваго, которые не иначе могутъ возникнуть, какъ чрезъ его посредство, очень хорошо могутъ существовать и вмѣстѣ другъ съ другомъ, и даже фактъ, который долженъ быть третьимъ въ порядкѣ движенія, можетъ имѣть мѣсто прежде втораго. Другими словами, прежде нежели я, отдѣльный я, буду ожидать, чтобы день перемѣнился на ночь, или оборачиваюсь, чтобы одно *здѣсь* перемѣнилось на другое,—прежде всего этого, именно пока я буду погруженъ въ одно *теперь* или *здѣсь*, другія отдѣльныя я уже давно смотрятъ въ одно время со мною также на *теперь* или *здѣсь*. Итакъ, не только замѣна, но и самое замѣняемое, по крайней мѣрѣ въ томъ порядкѣ, въ какомъ здѣсь представляется, вовсе не есть непосредственное наблюденіе (*Zusehen*) надъ собственнымъ движеніемъ сознанія, но не болѣе, какъ чистыя рефлексіи Гегеля, которыя слѣдуютъ однѣ за другими не потому, что сознаніе движется такъ или иначе, но потому, что самому философу угодно разсматривать все это въ томъ, а не другомъ порядкѣ. Потому нужно разсматривать и—придетъ время—мы разсмотримъ эти рефлексіи, какъ рефлексіи, и увидимъ, какова-то ихъ правильность самихъ въ себѣ, уже безотносительно къ самому непосредственному ходу сознанія.

Третье и послѣднее несогласіе Гегеля съ самимъ непосредственно открывающимся движеніемъ сознанія касается самой формы, въ какой заставляетъ онъ насъ познавать вещи, на степени чувственной удостовѣренности.

По нашему, форма, въ какой вещи доступны сознанію на степени чувственной удостовѣренности, есть форма пространства и времени и при томъ въ формѣ индивидуальной ограниченности и отдѣльности. Гегель вполне признаетъ себя согласнымъ на это и,

какъ всякій можетъ видѣть, все его дѣло ограничивается здѣсь именно превращеніемъ этого *отдѣльно* представляющагося чувствамъ въ посредственно *общее*. Разница между обыкновенными представленіями и его изложеніемъ та, что это отдѣльно представляющееся онъ называетъ всюду словомъ *это*, прилагая къ *этому* въ формѣ пространства названіе *здѣсь*, а въ формѣ времени—названіе *теперь*. Въ этой формѣ онъ и заставляетъ естественное сознаніе познавать предметы. Смотритъ-ли отдѣльное лицо на отдѣльный предметъ, онъ называетъ субъектъ *этимъ я* и заставляетъ его говорить или, если угодно, представлять такъ: «здѣсь есть дерево, теперь есть ночь». Смотритъ-ли нѣсколько отдѣльныхъ лицъ на отдѣльные предметы, онъ говоритъ объ ихъ наблюденіи такимъ образомъ: «я, *этотъ*, вижу дерево и утверждаю дерево какъ *здѣсь*; но *другой я* видитъ домъ и утверждаетъ, что *здѣсь* не дерево, а домъ». Наконецъ, ставитъ-ли онъ отдѣльное лицо и отдѣльный предметъ въ отношеніе указывающаго и указываемаго,—онъ говоритъ опять такъ: «указываютъ *теперь* это *теперь*» и проч. Словомъ, вездѣ, гдѣ нужно заставить дѣйствовать естественное сознаніе, онъ всегда влагаетъ ему въ уста либо *это*, либо *теперь* и *здѣсь*, какъ скоро лишь дойдетъ дѣло до отдѣльныхъ предметовъ, либо *я*, какъ скоро дѣло дойдетъ до него самого.

Нельзя не сознаться, что эта послѣдняя замѣна, о которой мы начинаемъ говорить, есть одинъ изъ остроумнѣйшихъ софизмовъ какіе встрѣчаются у Гегеля, и съ какими еще много разъ намъ придется встрѣчаться и имѣть серьезное дѣло. Онъ остроуменъ потому, что и здравое сознаніе невольно поддается ему, какъ скоро не употребитъ всего своего вниманія, когда слѣдитъ за его философствованіемъ. Именно онъ хочетъ поразить здравый смыслъ его же оружіемъ, беретъ его же слова и въ этихъ словахъ показываетъ смыслъ, который совсѣмъ не нравится здравому смыслу. Но, тѣмъ не менѣе, все же это не болѣе какъ софизмъ, или, лучше, паралогизмъ, т.-е. употребленіе одного и того же слова въ двухъ различныхъ смыслахъ,—погрѣшность, отъ которой предостерегаетъ мыслителей здравая логика. Дѣло въ томъ, что и здравое сознаніе, дѣйствительно, очень часто называетъ отдѣльные предметы *этими*, или говоритъ о нихъ, что они находятся *теперь* или *здѣсь*, не желая трудиться называть предметъ его дѣйствительнымъ именемъ, или

даже вовсе не зная этого имени. Но можно-ли приложить это къ естественному сознанию, будто и оно познаетъ предметы именно въ формѣ *этихъ, теперь и здѣсь*?—Никакъ нѣтъ; естественное сознание должно, по мнѣнію самого Гегеля, начать свое познаваніе въ формѣ отдѣльнаго, а это есть совсѣмъ не отдѣльное, а общее,—общее не какъ представляетъ Гегель, т.-е. какъ результатъ извѣстнаго движенія, но общее само по себѣ, именно *общее* понятіе объ *отдѣльномъ*. Въ этомъ весь и секретъ, которымъ воспользовался Гегель, что онъ именно заставляетъ сознание называть предметы *общимъ* понятіемъ *отдѣльнаго*, пространственнаго и временнаго. Конечно, на это онъ не имѣетъ никакого права потому, что общее и, слѣдовательно, *это* и *здѣсь* есть произведеніе уже высшей способности, а вовсе не естественнаго сознания, находящагося еще на степени чувственной удостовѣренности. Говоря *самъ* о естественномъ сознании, Гегель, правда, могъ сказать, что оно познаетъ въ формѣ *теперь*, разумѣя подъ этимъ отдѣльныя лица вообще и отдѣльные предметы вообще, но, такъ сказать, олицетворить отдѣльное лицо и заставить его, на степени непосредственнаго чувственнаго воспріятія, познавать предметъ въ формѣ *этого*, значитъ поставить его на ступень выше его самого.

Конечно, Гегель можетъ сказать, да и дѣйствительно онъ имѣлъ въ мысляхъ, что подъ *здѣсь, теперь* и *этимъ* онъ разумѣлъ именно отдѣльное, *вотъ что*, а не общее. Пусть такъ, но во всякомъ случаѣ естественное сознание не можетъ познавать предметы въ такой формѣ. И чтобы яснѣе открыть всю тайну скрывающагося здѣсь паралогизма, стѣдуетъ только посмотрѣть, какъ именно у Гегеля дѣйствуетъ естественное сознание. Оно именно разсуждаетъ такимъ образомъ: здѣсь дерево, здѣсь домъ, теперь ночь. Не очевидно-ли отсюда, что такое дѣйствіе есть вовсе не непосредственное воспріятіе, но сужденіе, дѣйствіе разсудка, а не чувство? «Здѣсь есть дерево. Какъ скоро я оборачиваюсь, эта истина исчезла и обратилась въ противоположную: здѣсь есть не дерево, но скорѣе домъ. Само здѣсь не исчезаетъ, но остается въ исчезновеніи дома, дерева и т. д.». При чтеніи этого мѣста мы можемъ себѣ вообразить отдѣльный субъектъ на степени чувственной удостовѣренности: онъ открываетъ глаза и смотритъ на дерево, потомъ оборачивается, и въ его чувствѣ отражается домъ. Очевидно, что при обоихъ

этихъ дѣйствійхъ можно вообразить только простое указаніе субъекта на объектъ, существованіе только двухъ членовъ — субъекта и стоящаго передъ нимъ объекта — и болѣе ничего. Спрашивается, откуда же взялось *здесь*? Очевидно, что *здесь* есть совершенно лишнее, отвлѣнесенное уже чуждою рукою, и опять все-таки *общее* понятіе сосѣдства со мною предмета въ пространствѣ, и сознаніе естественное заставляютъ сравнивать съ этимъ общимъ понятіемъ отдѣльные предметы, или, иначе, судить о соотвѣтствіи отдѣльныхъ представленій одному общему понятію, и послѣ того очень естественно, что предметы исчезаютъ, и остается *здесь*, какъ общее, потому именно, что оно и прежде не было отдѣльнымъ. Конечно, это уже совершенно несообразно съ дѣйствительнымъ ходомъ дѣла, тѣмъ болѣе, что самъ Гегель говоритъ, что въ изслѣдованіи не долженъ быть допускаемъ никакой еще лишній масштабъ, никакой другой членъ, кромѣ знанія и предмета.

Все предшествующее изслѣдованіе о несогласіи Гегелева описанія съ фактическимъ движеніемъ естественнаго сознанія ведетъ насъ къ тому, чтобы признать все это описаніе за собственныя рефлексіи Гегеля и разсматривать ихъ, согласно съ нашимъ обѣщаніемъ, именно какъ рефлексіи, безотносительно къ вѣрности самому факту. Итакъ, пусть чувственная достоверность есть уже нѣчто общее и само по себѣ состоящее, пусть знаніе будетъ равно *я*, пусть сознаніе идетъ именно тѣмъ порядкомъ, въ какомъ Гегель ведетъ свое изслѣдованіе, пусть это сознаніе познаетъ предметы въ формѣ *теперь* и *здесь*, и эти *здесь* и *теперь* будутъ чѣмъ-либо отдѣльнымъ. Мы посмотримъ, доказательно-ли при всемъ этомъ будетъ выведенъ результатъ въ предложенномъ изслѣдованіи Гегеля.

Въ этомъ отношеніи, какъ на первое и важнѣйшее доказательство того, что истинное есть общее, можно смотрѣть на самое мнимое движеніе сознанія. И тутъ весь секретъ заключается въ вышеупомянутыхъ *теперь* и *здесь*, именно въ томъ, что сознаніе испытываетъ всюду противорѣчіе самому себѣ, и видитъ, что *теперь* сперва оказывается однимъ, потомъ чѣмъ-либо противоположнымъ; изъ этого противорѣчія Гегель и выводитъ результатъ, что истинное есть ни то, ни другое, но общее, т.-е. какъ то, такъ и другое.

Это противорѣчіе именно доводитъ, во-первыхъ, до уничто-

женія индивидуальных *предметовъ* знанія. Его Гегель раскрываетъ слѣдующимъ образомъ. Спрашивая, что такое *теперь*, онъ отвѣчаетъ для примѣра, что теперь ночь, и потомъ, записавъ эту истину, какъ говоритъ онъ самъ, онъ видитъ въ полдень, что она исчезла, что теперь есть день. То же самое противорѣчіе испытываетъ онъ и съ формою *здѣсь*. Сперва онъ видитъ, что здѣсь дерево, потомъ, оборотившись, видитъ, что здѣсь не дерево, а домъ,—первая истина исчезла. Слѣдствіе то, что истинное есть общее въ предметѣ.—Что же сказать на такое выведеніе? Конечно, не болѣе, какъ то, что здѣсь вовсе и нѣтъ никакого противорѣчія, если и примемъ согласно съ желаніемъ Гегеля, что *теперь* и *здѣсь*, о коихъ онъ говоритъ, суть совершенно отдѣльныя *теперь* и *здѣсь*, а не общія предвзятыя понятія пространственнаго и временнаго отношенія вещей къ лицу познающему *). Противорѣчіе было бы истиннымъ противорѣчіемъ и выведенный результатъ, слѣдовательно, совершенно вѣрнымъ только тогда, когда приписывались бы *одному и тому же теперь* и *одному и тому же здѣсь* противорѣчащія качества. Но этого-то и нѣтъ въ предлагаемомъ противорѣчіи. Гегель говоритъ, что теперь ночь, потомъ утверждаетъ, что теперь день; но утверждаетъ о *теперь*, что оно есть день, уже подождавши, т.-е. *посль* того, какъ сказалъ, что оно есть ночь. Ясно, что это новое *теперь* есть совсѣмъ другое, а не то же, о коемъ сказано было, что оно есть ночь. *Теперь*, которое есть ночь, въ отношеніи къ тому, которое есть день, скорѣе есть *тогда* или *посль*, а совсѣмъ не оно же само. Слова Гегеля перевести на языкъ болѣе вѣрный слѣдуетъ такъ: *теперь* ночь, а *тогда* былъ или будетъ день. Равно и противорѣчащее *здѣсь* есть совсѣмъ иное отдѣльное *здѣсь*, а совсѣмъ не то, о коемъ утверждалось сначала. Это оказывается опять изъ того, что Гегель *оборачивается*, чтобы сказать о *здѣсь* совершенно противное, слѣдовательно, смотреть на нѣчто другое, а совсѣмъ не на то, о чемъ

*) Принять, что *здѣсь* и *теперь* суть общія, нельзя потому, что, какъ мы уже выше замѣтили, это было бы противорѣчіемъ Гегеля самому себѣ, такъ какъ онъ утверждаетъ, что познаніе начинается съ отдѣльнаго. Поэтому мы въ правѣ будемъ спросить, какъ онъ дошелъ до этого общаго; и, конечно, онъ долженъ отвѣтить, что дошелъ до него чрезъ отдѣльное. Слѣдовательно, мы придемъ опять къ тому же, о чемъ говоримъ въ настоящемъ случаѣ, т.-е. что *теперь* и *здѣсь* принимаются за отдѣльныя.

прежде говорилъ, будто оно есть дерево; и первое въ отноше-
нии къ послѣднему, такимъ образомъ, скорѣе есть *тамъ*, а совсѣмъ
не *здѣсь*: *тамъ* дерево, *здѣсь* домъ. И стоитъ только познако-
миться съ обыкновеннымъ образомъ выраженія, имѣющимъ столь
большое значеніе у Гегеля, и мы увидимъ, что противорѣчія, о
коемъ думаетъ Гегель, совсѣмъ не существуетъ. Когда я, отвер-
нувшись отъ дерева, стою лицомъ къ дому, я не могу сказать:
здѣсь домъ и здѣсь же есть дерево,—но выражаю именно совсѣмъ
противное: здѣсь домъ, а здѣсь или тамъ дерево, т.-е. приписы-
ваю дереву и дому совершенно разные и несовмѣстимые моменты
пространства.

Столь же ничтожное, т.-е. вовсе не существующее, проти-
ворѣчіе показывается и для уничтоженія индивидуальности *я*.
Общность *я* Гегель выводитъ именно изъ того, что одинъ *я*
видитъ здѣсь домъ, а другой—дерево. «Объ истины имѣютъ одно
и то же завѣреніе, именно непосредственность зрѣнія, и руча-
тельство и увѣреніе въ своемъ знаніи, но одна исчезаетъ въ дру-
гой». Очевидно, что объ истины имѣютъ совсѣмъ не одно и то
же завѣреніе, но одна имѣетъ завѣреніе *этого я*, а другая—другого,
которое даже самъ Гегель называетъ именно *другимъ я*. Поэтому
и здѣсь также нѣтъ никакого противорѣчія; да если бы даже оно и
было, т.-е. если бы дѣйствительно объ истины имѣли одно и
то же завѣреніе,—и въ такомъ случаѣ результатъ, очевидно, касался
бы совсѣмъ не индивидуальныхъ лицъ, а индивидуальныхъ вещей,
или тѣхъ истинъ, кои этими лицами утверждаются. Если бы Гегель
хотѣлъ быть вѣрнымъ самому себѣ, то онъ, конечно, долженъ
бы былъ употребить для уничтоженія индивидуальныхъ *я* такой
же способъ, какой принять имъ для уничтоженія отдѣльныхъ
вещей, т.-е. сказать: я есть такой-то и я есть другой,—и изъ этого
вывести результатъ, что *я* есть общее. Но и этого согласія съ
собою мы у него не находимъ: поэтому, если бы мы и захотѣли быть
нисходительными и назвали вѣрнымъ то, что оказалось невѣр-
нымъ при уничтоженіи индивидуальности вещей, то и такое нис-
хождение не принесло бы Гегелю выгоды, и общимъ остались бы
вещи, а совсѣмъ не *я*. Другое доказательство *), на которое

*) Мы здѣсь опустили выводеніе, во-первыхъ, мысли о сліяніи *я* и предмета
какъ моментовъ чувственной достовѣрности *я*, во-вторыхъ, открытіе общаго
въ *указаніи* отдѣльнаго. Первое потому, что Гегель не даетъ на это никакого
особаго доказательства, а прямо переходитъ къ такому результату отъ той

Гегель ссылается, для подкрѣпленія своего заключенія, будто истинное есть общее, заключается въ томъ обстоятельстве, что, по мнѣнiю Гегеля, языкъ нашъ выражаетъ только общее даже и тогда, когда хочеть говорить о чемъ-либо отдѣльномъ. «Когда я говорю: я, этотъ отдѣльный я,—я говорю вообще: всѣ я, каждый есть то, что я говорю: я, этотъ отдѣльный я».

Но такое доказательство сколько ложно само въ себѣ, столько же и ничтожно въ отношенiи къ доказываемому положенiю. Во-первыхъ, именно, ложно уже то, будто мы можемъ выражать только

мысли, что я есть общее, довольствуясь, вѣроятно, тѣмъ, что съ самаго начала чувственная достовѣрность представляется какимъ-то единствомъ знанiя и предмета (а это достаточно уже было рассмотрѣно). О второмъ же мы не сказали ничего, потому что это не относится прямо къ предмету нашего настоящаго изслѣдованiя. Впрочемъ, такъ какъ этимъ утверждается истинность общаго въ предметахъ, то не мѣшаетъ сказать объ этомъ нѣсколько словъ здѣсь, въ примѣчанiи. Дѣло идетъ такимъ порядкомъ. Гегель заставляетъ я указывать на *теперь*, и это указанiе является у него слѣдующимъ движенiемъ: 1) указывается на *теперь*, но пока на него указываютъ, оно уже исчезаетъ; 2) на него указываютъ, значить, какъ на *бывшее*, и это есть его истина; 3) „но бывшее не есть; я уничтожаю бытiе бывшаго или уничтоженнаго,—говорить Гегель,—уничтожаю вторую истину, отрицаю, слѣдовательно, отрицанiе *теперь*, и возвращаюсь назадъ къ первому утвержденiю, что *теперь* есть“. Нечего много и говорить для того, чтобы показать всю непослѣдовательность такого движенiя. Третьимъ пунктомъ не только не отрицается второй, но напротивъ утверждается. Бывшее не есть. но это самое и утверждалось вторымъ пунктомъ, т. - е. что *теперь* было уничтожено, т. - е. что оно не есть. Та же и еще большая непослѣдовательность открывается тутъ, при рассмотрѣнiи формы *здѣсь*, и это какъ будто чувствовалъ самъ Гегель, такъ какъ онъ сказалъ объ этой формѣ какъ бы мимоходомъ. Вообще пространственное не очень удобно для его теории вѣчнаго движенiя или мышленiя. Хорошо было сказать: „*теперь* . . оно уже перестало быть, пока его указываютъ“, такъ какъ *теперь* дѣйствительно принадлежитъ времени, которое само есть движенiе. Но какъ это сказать о *здѣсь*? Нельзя сказать также: „*здѣсь*; оно перестало быть, пока его указываютъ, и оно есть именно для того, чтобы, пока оно есть, уже не быть болѣе“, потому что *здѣсь* принадлежитъ пространству, твердому и неподвижному, слѣдовательно, не уничтожится и будетъ въ одномъ и томъ же положенiи, сколько ни смотри на него. Вслѣдствiе этого Гегель говоритъ только, что „это *здѣсь* есть на самомъ дѣлѣ не это *здѣсь*, но есть передъ и задъ, верхъ и низъ“. Но такое догматическое увѣренiе еще не есть истина и нисколько не прикрываетъ заключающагося тутъ паралогизма. *Здѣсь* есть передъ и задъ: это очевидная ложь, такъ какъ всякое *здѣсь* есть передъ въ отношенiи къ одному предмету, а задъ—въ отношенiи же и при томъ къ другой вещи. А само въ себѣ *здѣсь* не есть ни то, ни другое, и тѣмъ менѣе—то и другое вмѣстѣ.

общее, ибо много словъ, означающихъ совершенно отдѣльные и даже единственные въ своемъ родѣ предметы. Напримѣръ, когда я говорю: «Георгъ Фридрихъ Вильгельмъ Гегель»,—выражаю-ли я черезъ это общее, и можно-ли сказать, что всякій есть Георгъ Фридрихъ Вильгельмъ Гегель? А во-вторыхъ, если бы и дѣйствительно мы выражали только общее,—это доказывало бы только то, что наше знаніе любить облегчать себя, и вмѣсто того, чтобы каждой изъ безчисленныхъ отдѣльныхъ вещей давать особенное названіе, называетъ ихъ общими родовыми именами, придавая только къ нимъ, для отличія, извѣстныя индивидуальныя примѣты той вещи, къ которой это имя прилагается. Но мы не имѣемъ никакого права выводить изъ этого, будто и самыя вещи истинно существуютъ только въ общемъ, т. е. въ понятіи, такъ какъ языкъ принадлежитъ мысли и, слѣдовательно, вліяніе можетъ производить также только на мысль, а не на самую вещь; тѣмъ болѣе, что вліяніе и самыхъ мыслей на дѣйствительныя вещи еще требуетъ доказательства со стороны Гегеля *).

Итакъ, вотъ онъ, этотъ образецъ аналитическаго изслѣдованія. Въ немъ открывается такая бездна противорѣчій и опыту, и здравому смыслу, и ему самому, что, при всей снисходительности къ нему, при всѣхъ уступкахъ, какія были для него дѣлаемы, нельзя было защитить его отъ крайней непослѣдовательности, такъ что даже въ самомъ разборѣ нельзя избѣжать повтореній и вообще сохранить строгую логическую стройность. Мы видѣли противорѣчія феноменологии и безопасно можемъ назвать все изслѣдованіе невѣрнымъ, а самый результатъ—непослѣдовательно выведеннымъ.

*) И здѣсь мы оставляемъ безъ вниманія еще одно обстоятельство, которое Гегель какъ будто хотѣлъ поставить чѣмъ-то въ родѣ доказательства для истинности общаго. Это, именно, напоминаніе философамъ, чтобы они пошли въ нижайшую школу мудрости, именно въ элевзинскія таинства Цереры и Бахуса, и поучились тамъ уничтожать отдѣльныя вещи, т. е. ѣсть хлѣбъ и пить вино; и еще—ссылка на скотовъ, которые, какъ говоритъ Гегель, вовсе не довѣряютъ реальности отдѣльныхъ вещей и обыкновенно пожираютъ и уничтожаютъ ихъ. Но все это кажется болѣе тяжелымъ и неудачнымъ нѣмецкимъ Witz'омъ, чѣмъ дѣйствительнымъ доказательствомъ, и потому не заслуживаетъ даже серьезнаго разбора. Довольно сказать противъ этого то, что уничтоженіе людьми и скотами отдѣльныхъ вещей есть химическое разложеніе отдѣльнаго на отдѣльное же и даже болѣе отдѣльное, а вовсе не превращеніе дѣйствительной индивидуальности въ общее *понятіе*.

Но на нашей обязанности лежит не одно только рассмотрение правильности изслѣдованія феноменологическаго: сообразно съ планомъ, высказаннымъ нами тотчасъ по приведеніи феноменологическаго отрывка, мы должны изслѣдовать и то, можно-ли, смотря по выведенному результату первой главы, ждать отъ феноменологіи, что она оправдаетъ предположенія логики, т. е. основную точку зрѣнія спекулятивной философіи.

Какъ скоро обратимся мы къ рѣшенію этого вопроса, то увидимъ, что и въ этомъ случаѣ Гегель испыталъ такую же неудачу, какую испыталъ и въ предшествующихъ. Для объясненія этого стоитъ только вспомнить, въ чемъ состоитъ основная точка зрѣнія спекулятивнаго мышленія. Вспомнимъ, что эта основная точка зрѣнія состоитъ въ предположеніи необходимости уничтоженія противоположностей,—въ мысли, что всѣ противоположности должны быть существенно сводимы въ одно и то же.

«Противоположности,—говоритъ Гегель при изложеніи основного взгляда спекулятивной философіи *),—которыя являлись нѣкогда подъ формою духа и матеріи, души и тѣла, вѣры и разсудка, свободы и необходимости, и т. д.,—а въ сферахъ болѣе ограниченныхъ являлись еще въ болѣе разнородныхъ видахъ и заключали въ себѣ важнѣйшіе человѣческіе интересы, вслѣдъ за успѣхами образованія перешли въ форму противоположностей разума и чувственности, разумѣнія и природы, абсолютной субъективности и абсолютной объективности. Уничтоженіе такихъ утвердившихся противоположностей составляетъ единственный интересъ разума **). Смотри по этому, сначала дѣйствительно можетъ показаться, что результатъ первой главы феноменологіи, будто истинное есть общее, соотвѣтствуетъ цѣли, коей эта наука должна достигнуть.

Но мы тотчасъ же оставимъ такое предположеніе, коль скоро яснѣе опредѣлимъ, каковы тѣ противоположности, кои должны быть уничтожены въ спекулятивномъ мышленіи, и въ чемъ должно состоять это уничтоженіе. Именно противоположности, коихъ уничтоженіе должна взять на себя феноменологія, должны быть непремѣнно взаимно исключаютія или совершенно прямыя, какихъ, разумѣется, можетъ быть только по двѣ, а не болѣе.

*) Въ своемъ разсужденіи «О различіи Фихтевой и Шеллинговой системы философіи».

**) Hegels Werke, т. I; стр. 173, 174.

Во-вторыхъ, уничтоженіе ихъ должно состоять не въ отвлеченномъ только ихъ единствѣ и не въ механическомъ только, внѣшнемъ ихъ сцѣпленіи, но именно въ показаніи ихъ взаимнаго тождества. *Ничто*, или *это*, по спекулятивному мышленію, должно быть само по себѣ *другимъ*, и *другое* равнымъ образомъ, само по себѣ и само для себя, должно быть *этимъ* или *чѣмъ-то* *). А этого-то и не достигаетъ результатъ, выведенный первою главою феноменологіи. Онъ говоритъ, что истинное есть общее въ предметахъ и въ *я*; но, во-первыхъ, это общее есть-ли взаимное тождество отдѣльныхъ *я* и отдѣльныхъ предметовъ? Совсѣмъ нѣтъ. Отдѣльные предметы, дерево, напримѣръ, и домъ, равно и отдѣльная *я*, исчезаютъ не одно въ другомъ, но оба исчезаютъ въ общемъ *здѣсь*, и, слѣдовательно, не взаимно себя уничтожаютъ, а только механически соединяются въ третьемъ, т. - е. въ общемъ, и только *посредствомъ* этого третьяго имѣютъ связь между собою. А съ этимъ вмѣстѣ ихъ уничтоженіе и тѣмъ не спекулятивно, что уничтожаются не *два* противоположности, а собственно нѣсколько неровностей сливаются въ одной общей простотѣ, въ одномъ общемъ ихъ равенствѣ. То же замѣтить нужно и о сліяніи разумѣнія съ объектомъ: здѣсь хотя и двѣ противоположности, но онѣ только соединяются между собою, а не такъ исчезаютъ одна въ другой, чтобы *я*, на степени чувственной достовѣрности, и предметъ, доступный знанію въ этой сферѣ, оказали себя совершенно тождественными между собою; природа не является разумѣніемъ, и разумѣніе само по себѣ не становится своимъ другимъ, т. - е. природою.

Предшествующее изслѣдованіе о предположеніяхъ Гегелевой онтологіи и открытіе ихъ несогласія какъ съ чистымъ самосознаніемъ, такъ и съ чистымъ опытомъ, должно было бы, по надлежащему, окончательно рѣшить вопросъ объ основательности и истинности разбираемыхъ предположеній. Для философіи не существуетъ другихъ критеріевъ, кромѣ этихъ двухъ показанныхъ; поэтому, если предположенія не согласны ни съ тѣмъ, ни съ другимъ, то основаніе къ ихъ принятію должно заключаться въ чистомъ произволѣ философа.

Однако же мы не можемъ этимъ покончить дѣло. Причина

*) Object. Logik, 1841, стр. 116, 117. Etwas und Anderes.

заключается въ томъ, что Гегель предполагаетъ еще иныя основанія возможными для философіи, кромѣ двухъ показанныхъ, и эти основанія, по его мнѣнію, заключаются въ исторіи философіи. Если, именно, мы позволимъ себѣ бросить взглядъ на самый конецъ Гегелевой философіи, на его философію исторіи и исторію философіи, то мы именно найдемъ, что, по мнѣнію этого философа, исторія есть продолжающееся діалектическое развитіе духа, и каждая философія составляетъ одинъ изъ *необходимыхъ* моментовъ этого развитія. Будучи истиннымъ для своего времени, каждое ученіе однакожъ заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, которое для своего примиренія вызываетъ новую философію; и эта примиряющая философія есть явленіе *необходимое*. Такую необходимость Гегель уподобляетъ жизненному процессу растенія. «Почка исчезаетъ въ возникновеніи цвѣтка, и можно сказать, что первая уничтожена послѣднимъ; равнымъ образомъ плодъ объявляетъ цвѣтокъ ложнымъ бытіемъ растенія и, какъ его истина, выступаетъ на его мѣсто. Эти формы не только отличаются другъ отъ друга, но и уничтожаютъ одна другую, какъ несомвѣстимыя. Но ихъ текучая натура дѣлаетъ ихъ вмѣстѣ моментами органическаго единства, въ коемъ онѣ не только не противоборствуютъ одна другой, но одна столько же необходима, какъ другая, и только эта равная необходимость составляетъ жизнь цѣлаго» *). Послѣ этого, естественно, Гегель считалъ достаточнымъ только исторически изложить предъ своею наукою тройное отношеніе мысли къ объективности, въ разныхъ преждебывшихъ философскихъ ученіяхъ, для того чтобы несогласныя съ нимъ ученія сами собой, «непосредственно исчезли при появленіи его науки». По его понятіямъ, можетъ быть, изъ сличенія его философіи съ прочими ученіями непосредственно должна открываться очевидность, что пора прочихъ философій миновалась; что онѣ, необходимыя въ свое время, теперь по закону той же необходимости должны уступить мѣсто другой, болѣе истинной философіи.

Конечно, такое мнѣніе объ историческомъ движеніи философіи само есть не болѣе, какъ чистое предположеніе, и можно навѣрное сказать напередъ, что оно не можетъ оправдать разбираемую философію, тѣмъ болѣе, что для перехода отъ одной фило-

*) Phänom., стр. 4.

софіи къ другой нуженъ же опять какой-либо критерій, и этотъ критерій долженъ опять состоять либо въ чистомъ самосознаніи, либо въ опытѣ, кои оба, конечно, ужъ не оправдаютъ философію вопреки себѣ самимъ. Впрочемъ, тѣмъ не менѣе, мы обязуемся изложить здѣсь движеніе философіи, предшествовавшее возникновенію системы Гегелевой, и посмотрѣть, дѣйствительно ли заключались тамъ такія противорѣчія, которыя бы необходимо приводили къ предположеніямъ, находимымъ у Гегеля. Ибо мы взяли на себя трудъ повѣрять Гегеля по его же началамъ, и посему не должны упускать изъ вида ни одного изъ приводимыхъ его философіею оправданій, хотя и знаемъ заранѣе ихъ ничтожность; и это для того, чтобы не дать системѣ права отказать отъ нашего приговора и подъ прикрытіемъ какого-либо изъ своихъ доказательствъ стоять какъ будто совершенно невредимой. Разборъ историческаго зачатія Гегелевой философіи тѣмъ для насъ важнѣе, что это составляетъ *дѣйствительный* исходный пунктъ Гегеля, т.-е. хотя Гегель и представилъ феноменологію, какъ выведеніе своей науки, но на самомъ-то дѣлѣ основаніемъ къ принятію предположеній служила не феноменологія, а, напротивъ, она сама, какъ мы уже имѣли случай видѣть, написана въ духѣ этихъ предположеній. И мы можемъ даже указать на главное предположеніе, скрывающееся въ самой феноменологіи: оно именно состоитъ въ предположеніи тождества бытія и мышленія, реального и идеального. Итакъ, если не столько важенъ и нуженъ для насъ разборъ, зато любопытно и интересно для критика должно быть самое изложеніе этого историческаго возникновенія Гегелевой онтологіи: здѣсь мы откроемъ самую душу философіи, проникнемъ ея таинственныя думы и желанія, не всегда прямо открывающіяся въ самой системѣ, и посему обѣщающія впослѣдствіи пролить много свѣта на самое дѣйствительное изложеніе разбираемой философіи.

Итакъ, мы приступаемъ теперь къ изложенію этого косвеннаго доказательства Гегелевой системы, *ab absurdo*. И мы должны въ этомъ случаѣ начать свое изслѣдованіе именно Кантомъ, потому что его философія и на самомъ дѣлѣ, да и по признанію самого Гегеля, составляетъ «основаніе и исходный пунктъ новѣйшей германской философіи». Вся новѣйшая философія есть слѣдствіе движенія, сообщеннаго ей Кантомъ, тогда какъ самъ Кантъ слѣдовалъ совершенно оригинальному, независимому взгляду, хо-

тя исходнымъ пунктомъ или, лучше сказать, поводомъ къ его философствованію и служилъ сенсуализмъ Локка и возбужденный имъ скептицизмъ шотландца Юма. И въ этомъ изложеніи движенія философіи мы вовсе не намѣрены здѣсь слѣдовать самому Гегелю, тому, какъ онъ представилъ въ исторіи философіи тройкое положеніе мысли къ объективности. Это потому, что Гегель погрѣшаетъ тамъ противъ фактическихъ истинъ и представляетъ ихъ совсѣмъ не такъ, каковы онѣ были на самомъ дѣлѣ.—Критика этихъ погрѣшностей прямо не относится къ нашему дѣлу и безъ нужды увеличила бы наше изслѣдованіе. Поэтому мы излагаемъ здѣсь процессъ, какъ былъ онъ въ дѣйствительности, не обращая вниманія на то, какъ онъ представленъ у Гегеля.

Все развитіе новѣйшей философіи основывается собственно на рѣшеніи одного и того же вопроса, конечно, весьма важнаго,—вопроса о происхожденіи и истинности нашихъ познаній. Такимъ образомъ и Кантова философія возбуждена была этимъ же самымъ вопросомъ и тѣмъ рѣшеніемъ, какое давали на него Локкъ и Юмъ. Что въ насъ есть различныя созерцанія, представленія и понятія—это фактъ несомнѣнный (*cogitare est*); но соотвѣтствуетъ-ли имъ что-нибудь и въ самой дѣйствительности, и если соотвѣтствуетъ, то въ какой именно мѣрѣ? По различному рѣшенію этого вопроса, очевидно, различно должно объясняться устройство и самихъ предметовъ нашего знанія *).

Н. П. Гиляровъ-Платоновъ.

*) Все слѣдующее за этимъ вошло въ статью *Раціоналистическое движеніе философіи новыхъ временъ*.

Новѣйшее изслѣдованіе о Платонѣ.

Источники о Софистахъ. Платонъ какъ исторической свидѣтель. Опытъ историко-философской критики А. Н. Гиллярова. I. Методологія и свидѣтельства о философахъ. Кіевъ 1891, 358 стр.

„Божественный“ Платонъ принадлежитъ къ тѣмъ немногимъ гениямъ, труды которыхъ никогда не старѣютъ и всегда сохраняютъ свою свѣжесть. Это свойство можетъ быть понимаемо съ *двухъ* сторонъ: по отношенію къ каждому отдѣльному человѣку, который захотѣлъ бы основательно изучить философскую систему Платона, и по отношенію къ цѣлому человѣчеству. Въ первомъ отношеніи необходимо знакомиться съ Платономъ изъ его собственныхъ сочиненій въ подлинникѣ или въ хорошемъ переводѣ: глубина, разносторонность и оригинальность его философскихъ воззрѣній не допускаютъ полнаго изученія ихъ изъ вторыхъ рукъ, т. е. при посредствѣ одного изложенія или истолкованія ихъ. Но однако прямое изученіе Платона не только не исключаетъ помощи со стороны его ученыхъ истолкователей, но даже можетъ быть сдѣлано только подъ ихъ руководствомъ. Одно знаніе греческаго языка еще не достаточно для пониманія сочиненій Платона; необходимо спеціальное знаніе греческаго философскаго языка и кромѣ того знаніе исторіи того времени, въ которое жилъ Платонъ, и спеціально исторіи Аѳинъ съ ихъ законами, нравами, обычаями и проч. Тогда и откроется передъ читающимъ сочиненія Платона не только глубина и сила его философскаго міросозерцанія, но и яркая жизненность лицъ, драматически выводимыхъ имъ въ его діалогахъ, ихъ рѣчей, движеній, а также мѣткость и образность самаго ихъ языка. Къ этому присоединяется еще и та сторона поучительности сочиненій Платона, что онъ приучаетъ своего читателя къ энергиче-

скому мышленію и изошряеть его умъ, потому что далеко не всегда высказываетъ свою мысль въ явной и опредѣленной формѣ, а часто ограничивается только легкимъ намекомъ на нее, такъ что мы должны до извѣстной степени дополнить и точнѣе формулировать ее для себя сами.

Но труды Платона всегда новы и свѣжи еще и въ другомъ отношеніи. Хотя человѣчество въ лицѣ своихъ трудолюбивыхъ ученыхъ болѣе 2000 лѣтъ разбирало, изучало и толковало его сочиненія, все-таки они представляютъ, выражаясь фигурально, такъ далеко простирающуюся въ глубь руду философскихъ воззрѣній и понятій, что она и до сихъ поръ еще не можетъ считаться вполнѣ разработанной и исчерпанной. Внимательное изученіе сочиненій Платона остроумными и знающими людьми и теперь приводитъ ихъ къ открытію не только новыхъ сторонъ и оттѣнковъ въ понятіяхъ его системы, но даже совершенно новыхъ точекъ зрѣнія на всю ея сущность и значеніе. Въ последнее время, напр., мы встрѣчаемся съ такою новою точкою зрѣнія у одного изъ замѣчательнѣйшихъ, по-моему, представителей современной философской науки, недавно и, къ сожалѣнію, преждевременно умершаго профессора дерптскаго университета, Тейхмюллера. Его новый взглядъ на то, что Платонъ никогда дѣйствительно не училъ *) о безсмертіи индивидуальной души и излагалъ это ученіе только въ мѣтахъ, годныхъ для нравственно-религіознаго назиданія толпы, не способной понимать философскія идеи, ведетъ къ значительному преобразованію выработанныхъ до сихъ поръ учеными воззрѣній на сущность философской системы Платона.

Обращаясь теперь къ книгѣ А. Н. Гилярова, которая послу-

*) Что касается до автора этой статьи, то я въ 1880 году совершенно случайно наткнулся на одно изъ сочиненій Тейхмюллера: „Die Platonische Frage“ etc. Находясь подъ вліяніемъ Целлера и другихъ толкователей философіи Платона, я, хотя и былъ пораженъ оригинальностью взгляда Тейхмюллера, но все-таки счелъ его искусственнымъ, что и высказано было мною въ примѣчаніяхъ совершенно готоваго и уже печатавшагося тогда моего сочиненія: „О методѣ и направленіи философіи Платона“, Кіевъ, 1880. Но позже, по-немногу познакомившись со всѣми изслѣдованіями Тейхмюллера по древней философіи и вообще съ его оригинальными и глубокими философскими воззрѣніями, я мало-по-малу убѣдился въ томъ, что въ существенномъ его истолкованіе философіи Платона вѣрнѣе, чѣмъ у другихъ изслѣдователей и особенно пользующагося въ этой области большимъ авторитетомъ Целлера.

жила мнѣ поводомъ высказаться сейчасъ о безсмертной юности твореній Платона, я прежде всего скажу, что книга эта есть продолженіе сочиненія того же автора, вышедшаго въ 1888 году и относящагося къ тому же предмету, къ какому и настоящее, т. е. къ „греческимъ софистамъ“ *). Въ этомъ первомъ сочиненіи почтенный авторъ разсматриваетъ софистовъ, какъ историческое явленіе „въ связи съ политической и культурной исторіей Греціи“, и рѣшаетъ вопросъ о происхожденіи ихъ дѣятельности изъ общихъ условій исторической жизни Греціи и Аѳинъ, какъ-то: религіи, законовъ, нравовъ, обычаевъ и т. под. Въ сочиненіи же, которое составляетъ предметъ настоящей статьи, г. Гиляровъ, съ чрезвычайною полнотою и обстоятельностью, изслѣдуетъ вопросъ объ *источникахъ* для предполагаемаго имъ потомъ систематическаго труда о софистахъ, какъ представителей одного изъ философскихъ направленій. Но однако эта объемистая книга заключаетъ только первую, меньшую половину сочиненія г. Гилярова: „Объ источникахъ о софистахъ“. Въ этой книгѣ разсматривается только Платонъ, какъ современный софистамъ историческій свидѣтель; или, выражаясь точнѣе, въ ней авторъ рѣшаетъ болѣе общій вопросъ о достовѣрности и правдивости историческихъ показаній Платона и, слѣдовательно, о благонадежности знаній, основанныхъ на его свидѣтельствѣ. Самыя же эти его показанія, а также показанія о софистахъ другихъ свидѣтелей, кромѣ Платона, будутъ заключаться уже во 2-й части, имѣющей въ непродолжительномъ времени появиться вслѣдъ за этой книгой г. Гилярова.

Вотъ краткое содержаніе и этой первой, и второй будущей части, выраженное словами самого автора: „Все изслѣдованіе распадается на десять главъ. Въ первой я излагаю исторію вопроса и изъ критическаго обзора различныхъ мнѣній о свидѣтельствахъ Платона вывожу задачи изслѣдованія. Во второй устанавливаю почву для критики въ вопросѣ о подлинности Платоновыхъ діалоговъ. Въ третьей изъ основаній философскаго міровоззрѣнія Платона опредѣляю цѣль и свойства его литературной дѣятельности. Въ четвертой провѣряю добытыя результаты анализомъ свидѣтельствъ о философсахъ. Пятая

*) Вотъ полное заглавіе того сочиненія: „Греческіе софисты, ихъ міровоззрѣніе и дѣятельность въ связи съ общей политической и культурной исторіей Греціи. Москва 1888.“

глава должна содержать анализъ свидѣтельствъ о поэтахъ, шестая—о риторикахъ, седьмая—о политикахъ, восьмая—о софистахъ. Въ девятой я изложу причины господствующаго взгляда на значеніе Платона, какъ историческаго свидѣтеля. Наконецъ, десятая будетъ содержать критическій анализъ свидѣтельствъ о софистахъ всѣхъ остальныхъ древнихъ писателей помимо Платона“ (стр. II). Значитъ, въ настоящей книгѣ мы имѣемъ только 4 главы цѣлаго сочиненія, остальные 6 появятся во второй части.

Не имѣя возможности въ библиографической статьѣ войти въ подробности содержанія книги г. Гилярова и сдѣлать обстоятельный разборъ ея, я ограничусь только выраженіемъ своего мнѣнія объ ея особенностяхъ, достоинствахъ и нѣкоторыхъ замѣченныхъ мною недостаткахъ. Прежде всего я считаю необходимымъ сказать нѣсколько словъ *объ общемъ характерѣ и тонѣ* настоящаго сочиненія, которое, по-моему, отличается отъ прежнихъ извѣстныхъ мнѣ трудовъ г. Гилярова тѣмъ, что въ немъ не чувствуется отрицательнаго отношенія автора къ научному значенію философіи. Я уже не говорю о двухъ первыхъ сочиненіяхъ А. Н. Гилярова („Платонизмъ и проч.“ Москва 1887 и „Значеніе философіи“ Кіевъ 1888), гдѣ онъ философію явно не причисляетъ къ наукѣ и отводитъ ей какъ бы среднее мѣсто между наукой, поэзіей и, пожалуй, религіей. Но то же направленіе, хотя и въ меньшей степени, проглядываетъ и въ вышеуказанной книгѣ: „О греческихъ софистахъ“.

Такъ какъ отрицательное отношеніе къ научному значенію философіи составляетъ принадлежность тѣхъ философскихъ направленій, которыя носятъ названіе скептицизма, сенсуализма и позитивизма, *) то склонность къ этимъ направленіямъ въ большей или меньшей степени обнаруживается во всѣхъ прежнихъ сочиненіяхъ почтеннаго автора. Только въ послѣднемъ не замѣтно этой склонности, а, напротивъ, видно, что г. Гиляровъ твер-

*) Читателямъ, которымъ показалось бы страннымъ, какъ возможно, что философія же относится отрицательно къ научному значенію философіи, я скажу, что отрицать философію, какъ науку, нѣтъ возможности съ точки зрѣнія какой-либо другой науки, а потому отрицающій философію непременно самъ философствуетъ и eo ipso уже утверждаетъ ее. Иначе говоря, философскія направленія, отрицающія философію, противорѣчатъ себѣ и уничтожаютъ себя сами. См. объ этомъ подробнѣе въ моихъ сочиненіяхъ, напр., въ „Очеркахъ“ и „Своемъ Словѣ“.

до вступилъ на путь того философскаго направленія, которое называется метафизическимъ. Чтобы убѣдиться въ этой разницѣ, достаточно сравнить характеристику и оцѣнку авторомъ нѣкоторыхъ лицъ и ученій, о которыхъ онъ говоритъ и въ прежнихъ сочиненіяхъ, и въ этомъ. Возьмемъ, напр., въ видѣ образчика, отношеніе г. Гилярова къ Льюису. И въ прежнемъ сочиненіи („Греческіе софисты“, стр. 3), и въ этомъ ему, по обстоятельствамъ дѣла, пришлось сказать о томъ, что въ Англіи на защиту софистовъ прежде другихъ писателей выступилъ столь извѣстный у насъ Льюисъ, который упрекаетъ Платона, что онъ, по несогласію съ софистами въ философскихъ воззрѣніяхъ, былъ завѣдомо несправедливъ къ нимъ, умышленно изображалъ ихъ въ каррикатурномъ видѣ и обвинялъ ихъ ученіе не только въ нелѣпостяхъ, но и въ безнравственности. Но въ прежнемъ сочиненіи г. Гиляровъ, излагая это мнѣніе Льюиса о Платонѣ, ничего не прибавляетъ отъ себя на счетъ его справедливости или несправедливости. Въ этомъ же сочиненіи онъ прибавляетъ, что „поверхностность Льюиса въ его исторіи философіи слишкомъ хорошо извѣстна. Даже при небольшомъ знакомствѣ съ Платономъ нельзя изъ чтенія въ этой исторіи главы о софистахъ не убѣдиться, что Льюисъ либо вовсе не читалъ Платона, либо намѣренно говоритъ неправду изъ любви къ сроднымъ ему по духу софистамъ“ („Источники“, стр. 9 и 29). Само собою разумѣется, что такую прибавкою г. Гиляровъ явно выдаетъ читателю Льюиса головою, на что, конечно, онъ не рѣшился бы, если бы еще оставался солидарнымъ съ сенсуализмомъ или позитивизмомъ.

Что же касается до присоединенія г. Гилярова къ метафизическому направленію философіи, то оно главнымъ образомъ отражается въ полномъ сочувствіи и солидарности его съ философіей Платона, къ которой такъ или иначе несомнѣнно примыкали и примыкаютъ всѣ метафизическія системы и древности, и новаго времени. Это сочувствіе видно изъ многочисленныхъ случаевъ, гдѣ г. Гиляровъ *оправдываетъ и отстаиваетъ* основныя положенія и принципы Платона. Укажу на нѣсколько примѣровъ. Въмѣстѣ съ Платономъ, напр., авторъ раздѣляетъ воззрѣніе, что *не чувства, а разумъ* есть единственный источникъ философіи и знанія. Сравнивая двухъ великихъ представителей философской мысли въ древности, г. Гиляровъ (и, по - моему, вполне

справедливо) отдаеть преимущество Платону передъ Аристотелемъ какъ въ спекулятивной силѣ мысли, такъ даже и въ большей справедливости и осторожности Платона при разборѣ и оцѣнкѣ другихъ философовъ Греціи. Далѣе, указывая на принципъ „объективной цѣлесообразности“ въ мірѣ, проводимый и защищаемый Платономъ въ цѣлой его системѣ, г. Гиляровъ не только не оспариваетъ этого принципа, какъ это обыкновенно дѣлають матеріалисты, скептики, сенсуалисты и позитивисты, но вполне оправдываетъ Платона и съ своей стороны энергически подкрѣпляетъ этотъ принципъ (см. стр. 207 и слѣд.). Но однако это сочувственное и даже не чуждое энтузіазма отношеніе г. Гилярова къ Платону вовсе не есть дѣло его личнаго влеченія или настроенія, а имѣетъ подъ собою твердыя логическія основанія. Свои мнѣнія о добросовѣстности Платона, какъ историческаго свидѣтеля, о силѣ его философскаго генія, о великомъ историческомъ значеніи и громадномъ вліяніи его философіи во всѣ времена, начиная съ древности и до нашего времени, г. Гиляровъ утверждаетъ на солидныхъ основаніяхъ.

Сводя воедино всѣ частныя выводы, сдѣланныя имъ на стр. 72—81, относительно „цѣли и основныхъ свойствъ литературной дѣятельности“ Платона, авторъ говоритъ: „всѣ эти частныя выводы уполномочивають относительно характера Платона, какъ историческаго свидѣтеля, къ одному общему заключенію, что Платонъ сознательно не могъ извращать истину ни по одному изъ приписываемыхъ ему древними и новыми критиками побужденій, ни по основаніямъ своего философскаго метода, ни по взглядамъ на отношеніе философа къ современной общественной жизни, ни по усвоеннымъ имъ эстетическимъ правиламъ, но что, наоборотъ, какъ его теоретическія, такъ равно практическія и эстетическія воззрѣнія ручаються за вѣрность его свидѣтельствъ истинѣ въ основныхъ, главныхъ, знаменательныхъ, словомъ, существенныхъ чертахъ“. Эти слова почтеннаго автора основаны, во-первыхъ, на тщательномъ критическомъ разборѣ и опроверженіи противниковъ Платона, древнихъ и новыхъ, во-вторыхъ, на убѣдительномъ доказательствѣ, что сознательное извращеніе чужихъ мнѣній и клевета на современниковъ, которыхъ Платонъ касается въ своихъ діалогахъ, стояла бы въ полномъ противорѣчій не только съ его личнымъ характеромъ и философскими убѣжденіями, но даже и съ методомъ, котораго,

по мнѣнію Платона, ему должно было держаться для убѣжденія другихъ въ истинѣ своихъ философскихъ воззрѣній. Но, не ограничиваясь этимъ опроверженіемъ противниковъ Платона, г. Гиляровъ устраняетъ всякую тѣнь сомнѣнія въ его правдивости указаніемъ на мотивы, побуждавшіе ихъ обвинять его въ несправедливости и даже личной злобѣ и зависти. Мотивы эти, по автору, состояли отчасти въ крайней противоположности философскихъ точекъ зрѣнія, на которыхъ стояли обвинители Платона, отчасти же въ ихъ непониманіи тѣхъ свойствъ его литературнаго и философскаго генія, которыя всего лучше выражаются понятіемъ юмора. Не злоба и презрѣніе, и не мелкая месть побуждали Платона выставять въ смѣшномъ видѣ мнѣнія и теоріи оспариваемыхъ имъ лицъ, а съ одной стороны его художественный геній, обладая которымъ въ высокой степени, онъ творчески воспроизводилъ типическія стороны представителей враждебныхъ ему философскихъ воззрѣній, а съ другой, то обстоятельство, что, постоянно вращаясь духомъ въ идеальномъ мірѣ истины, блага и красоты, Платонъ естественно долженъ былъ смѣхомъ и ироніей отдѣлываться отъ низменнаго, нелѣпаго и пошлаго, что въ нашей повседневной дѣйствительности ежеминутно и неизбѣжно противодѣйствуетъ нашимъ идеальнымъ стремленіямъ и нарушаетъ ихъ.

Какъ въ защитѣ Платона отъ противниковъ, такъ и въ поддержкѣ его философскихъ воззрѣній А. Н. Гиляровъ опирается на свою обширную и разностороннюю эрудицію, которая составляетъ одно изъ важныхъ качествъ, отличающихъ его, какъ представителя науки. Ужъ я не говорю объ образцовомъ знакомствѣ съ Платономъ, которое ярко выступаетъ и въ прежнихъ сочиненіяхъ автора и особенно въ этомъ, но не можетъ подлежать сомнѣнію также и его знаніе древней греческой философіи, а также знакомство съ многочисленными изслѣдованіями современныхъ европейскихъ ученыхъ по исторіи древней философіи. Въ этомъ отношеніи г. Гилярову извѣстно и принято имъ во вниманіе даже то, что появилось, такъ сказать, вчера или сегодня *).

На почвѣ этой эрудиціи г. Гиляровъ весьма убѣдительно уста-

*) Такъ, напр., въ богатыхъ примѣчаніяхъ автора можно встрѣтить многочисленныя ссылки на разныя статьи, относящіяся къ изслѣдуемому имъ предмету и помѣщенныя въ разныхъ книжкахъ новаго журнала по исторіи философіи: «Archiv für Geschichte der Philosophie».

навливаетъ положеніе, что «ученіе Платона есть созданный его геніальною оригинальностью синтезъ изъ всѣхъ извѣстныхъ ему ученій, и что въ области философской мысли законъ постепеннаго развитія нигдѣ не сказался съ такой наглядностью, какъ въ философіи Платона». Хотя «провести рѣзкую границу между тѣмъ, что принадлежитъ Платону и что—предшествующимъ ему философамъ, невозможно» (146—147), но тѣмъ не менѣе въ сочиненіи г. Гилярова читатель найдетъ довольно ясное указаніе, въ чемъ и какъ вліяли на Платона Сократъ, пифагорейцы, элейцы, Гераклитъ и его школа, Анаксагоръ и проч., и какъ ихъ философія послужила базисомъ, на которомъ Платонъ, сочетавши эти чужіе элементы въ одно цѣлое, построилъ свое собственное философское міросозерцаніе.

Не менѣе богатыми знаніями обладаетъ почтенный авторъ и въ новой философіи и пользуется ими для *сравненія* и *доказательства*, что философскія проблемы, надъ которыми задумывались и Платонъ въ 4-мъ вѣкѣ до Р. Х., и многіе представители новой и современной науки и философіи, тождественны и по содержанию, и по методу ихъ разрѣшенія. Но говоря о знаніяхъ, обнаруживаемыхъ авторомъ, я долженъ еще отдать справедливость и умственной *силѣ*, съ которою онъ умѣетъ справляться съ не малыми діалектическими затрудненіями, которыми такъ богаты сочиненія Платона. Поэтому въ книгѣ г. Гилярова мы находимъ ясныя и удовлетворительныя истолкованія многихъ темныхъ и трудныхъ пунктовъ философіи Платона, разсѣянныхъ въ разныхъ его сочиненіяхъ. Таковы, напр., объясненіе ученія Платона о матеріи и мірообразованіи (въ діалогахъ: Филебъ и Тимей), или изложеніе и истолкованіе критики Платона, касающейся ученія элейцевъ о «единомъ бытіи» (въ діалогахъ: Софистъ и Парменидъ), или объясненіе критики Платона на философію всеобщаго потока (абсолютнаго быванія, перемѣны) гераклитянъ (въ діалогахъ: Феететъ и Кратилъ), или наконецъ превосходное истолкованіе діалектики, т. е. соединенія и отношенія понятій: бытія, движенія, покоя, тождественнаго и иного (въ діалогѣ: Софистъ). Всѣ эти и другія объясненія г. Гилярова освѣщаются имъ посредствомъ сближенія различныхъ пунктовъ философіи Платона съ соотвѣтствующими имъ ученіями или понятіями новой философіи, напр. Джордано Бруно, Лейбница, Канта, Шеллинга, Гегеля и друг.

Но всего ярче обнаруживается богатая эрудиція А. Н. Гилярова въ вышеупомянутой, развиваемой на 80 страницахъ (207—285), характеристикѣ *объективной цѣлесообразности*, при чемъ онъ сближаетъ и сопоставляетъ этотъ основной принципъ философіи Платона съ идеями и понятіями современной науки и философіи. Г. Гиляровъ показываетъ, что этотъ принципъ, вокругъ котораго соединяются всѣ элементы философіи Платона, состоитъ въ томъ, что все многообразіе мірового бытія имѣетъ свою цѣлью полноту истины, красоты и блага. Всѣ существа—каждое на сколько оно къ тому способно—стремятся къ осуществленію этихъ идеаловъ, ибо въ этомъ осуществленіи и состоитъ ихъ счастье. Въстѣ съ Платономъ раздѣляетъ и поддерживаетъ г. Гиляровъ убѣжденіе, что эти идеалы суть дѣйствительность, имѣющая свое основаніе въ верховномъ міровомъ разумѣ, и что она познается людьми въ идеяхъ, и по сколько познается, по столько и осуществляется ими въ жизни. Но такъ какъ этому убѣжденію противорѣчитъ все еще преобладающая въ настоящее время *механическая теорія* міра, то авторъ и предпринимаетъ цѣлое изслѣдованіе, въ которомъ критически сопоставляетъ принципы механизма съ принципами противоположной ему *телеологіи*. Разбирая механическую теорію, какъ она выражена у замѣчательнѣйшихъ ея представителей, каковы, напр., Спенсеръ, Файскъ (Fiske), Винеръ, Ланге, Лапласъ, Геккель и друг., авторъ доказываетъ, что «ни закономерность, ни существованіе формъ, ни жизнь, ни сознаніе» нисколько не объяснены этою теоріею. Всѣ механическія объясненія, по автору, въ сущности сводятся на удачную случайность, сами себѣ противорѣчатъ и, въ лучшемъ случаѣ, опираются на понятія, тихомолкомъ и безсознательно заимствованныя изъ той же отрицаемой и оспариваемой телеологіи. Что же касается до возраженій механистовъ противъ телеологіи (каково, напр., возраженіе, основанное на существованіи зла), то, оспаривая ихъ *односторонность* и логическую несостоятельность, г. Гиляровъ указываетъ, что всестороннее разсматриваніе мірового бытія въ его цѣломъ ведетъ къ полному убѣжденію, что міровой процессъ руководится разумомъ, направляющимъ все существующее по пути безконечнаго прогресса. При сравненіи механическаго и телеологическаго міросозерцанія авторъ, въ подкрѣпленіе ученія Платона, дѣлаетъ указанія на родственныя съ нимъ воззрѣнія другихъ философовъ, на вѣрованія высшихъ ре-

лигій и даже на идеальные образы и мечты поэзии. Въ заключеніе всего вышесказаннаго я сдѣлаю изъ книги г. Гилярова выписку, которая, съ одной стороны, можетъ служить итогомъ всего изслѣдованія о принципѣ объективной цѣлесообразности, съ другой—краткимъ выраженіемъ общаго отношенія автора къ Платону.

«Связь между разумомъ и міромъ,—говоритъ г. Гиляровъ,—выяснилъ Платонъ. Богъ—живое Существо, обнимающее своимъ разумомъ идеи, цѣли или законы всего того, что происходитъ въ изначальномъ *иномъ* его природы—вѣчно подвижной «матери или кормилицѣ происхожденія» (т. е. матеріи). Въ божественныхъ идеяхъ мы живемъ, и движемся, и существуемъ. Этимъ ученіемъ была намѣчена цѣльная и полная истина. Безъ признанія двухъ объединенныхъ въ высшемъ основаніи началъ, какъ уже было объяснено, невозможно логически-состоятельное міропониманіе. А разумное начало въ Платоновой космогоніи удовлетворяетъ всѣмъ потребностямъ нашей духовной природы. Какъ единое во многомъ, идеи отвѣчаютъ необходимому стремленію нашего разума къ единству; какъ безусловно прекрасныя и благія, онѣ соотвѣтствуютъ нашимъ эстетическому и нравственному чувствамъ. Платонова идеологія такимъ образомъ охватываетъ душу со всѣхъ сторонъ и вполнѣ».

«Оттого духъ Платона царитъ надъ всей послѣдующей исторіей умственнаго развитія. Отживавшее язычество отстаивало себя передъ побѣдоносной силой христіанства доводами Платоновой философіи. Въ свою очередь и христіанскіе вѣроучители основывали свои доказательства на почвѣ этой философіи. На нее же опирались гностики, старавшіеся объединить язычество съ христіанствомъ. Наполнявшая средніе вѣка борьба между реализмомъ и номинализмомъ возникла на почвѣ платонизма. Въ новой философіи нѣтъ ни одной глубокомысленной системы, которая бы не примыкала къ Платону прямо или косвенно. Самое глубокое изъ нравственныхъ ученій—Кантово—отзвукъ Платоновой этики. Господствующая въ настоящее время эстетика—платоническая. Даже грезы любви, которыми туманятся дни юности, связаны съ именемъ Платона» (стр. 283).

Наконецъ я считаю нужнымъ упомянуть еще объ одной сторонѣ труда г. Гилярова, а именно объ его очень хорошемъ русскомъ *переводѣ* многихъ и при томъ наиболѣе важныхъ, по содер-

жанію, мѣсть изъ сочиненій Платона. Переводъ этотъ отличается не только вѣрностью и правильностью, но даже изяществомъ, не смотря на большую трудность передачи языка Платона на русскій. Пусть, напр., читатель сравнитъ этотъ переводъ съ хотя и вѣрнымъ, но топорнымъ переводомъ Карпова, и тогда онъ убѣдится, что даже и съ этой стороны трудъ г. Гилярова составляетъ почтенный вкладъ въ русскую философскую литературу.

Хотя въ силу сочувствія, возбуждаемаго во мнѣ вышеозначенными достоинствами труда А. Н. Гилярова, я и неохотно перехожу къ указанію его недостатковъ, но все-таки сдѣлаю это, повинувшись чувству справедливости. Наиболѣе важный недостатокъ сочиненія г. Гилярова я вижу въ отсутствіи точно и ясно сознанной цѣли его труда, что и отражается, по-моему, въ невыработанности его плана, какъ въ цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ частяхъ.

Задача цѣлаго ученаго предпріятія г. Гилярова заключается въ изложеніи, разборѣ и оцѣнкѣ философскаго міровоззрѣнія греческихъ софистовъ, но, не смотря на то, что мы имѣемъ уже двѣ почтенныхъ размѣровъ книги, представляющія результатъ этого предпріятія, все-таки до сихъ поръ авторъ не далъ намъ можно сказать, ни одной строки, прямо и строго относящейся къ вышеуказанной задачѣ, т. е. къ систематическому изложенію и формулировкѣ міросозерцанія софистовъ. Въ первой книгѣ говорится о нихъ только по поводу связи ихъ дѣятельности и ученія съ «политической и культурною исторіей Греціи» и особенно Аѳинъ. Во второй же, составляющей предметъ настоящей статьи, о софистахъ упоминается тоже только косвенно, когда авторъ разбираетъ мнѣнія различныхъ ученыхъ, упрекавшихъ Платона въ недобросовѣстности по отношенію къ софистамъ. Но я не вижу ничего невозможнаго, что даже и въ третьей книгѣ, которая обѣщана авторомъ вслѣдъ за этой, все-таки мы еще не узнаемъ его *окончательнаго* сужденія о міросозерцаніи софистовъ, потому что въ вышевыписанномъ содержаніи этой слѣдующей книги въ 8-й главѣ будутъ заключаться свидѣтельства Платона о софистахъ, а въ 10-й—свидѣтельства о нихъ другихъ древнихъ писателей, что, конечно, вовсе не равняется окончательному взгляду на нихъ самого автора.

Но если мы и допустимъ, что въ этой третьей книгѣ будетъ исчерпано все, что авторъ имѣетъ сказать о греческихъ софи-

стахъ, то все-таки весьма возможно, а, по-моему, даже необходимо, что когда онъ будетъ окончательно опредѣлять общій характеръ міросозерцанія софистовъ, то увидитъ, что корни этого міросозерцанія, проявляющагося въ исторіи философской мысли въ разныя времена, въ разныхъ странахъ (напр. въ Индіи), при самыхъ разнообразныхъ историческихъ обстоятельствахъ (религіозныхъ, политическихъ, культурныхъ и проч.), и подъ разными именами (напр. скептицизма, сенсуализма, позитивизма и даже матеріализма на сенсуалистической подкладкѣ), скрываются *слишкомъ глубоко* въ природѣ человѣческаго существа и человѣческаго разума, чтобы появленіе его въ жизни какого-либо народа могло быть объясняемо только одними частными условіями политической или общественной его жизни, какъ это сдѣлано въ первой книгѣ автора, хотя эти условія и способствовали тому, что софистическое міровоззрѣніе появилось въ Греціи и особенно Аѳинахъ въ весьма яркой формѣ и затронуло глубже лежащіе слои народа. Въ такомъ случаѣ, думается мнѣ, авторъ замѣтитъ, что первая часть его сочиненія представляетъ нѣчто преждевременное и недостаточное *), потому что ея узкій базисъ для объясненія софистическаго міровоззрѣнія никакъ не можетъ совмѣститься съ тѣмъ, болѣе широкимъ, который потребуется для этого объясненія, если принять въ соображеніе самыя основныя свойства природы человѣческаго существа и разума. Мнѣ кажется, что естественнѣе было бы, еслибъ г. Гиляровъ началъ все свое изслѣдованіе какъ разъ съ этой настоящей части, а потомъ уже, сдѣлавши характеристику философскаго міросозерцанія софистовъ, и перешелъ бы къ общимъ и частнымъ причинамъ его возникновенія въ Греціи.

Что касается до настоящей книги, то въ ней вышеозначенная невыработанность плана отражается, по-моему, въ соединеніи

*) Оцѣнка этой первой части не входитъ въ задачу моей настоящей статьи, а потому я позволю себѣ только сказать, что я поспорилъ бы съ почтеннымъ авторомъ по поводу многихъ пунктовъ ея. Такъ, напр., я не могъ бы согласиться, что будто бы философія, какъ и вся духовная жизнь греческаго народа, зависѣла отъ формы политической жизни. Точно такъ же я не согласился бы съ мнѣніями: что демократія неизбежно всегда должна вырождаться въ охлократію или въ деспотизмъ, что во всѣхъ формахъ греческой жизни одновременно объективизмъ замѣнился субъективизмомъ; наконецъ, я поспорилъ бы съ авторомъ и о самыхъ его опредѣленіяхъ понятій объективизма и субъективизма и т. под.

двухъ *различныхъ темъ*: одной о добросовѣстности Платона, какъ историческаго свидѣтеля, и другой—о характерѣ философской системы Платона, ея значеніи и истинѣ. Эта вторая тема постепенно и, вѣроятно, безъ яснаго сознанія о томъ автора, присоединялась къ первой и даже совершенно заслонила ее собою. Поэтому, по крайней мѣрѣ, половина содержанія настоящей книги могла бы быть исключена изъ нея безъ всякаго вреда для тезиса о справедливости Платона, какъ историческаго свидѣтеля. Я вовсе не хочу этимъ сказать, что эта половина сама по себѣ не имѣетъ цѣны, и что мы не должны сказать спасибо за нее почтенному автору, но все-таки она, относительно задачи цѣлаго сочиненія, есть излишняя роскошь. Въ доказательство этой мысли можно было бы привести нѣсколько примѣровъ, но я ограничусь указаніемъ только на уже извѣстное читателю изслѣдованіе объ объективной цѣлесообразности. Очевидно, что Платонъ могъ бы быть одинаково добросовѣстнымъ историческимъ свидѣтелемъ о софистахъ, если бы онъ не стоялъ на точкѣ зрѣнія телеологическаго міровоззрѣнія, и напротивъ сочувствовалъ механической теоріи. Для всякаго внимательнаго читателя книги г. Гилярова, какъ бы онъ ни сочувствовалъ его разсужденіямъ о логической состоятельности телеологіи Платона, не можетъ подлежать сомнѣнію, что эти разсужденія имѣютъ только чисто внѣшнюю связь съ основною темою, разрабатываемою въ книгѣ.

Указавъ на наиболѣе важный, по-моему, недостатокъ труда г. Гилярова, я позволю себѣ еще сдѣлать ему упрекъ за его, по-моему, странное отношеніе къ одному изъ современныхъ изслѣдователей по древней философіи, а именно къ вышеупомянутому Тейхмюллеру. Во многихъ мѣстахъ почтенный авторъ, не соглашаясь съ мнѣніемъ Тейхмюллера, относится къ нему съ замѣтною ироніей (напр., стр. 14 и слѣд., стр. 98 и друг.). Между тѣмъ несогласіе его съ Тейхмюллеромъ вовсе не подкрѣпляется какими-либо вѣскими и рѣшительными опроверженіями мнѣній этого ученаго, потому что въ тѣхъ спеціальныхъ и вообще, по своей сущности, не допускающихъ никакого точнаго рѣшенія вопросахъ, въ которыхъ г. Гиляровъ расходится съ Тейхмюллеромъ, такое опроверженіе даже едва-ли и возможно. Слѣдовательно, ироническое отношеніе его къ одному изъ замѣчательнѣйшихъ современныхъ представителей философіи вовсе не имѣетъ подъ собою твердой почвы. Оно тѣмъ болѣе мнѣ ка-

жется страннымъ, что не мало пунктовъ, относящихся къ философіи Платона, въ которыхъ воззрѣнія и взгляды А. Н. Гилярова сходны съ воззрѣніями Тейхмюллера.

Въ заключеніе моей статьи я позволю себѣ принести А. Н. Гилярову искреннюю благодарность за пользу и удовольствіе, которое я вынесъ изъ чтенія его почтеннаго труда, и рекомендовать всякому, изучающему древнюю философію и въ особенности философію Платона, этотъ трудъ, какъ весьма солидное пособіе и надежное руководство въ дѣлѣ этого изученія.

А. Козловъ.

КРИТИКА и БИБЛИОГРАФІЯ.

I. Обзоръ журналовъ.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, под. ред. Эббингауза и А. Кенига, Гамбургъ и Лейпцигъ 1891, томъ II, кн. 1—5.

«Журналъ психологіи и фізіологіи органовъ чувствъ», съ задачами котораго мы имѣли случай познакомить нашихъ читателей (см. кн. 4-ю «Вопросовъ»), вступаетъ въ третій годъ своего существованія. За истекшій 1891-й годъ обращаютъ на себя вниманіе слѣдующія статьи:

Рельманъ. Фізіолого-психическіе этюды о развитіи зрительныхъ представленій у дѣтей и у оперированныхъ слѣпороджденныхъ (№ 1 и 2). Въ вопросѣ о воспріятіи пространства отразилось вліяніе давняго философскаго спора о томъ, существуютъ-ли *врожденные* формы, или же все наше умственное достояніе есть *продуктъ опыта*. Одни (именно *нативисты*) признаютъ врожденность пространственной формы; другіе (*генетисты*) признаютъ зависимость пространственнаго воспріятія отъ опыта *). Нативисты утверждаютъ, что существуетъ заранѣе готовый механизмъ, благодаря которому у новорожденнаго происходятъ ассоціированныя движенія глазъ, т. е. такія движенія, какія нужны для настоящаго зрѣнія. Помнѣнію же генетистовъ, движенія глазъ новорожденныхъ не ассоціированы, и цѣлесообразному употребленію глазныхъ мускуловъ ребенокъ научается изъ опыта, и только потомъ становится возможнымъ видѣніе посредствомъ двухъ глазъ, какъ у взрослыхъ. Рѣшенію этого спора и посвящена статья Рельмана.

*) Взгляды тѣхъ и другихъ резюмированы въ 10-й книгѣ «Вопросовъ», стр. 88—89 второго отдѣла.

Прежде всего Рельманъ отрицаетъ то совершенство зрѣнія у новорожденныхъ животныхъ, какое признается нативистами. По его наблюденіямъ молодыя птицы, которыя привыкли въ гнѣздѣ или въ клѣткѣ пользоваться зрѣніемъ, когда покидаютъ гнѣздо, не могутъ сразу попасть на вѣтку, на которую они направляютъ свой полетъ, и попадаютъ мимо. Ему удавалось даже видѣть, какъ они направляли свой полетъ на стѣну и т. под., чего у взрослыхъ птицъ той же породы не бываетъ. Тотъ фактъ, что новорожденные животныя обладаютъ бѣльшимъ совершенствомъ зрѣнія, чѣмъ новорожденный человѣкъ, онъ объясняетъ тѣмъ, что животнымъ въ ихъ жизни приходится учиться немногому, и различныя нервныя связи устанавливаются весьма скоро; а у человѣка это связываніе запаздываетъ въ зависимости отъ дальнѣйшаго роста мозга. Ребенокъ изъ функций глаза ничего не приноситъ съ собою готовымъ въ міръ, но развитіе зрительнаго акта совершается медленно. Въ раннюю эпоху дѣтской жизни можно различить два рѣшительныхъ момента,—это пятая недѣля и пятый мѣсяць послѣ рожденія. Приблизительно на пятой недѣлѣ у ребенка развивается способность *фиксированія*, т. е. воспріятія изображеній, случайно попавшихъ въ центръ зрительнаго поля; перенесенія же изображеній изъ боковыхъ частей сѣтчатой оболочки къ центру ея въ эту эпоху совершенно не бываетъ. Второй моментъ, совпадающій съ пятымъ мѣсяцемъ, характеризуется появленіемъ способности *оріентированія* въ зрительномъ полѣ: взоръ можетъ обращаться въ сторону, чтобы переносить изображенія въ центръ сѣтчатой оболочки.

Операции, произведенныя самимъ Рельманомъ надъ слѣпорожденными, приводятъ его къ слѣдующимъ выводамъ. Зрѣніе у оперированныхъ развивается совершенно аналогично тому, какъ это мы видимъ у дѣтей; тотъ же самый порядокъ и та же зависимость отъ движеній глаза. Тотчасъ послѣ операции, при первыхъ попыткахъ фиксировать взоръ, у пациентовъ замѣчаются беспорядочныя (такъ называемыя атипическія) движенія глазъ; точка фиксаціи находится и удерживается съ трудомъ. Когда слѣпорожденный послѣ операции впервые начинаетъ фиксировать, то онъ, подобно ребенку на пятой недѣлѣ, легко теряетъ фиксируемый предметъ изъ виду, какъ только глазъ его приходитъ въ движеніе. Изъ зрительнаго поля существуетъ только та часть, которая воспринимается посредствомъ такъ называемаго

желтого пятна. Тотчасъ послѣ снятія катаракта пациентъ можетъ замѣчать предметъ, который держать передъ нимъ, но сейчасъ же теряетъ его, если этотъ предметъ перенести съ середины зрительнаго поля на боковыя части его.

Рельманъ затрогиваетъ также вопросъ о третьемъ измѣреніи или глубинѣ предметовъ. Всѣ тѣ средства, которыя можетъ доставить *глазъ* для воспріятія глубины предметовъ (перспектива, степень сближенія зрительныхъ осей, степень аккомодациі), имѣютъ очень мало значенія въ сравненіи съ осязательнымъ опытомъ. Даже зрѣніе посредствомъ *двухъ* глазъ, хотя и очень важно, но совсѣмъ не необходимо для воспріятія третьяго измѣренія. Пациентка Рельмана хорошо опредѣляла разстояніе даже тогда, когда другой глазъ еще совсѣмъ почти не функционировалъ. Пациенту показываютъ шаръ и кубъ, оба изъ одинаково окрашеннаго дерева, а также одного и того же діаметра. Когда ихъ ставятъ рядомъ, то пациентъ видитъ, что они различны, но не можетъ сказать, который предметъ круглый, и какой имѣетъ углы. Рядомъ съ шаромъ ему показываютъ кружокъ; а рядомъ съ кубомъ четырехугольникъ (разумѣется, соотвѣтственныхъ размѣровъ). Пациентъ безъ ошупыванія не могъ стличить куба отъ четырехугольника. Замѣчательно что оперированные слѣпорожденные, хотя уже пользуются совершенно свободнымъ зрительнымъ полемъ, однако не имѣютъ никакого понятія числа въ *оптическомъ* смыслѣ. Они не въ состояніи отличать отдѣльныхъ изображеній сѣтчатой оболочки. Передъ пациентомъ держатъ спичку, — онъ тотчасъ ее узнаетъ. Но если показать ему двѣ накрестъ положенныя спички, онъ не узнаетъ ихъ: ему кажется, что онъ имѣетъ дѣло съ совершенно новымъ изображеніемъ сѣтчатки. И только послѣ того, какъ онъ ошупалъ одну спичку за другой, онъ узнаетъ ихъ относительное положеніе. Когда предъ нимъ держали 3 отдаленныя другъ отъ друга спички, онъ тотчасъ узналъ, что было нѣсколько спичекъ, но не былъ въ состоянія сосчитать ихъ. Онъ долженъ былъ ошупать каждую отдѣльно и только послѣ того могъ назвать ихъ число. Эти данныя приводятъ Рельмана къ тому заключенію, что всѣ наши зрительныя представленія получаются путемъ опыта. Намъ кажется, что факты, приводимые Рельманомъ, даютъ возможность сдѣлать только тотъ выводъ, что зрѣніе находится въ зависимости отъ осязанія, и ничего больше.

Вопросу о пространствѣ же посвящена статья Корнелиуса: Теорія пространственнаго представленія въ связи съ вопросомъ о локализациі послѣдовательныхъ изображеній (№ 3). Статья эта является возраженіемъ на статью Липпса, помѣщенную въ одной изъ предыдущихъ книжекъ журнала. Липпсъ, этотъ замѣчательно талантливый, къ сожалѣнію, у насъ совершенно неизвѣстный психологъ, выступилъ съ чрезвычайно смѣлой теоріей зрѣнія; она является возраженіемъ противъ очень распространенныхъ въ наше время взглядовъ объ участіи *мускульныхъ* или *двигательныхъ* ощущеній въ воспріятіи пространства. По мнѣнію англійскихъ психологовъ Бэна, Милля, Спенсера и нѣмецкихъ—Вундта, Гельмгольца и др., оцѣнка разстоянія находится въ зависимости *отъ количества потраченной мускульной энергіи*, такъ что въ актѣ зрѣнія очень важная роль выпадаетъ на долю глазныхъ мускуловъ. Липпсъ, вопреки мнѣнію этихъ психологовъ, утверждаетъ, что двигательныя ощущенія рѣшительно ничего не объясняютъ, и разстоянія могутъ восприниматься дѣятельностью одной сѣтчатой оболочки. Это свое мнѣніе онъ основываетъ на одномъ очень сложномъ случаѣ локализациі такъ называемыхъ послѣдовательныхъ изображеній. Теорія Липпса представляетъ особенный интересъ потому, что онъ, хотя и придерживается гербартовой фразеологіи, является сторонникомъ фізіологической психологіи; въ теоріи пространства онъ генетистъ. Это отрицаніе роли мускульнаго чувства мы находимъ и въ его сочиненіи «Психологическіе этюды», и въ его капитальномъ трудѣ «Основные факты душевной жизни» (1883). Этой теоріи Корнелиусъ противопоставляетъ свою. Онъ исходитъ изъ того предположенія, что человѣкъ можетъ сноситься съ внѣшнимъ міромъ только посредствомъ *ощущенія*. Человѣкъ не обладаетъ непосредственнымъ ощущеніемъ протяженности органа чувствъ, какъ это предполагали нѣкоторые нативисты. Корнелиусъ находитъ несправедливымъ мнѣніе, что «созерцаніе (*Anschauung*) протяженности должно быть протяженностью созерцанія». Ощущеніе есть чисто *интенсивное* состояніе. Выходя изъ этихъ соображеній, онъ излагаетъ теорію пространственнаго представленія, согласную съ генетической гипотезой. Здѣсь мы отмѣтимъ только возраженіе Корнелиуса на теорію Липпса по поводу воспріятія третьяго измѣренія или глубины предметовъ.

По мнѣнію Липпса невозможно, чтобы мы воспринимали разстояніе между предметомъ и нашимъ глазомъ посредствомъ зрѣнія, потому что *видимое* разстояніе можетъ быть только между *видимыми* пунктами: одинъ пунктъ въ случаѣ, когда приходится опредѣлять разстояніе между предметомъ и глазомъ, есть глазъ, который остается невидимымъ. Корнеліусъ на это возражаетъ: Для воспріятія глубины совсѣмъ нѣтъ надобности въ зрительномъ образѣ глаза; вмѣсто глаза мы можемъ взять какую-нибудь другую часть нашего тѣла, доступную воспріятію посредствомъ зрѣнія. Образъ этой части можетъ служить для насъ исходнымъ пунктомъ для опредѣленія разстоянія предметовъ отъ насъ.

Заслуживаетъ вниманія статья Ломброзо и Оттоленги: Чувства преступниковъ (№ 5). Авторы исходятъ изъ предположенія, что преступныя наклонности должны получать то или другое фізіологическое выраженіе, а потому и органы чувствъ преступниковъ должны отличаться большей или меньшей тонкостью или притупленностью воспріятія въ сравненіи съ нормальными людьми. Авторы произвели изслѣдованія надъ извѣстнымъ числомъ преступниковъ въ отношеніи ихъ зрѣнія, цвѣтового чувства, слуха, вкуса, обонянія и т. п. Они считаютъ открытые ими законы на столько достовѣрными, что въ будущемъ находятъ возможнымъ примѣнять ихъ къ судебной практикѣ, т. е. къ открытію преступности даннаго лица на основаніи тѣхъ или другихъ характерныхъ особенностей ихъ органовъ чувствъ.

Е. Челпановъ.

II. Обзоръ книгъ.

H. Bender. Ueber das Wesen der Sittlichkeit und den natürlichen Entwicklungsprocess des sittlichen Gedankens.—Kritische Studie. Halle 1891 r. VII+127 стр. (Сущность нравственности и процессъ естественнаго развитія нравственной мысли).

Научная этическая система имѣетъ, по взгляду автора, двѣ главныя задачи: первая, объективная — установленіе высшаго критерія, неизмѣннаго принципа нравственной дѣятельности, вторая, субъективная — выясненіе генезиса этого принципа, изученіе «субъективнаго источника» нравственнаго намѣренія. Сообразно этому взгляду, авторъ дѣлитъ свое изслѣдованіе на двѣ части: 1) «объ объективномъ основномъ принципѣ нравственности» и 2) «объ основахъ нравственности, о происхожденіи и естественномъ процессѣ развитія нравственной мысли».

Въ первой части авторъ приходитъ къ тому заключительному выводу, что требованіе всеобщаго блага должно быть признано «высшимъ объективнымъ основаніемъ нравственно-чистой воли». При этомъ онъ признаетъ стремленіе къ личному благу вполне естественнымъ и нелишеннымъ извѣстной нравственной цѣнности. Нравственная мысль представляется автору «расширеніемъ» эгоистической мысли и принципъ высшаго всеобщаго блага — обобщеніемъ эгоистическаго принципа личнаго блага. Такимъ образомъ, авторъ не примыкаетъ къ тѣмъ непослѣдовательнымъ моралистамъ, которые, отрицая всякое значеніе и смыслъ за личнымъ благомъ, цѣнятъ исключительно благо общее. Значительную часть книги занимаетъ критика эгоистической теоріи, ученій Канта и Гартмана. Критика эта производитъ пріятное впечатлѣніе своей добросовѣстностью и основательностью, хотя нельзя не замѣтить, что нѣкоторые изъ приводимыхъ авторомъ аргументовъ уже неоднократно вы-

сказывались различными писателями. Въмѣстѣ съ Йодлемъ авторъ отрицаетъ, чтобы высокая оцѣнка культуры могла корениться не въ прогрессивномъ воздѣйствіи ея на счастье человѣка, а въ нѣ-которомъ неясномъ предчувствіи ея «высшаго метафизическаго значенія». Авторъ мѣтко говоритъ, что положеніе нравственности было бы крайне печально, если бы она нуждалась въ столь ненадежномъ метафизическомъ критеріи и зависѣла въ концѣ концовъ отъ однихъ предположеній о состояніяхъ и отношеніяхъ, о которыхъ никто не знаетъ чего-либо положительнаго.

Въ дѣяніяхъ героическаго самоотверженія авторъ усматриваетъ «искру» эгоизма, разжигающуюся въ «яркое пламя безкорыстной преданности идеѣ добра», и ничего не находитъ возразить противъ довода, что въ своемъ образѣ дѣйствій альтруисты получаютъ *высшее удовлетвореніе*. Если при этомъ авторъ защищаетъ «безкорыстность намѣренія, считая ее, однако, лишь отрицательнымъ нравственнымъ признакомъ, то очевидно, что это не та абсолютная безкорыстность которую требуютъ метафизически настроенные моралисты, въ родѣ Канта, Шопенгауера, Вундта и др., а относительная безкорыстность нравственно развитаго человѣка, зачастую пренебрегающаго своими низшими эгоистическими вожделѣніями ради наслажденій (sic) высшаго порядка.

Въ заключеніе авторъ опредѣляетъ—и, на мой взглядъ, совершенно правильно—отношеніе этики къ метафизикѣ и эстетикѣ. Первая—вполнѣ самостоятельная наука, не нуждающаяся ни въ какихъ метафизическихъ подпоркахъ (110). Нравственная мысль—«специфическая» человѣческая мысль, и послѣдняя цѣль нравственности не выходитъ за предѣлы земнаго человѣческаго существованія. Однако, этика и метафизика—родственные дисциплины и вмѣстѣ съ эстетикой образуютъ «единое созвѣздіе», благодаря тѣсному родству понятій истиннаго, добраго и прекраснаго. Называя идеальное вообще совершеннымъ воплощеніемъ какой-либо идеи, авторъ даетъ такое опредѣленіе нравственному идеалу: «это есть гармоничное соединеніе всѣхъ мыслящихъ и чувствующихъ индивидовъ въ единое органическое цѣлое, въ великій соціальный организмъ, всѣ жизненныя функціи котораго регулируетъ идеальный механизмъ, называемый нравственнымъ мировымъ порядкомъ (?)» (116).

Таковы существенныя черты любопытной книги Бендера. Узкіе предѣлы библиографической замѣтки не позволяютъ, къ сожалѣ-

нію, долѣе остановиться на ея содержаніи. Скажу еще нѣсколько словъ о наиболѣе серьезныхъ недостаткахъ теоріи атора.

Главнымъ и даже единственнымъ факторомъ развитія нравственности авторъ признаетъ разумъ, откуда прямо слѣдуетъ, что всѣ нравственныя проявленія должны носить строго сознательный характеръ. Почему же и какъ возникаютъ *безсознательно* нравственныя побужденія? Съ одной стороны, «единственнымъ» источникомъ нравственности является дѣятельность разума (52, 54—5, 90), съ его характеристичной тенденціей въ единичномъ улавливать общее, съ другой—существуетъ *безсознательно* нравственное чувство, *безсознательная* симпатія,—помимо сознательнаго чувства долга, реагируетъ «безсознательно нравственная склонность» (57, 66). Есть безличная, безкорыстная склонность, основанная на «безпристрастномъ интересѣ разума» (72), но есть и непосредственная, *безсознательная* склонность, не основанная ни на какихъ разумныхъ интересахъ, а выражающаяся просто, какъ безотчетное сердечное участіе къ горю страдающаго чело-вѣка (32, 86). Какое же отношеніе должно быть установлено между этими двумя, повидимому, самостоятельными, нравственными склонностями? Почему, съ точки зрѣнія автора, можетъ имѣть нравственную цѣнность *безсознательная* симпатія, которая вовсе не вытекаетъ изъ преданности къ «объективно цѣнному, какъ таковому» (89)? Нравственность въ концѣ концовъ основывается на «идеѣ» (115); но на какой же идеѣ основано непосредственное, *безсознательное* нравственное чувство? Если разумъ, вырабатывающій принципы поведенія, понятія долга, есть «единственный источникъ нравственности, то въ силу чего можно признавать,—какъ то дѣлаетъ авторъ вслѣдъ за Гартманомъ,—нравственный характеръ за примитивною стадіей общественнаго развитія—«невинности» или наивной *безсознательной* нравственности, когда разумъ еще младенчески слабъ, и поступками людей руководитъ не ясное сознаніе долга, но непосредственныя инстинктивные чувства склонности и отвращенія? Если нравственность находится въ такой безусловной зависимости отъ разума, то какъ долженъ объяснить авторъ указываемые имъ самимъ факты: существованіе богато одаренныхъ натуръ, которыя, не взирая на полное отсутствіе духовной культуры, превосходятъ нравственно многихъ людей съ твердыми принципами и яснымъ сознаніемъ долга, а съ другой стороны—существованіе моральныхъ «идіо-

товъ», «геніевъ злобы и коварства», которые, при самомъ тщательномъ воспитаніи и развитомъ умѣ, въ нравственномъ отношеніи оказываются людьми совершенно недостойными? Авторъ, между прочимъ, того мнѣнія, что «всѣ индивидуы, объективно разсматриваемыя какъ таковыя, обладаютъ равнымъ достоинствомъ» (53). При этомъ логическій путь сужденій автора таковъ: посредствомъ наблюденія и размышленія субъектъ дѣлаетъ общій выводъ объ однородности человѣческихъ ощущеній, отсюда прямо переходитъ къ другому общему выводу о нравственной равноцѣнности этихъ ощущеній и, наконецъ, возвращаясь къ индивиду, заключаетъ, что онъ не имѣетъ нравственнаго превосходства надъ другими. Едва-ли подобный кругъ можно признать логически правильнымъ: конечно, если всѣ индивидуы равноцѣнны, то въ томъ числѣ и я не дѣлаю исключенія; но откуда же слѣдуетъ, что всѣ равноцѣнны, что «ощущеніямъ другихъ мы должны приписывать такую же объективную цѣнность, какъ и своимъ»? Изъ одного того факта, что другіе такъ же чувствуютъ, какъ и я, можно-ли вывести, что ихъ радости такъ же цѣнны и желательны, какъ мои? Для эгоиста подобное соображеніе во всякомъ случаѣ не убѣдительно. Нельзя при этомъ согласиться съ авторомъ, что «для нашего пониманія сущности и происхожденія нравственности вполнѣ безразлично, знаемъ мы или не знаемъ, на чемъ, въ свою очередь, основана однородность и равноцѣнность ощущеній различныхъ индивидуовъ». Практически, для нравственнаго самоопредѣленія, это, быть можетъ, все равно, но для науки, для теоретическаго пониманія «сущности» нравственныхъ явленій, это далеко не безразлично, ибо, не зная твердо основаній, можемъ-ли мы сохранять увѣренность въ безошибочности слѣдствій? Прямая и естественная тенденція всякой науки—доискиваться послѣднихъ основаній изслѣдуемаго явленія, и не видно, почему бы этикъ представлять исключеніе изъ этого правила.

При всѣхъ ея недостаткахъ, книгу Бендера слѣдуетъ привѣтствовать, какъ отрадное явленіе въ современной философской литературѣ. При незначительности объема, она весьма богата содержаніемъ и подкупаетъ читателя правильностью основныхъ точекъ зрѣнія, плодотворностью руководящихъ тенденцій и свѣтлымъ взглядомъ на жизнь и ея задачи. Въ авторѣ мы видимъ трезваго, бодрого и независимаго писателя-раціоналиста, стоящаго на твердой почвѣ объективныхъ реальныхъ отношеній,

непредубѣжденнаго психологическаго анализа и чуждаго всякихъ произвольныхъ метафизическихъ предположеній и бездоказательныхъ апіорныхъ интуицій, по существу своему всегда субъективныхъ.

А. Бао.

James. The principles of Psychology. New York 1890. Въ книгѣ пятой «Вопросовъ Философіи и Психологіи» была сдѣлана общая характеристика сочиненія Джемса. Теперь мы рѣшаемся дать краткое изложеніе нѣкоторыхъ выдающихся пунктовъ его Психологіи. Книга полна такого разнообразнаго матеріала, что дать о ней полнаго отчета мы не можемъ. Укажемъ только на то, въ чемъ по нашему мнѣнію наиболѣе проявляется оригинальность взглядовъ Джемса.

Психологія Джемса можетъ быть названа эмпирической и экспериментальной; онъ пользуется для своихъ выводовъ всѣмъ, что имѣетъ въ своемъ распоряженіи психофизика въ обширномъ смыслѣ этого слова и фізіологія въ тѣхъ частяхъ, въ которыхъ она соприкасается съ психологіей. Но, можно сказать, онъ совершенно свободенъ отъ крайностей, въ которыя такъ легко впадаютъ психофізіологи, когда имъ приходится касаться *метафизическихъ* теорій души и т. п.

Начинаетъ Джемсъ свою Психологію съ разсмотрѣнія вопроса о душѣ и ея отношеніи къ тѣлу. Душевная способность не можетъ существовать абсолютно, но дѣйствуетъ при извѣстныхъ условіяхъ, и изслѣдованіе этихъ условій—одна изъ самыхъ интересныхъ задачъ психологіи. Психологъ, будетъ-ли онъ спиритуалистомъ или сторонникомъ ассоціативной школы, долженъ быть «церебралистомъ», т.-е. изслѣдованіе отправления мозга должно входить въ его задачу.

Изъ различныхъ теорій по этому же вопросу Джемсъ подвергаетъ разсмотрѣнію прежде всего *теорію автоматизма*. Если нѣкоторые акты извѣстной сложности создаются простыми механизмами, то почему акты бѣльшей сложности не могутъ быть результатомъ болѣе утонченнаго механизма? Почему не сказать, что подобно тому, какъ спинной мозгъ есть машина съ извѣстнымъ числомъ рефлексовъ, точно такъ же мозговая полушарія суть машины, но только съ бѣльшимъ числомъ рефлексовъ? Принципъ непрерывности заставляетъ насъ принять этотъ взглядъ. Такъ разсуждаютъ сторонники теоріи автоматизма. Наиболѣе рельефное выраженіе ея мы нахо-

димъ у Гексли, который говоритъ: «сознаніе животныхъ относится къ механизму ихъ тѣла просто, какъ побочный продуктъ его дѣятельности, и такъ же не въ состояніи измѣнить эту дѣятельность, какъ свистъ паровоза, который сопровождаетъ его дѣятельность, совершенно не вліяетъ на его механизмъ. Ихъ *воля*, напр., есть только *указаніе* на физическое измѣненіе, а не *причина* такихъ измѣненій». По мнѣнію сторонниковъ этого ученія *наука* должна протестовать противъ введенія *сознанія* въ научное изслѣдованіе. Они находятъ еще причины не признавать причинной дѣйствительности сознанія. Мы не можемъ себѣ вообразить, говорятъ они, способа дѣйствія воли или какого-нибудь другого элемента сознанія. По мнѣнію Джемса защищать теорію автоматизма на чисто апіорныхъ или чисто метафизическихъ основаніяхъ—совершенно неосновательное притязаніе при современномъ состояніи философіи. Наоборотъ, мы имѣемъ данныя думать, что сознаніе имѣетъ свою причинную дѣйствительность. Именно тотъ фактъ, что сознаніе *распредѣляетъ*, указываетъ на его причинное значеніе. Извѣстно, что сознаніе дѣлается все болѣе сложнымъ и интенсивнымъ по мѣрѣ того, какъ мы поднимаемся по лѣстницѣ живыхъ существъ. Съ этой точки зрѣнія оно кажется органомъ, придаваемымъ другимъ органамъ, поддерживающимъ животное въ его борьбѣ за существованіе. Отсюда тотъ выводъ, что сознаніе до извѣстной степени помогаетъ ему въ борьбѣ. Этого не было бы, не вліяй оно на ходъ исторіи организма. Сознаніе всегда представляется *избирающей дѣятельностью* (a selecting agency). Возьмемъ-ли мы его въ низшей сферѣ ощущеній, или въ высшей—мышленія, мы найдемъ, что оно всегда дѣйствуетъ, избирая что-либо изъ извѣстнаго количества данныхъ, усиливая одно, подавляя другое. Пониманіе сознанія, какъ бытія чисто познавательнаго, есть пониманіе антипсихологическое. Каждое дѣйствительно существующее сознаніе кажется *борцомъ за цѣли* (fighter for ends). Движеніе мозга самого по себѣ даетъ средства достигнуть извѣстныхъ цѣлей механически. Мозгъ есть орудіе возможностей, а не достовѣрностей. Сознаніе же, зная, какія возможности приводятъ къ цѣли, а какія нѣтъ, и обладая причинной дѣйствительностью, избираетъ благопріятствующія возможности и подавляетъ неблагопріятныя или индифферентныя. Какимъ образомъ происходитъ такое воздѣйствіе сознанія на нервные токи, едва-ли мы можемъ сказать.

въ настоящее время,—довольно и того, что оно не можетъ существовать бесполезно, и что сущность дѣла гораздо проще чѣмъ предполагають даже сторонники теоріи автоматизма.

Загѣмъ Джемсъ переходитъ къ теоріи *душевной субстанціи* (the mind-stuff theory). Одно изъ самыхъ темныхъ предположеній—это предположеніе, что наши душевныя состоянія сложны по составу, и что они складываются изъ меньшихъ состояній; эта теорія является необходимымъ требованіемъ эволюціонизма, потому что въ непрерывномъ развитіи отъ неорганической природы до сознанія должны постепенно появляться элементы, изъ которыхъ складывается сознаніе. Но съ зарей сознанія входитъ совершенно новый элементъ, возможность котораго не была дана въ атомахъ первоначальнаго хаоса. Если теорія эволюціи желаетъ быть послѣдовательной, то она должна допустить, что сознаніе въ какой-либо формѣ существуетъ въ самомъ началѣ вещей.

Здѣсь, обращаясь противъ теоріи Герберта Спенсера «о разложеніи сознанія и возникновеніи этого послѣдняго изъ элементовъ, находящихся внѣ сознанія», Джемсъ спрашиваетъ, *идѣ происходитъ эта трансформация безсознательныхъ элементовъ въ сознательные,— въ сферѣ нервныхъ элементовъ или въ сферѣ души?* По его мнѣнію не существуетъ безсознательныхъ единицъ духовной субстанціи, предшествующихъ и слагающихъ сознаніе.

Теорія *самосложенія духовныхъ актовъ* логически непостижима; она не имѣетъ самой основной черты всякой комбинаціи. Всѣ комбинаціи, какія мы въ дѣйствительности знаемъ, суть продукты, созданные изъ комбинируемыхъ единицъ на какой-либо сущности, отличной отъ нихъ самихъ. Ассоціационисты говорятъ, что душа составлена изъ множества отдѣльныхъ идей, *ассоціированныхъ* въ единство. Существуетъ, напр., идея *a* и идея *b*, отсюда происходитъ идея $a+b$ или *a* и *b* вмѣстѣ. Но идея $a+b$ не тождественна съ идеей $(a+b)$. Другими словами двѣ отдѣльныя идеи никакой логикой не могутъ быть приведены къ тому, чтобы фигурировать въ качествѣ одной вещи—ассоціированной идеи. Спиритуалисты говорятъ иначе. Отдѣльныя идеи существуютъ, но они дѣйствуютъ на третью сущность,—душу. Эта сущность имѣетъ сложныя идеи. Такой аргументъ спиритуалистовъ противъ ассоціационистовъ никогда не былъ опровергнутъ.

Точка зрѣнія, на которой стоитъ самъ Джемсъ, названа имъ теоріей *полизоизма* или *множественнаго монадизма*. Каждая мозговая

клѣтка имѣеть собственное индивидуальное сознание, котораго не имѣеть никакая другая клѣтка, такъ какъ всякое индивидуальное сознание исключаетъ другое. Между клѣтками есть одна центральная или *главенствующая* (pontifical); съ нею-то и связано наше сознание. Дѣятельность всѣхъ другихъ клѣтокъ влѣяетъ на эту главную. Главная клѣтка въ дѣйствительности есть одна изъ тѣхъ «внѣшнихъ средъ» (external media), безъ которыхъ мы не считаемъ возможнымъ совершение какой-либо интеграціи какого-либо числа вещей. Всѣ аргументы въ пользу «главенствующей клѣтки» суть также аргументы въ пользу того хорошо извѣстнаго духовнаго агента, въ который постоянно вѣрили метафизическая философія и обыденное сознание. Душа, по мнѣнію Джемса, есть та среда, въ которой различные мозговые процессы комбинируютъ свои дѣйствія. По этой теоріи раздѣльность существуетъ въ мозгѣ, а единство въ духовномъ мірѣ. Она не можетъ имѣть притязанія объяснить что-либо, но зато она подвержена меньшимъ возраженіямъ, чѣмъ всѣ другія метафизическія теоріи. Какъ можно видѣть, Джемсъ является защитникомъ *спиритуалистическаго* положенія относительно природы души. Но пусть читатель не сочтетъ непоследовательностью заявленіе Джемса, что въ своихъ дальнѣйшихъ *психологическихъ* изслѣдованіяхъ онъ не пользуется этой гипотезой души. По его мнѣнію простое допущеніе *эмпирическаго параллелизма* кажется самымъ разумнымъ способомъ изслѣдованія. «Придерживаясь такой точки зрѣнія, говоритъ Джемсъ, наша психологія остается позитивной и не метафизической, и хотя это, конечно, временная точка опоры, и можетъ быть нѣкогда наука придетъ къ совсѣмъ инымъ выводамъ, мы въ этой книгѣ будемъ оставаться на этой точкѣ зрѣнія, и подобно тому какъ мы только что отвергли точку зрѣнія, признающую возможнымъ составленіе души изъ отдѣльныхъ единицъ, такъ мы не станемъ совершенно принимать во вниманіе идеи «души». *Психологія есть естественная наука*, т. е. душа, которую изучаетъ психологъ, есть душа опредѣленнаго индивидуума, занимающаго опредѣленную часть реальнаго пространства и реальнаго времени; другимъ видомъ духа, абсолютнымъ разумомъ, не связаннымъ съ опредѣленнымъ тѣломъ, не подчиненнымъ теченію времени, психологія, какъ таковая, не занимается.

Переходя затѣмъ къ частнымъ вопросамъ психологіи, Джемсъ начинаетъ съ факта, который онъ называетъ *потокомъ душевной*

жизни (the Stream of Thought). Нѣчто во мнѣ мыслить (it thinks),— это самый первый фактъ психологіи. Но какъ же совершается это теченіе мысли? Теченіе мысли или, вѣрнѣе сказать, сознаніе характеризуется слѣдующими признаками: 1) каждое состояніе сознанія стремится сдѣлаться частью личнаго сознанія; 2) въ предѣлахъ личнаго сознанія мысль находится въ безпрестанномъ измѣненіи; 3) въ предѣлахъ личнаго сознанія мысль обладаетъ свойствами непрерывности; 4) она, повидимому, имѣетъ дѣло съ предметами отъ нея независящими; 5) она производитъ *выборъ*. Джемсъ дѣлаетъ широкое приложеніе изъ понятія потока мысли, въ особенности въ теоріи самосознанія. Говоря объ этомъ, онъ подвергаетъ критикѣ три группы теорій, существующихъ по этому вопросу: спиритуалистическую, ассоціаціонную и трансценденталистическую. *Спиритуалистическая* теорія сознанія я есть теорія популярной философіи и схоластицизма, который собственно есть систематизированная популярная философія. Она объявляетъ, что принципомъ индивидуальности внутри насъ должно быть нѣчто субстанціальное, потому что психическіе феномены суть дѣятельности, а безъ конкретнаго агента не можетъ быть никакой дѣятельности. Этимъ субстанціальнымъ агентомъ не можетъ быть мозгъ, а должно быть нѣчто нематеріальное. Наше сознаніе личнаго тождества убѣждаетъ насъ въ нашей субстанціальной простотѣ. Душа существуетъ, какъ простая духовная субстанція, которой присущи различныя психическія способности дѣйствія и измѣненія. Подъ душой разумѣется нѣчто позади мысли, иной родъ субстанціи, существующей въ нефеноменальной средѣ. Но по мнѣнію Джемса, «душа совершенно излишня для выраженія *дѣйствительныхъ субъективныхъ феноменовъ*». Въ *явленіяхъ субъективнаго міра* она ничего не объясняетъ, а стало быть излишня для теоріи самосознанія. По теоріи *ассоціаціонистовъ* «то, что мы называемъ наше я, есть не что иное, какъ *связка различныхъ воспріятій*» (Юмъ). Но эта теорія также не состоятельна. Наприм., Тэнъ въ первомъ томѣ своего *De l'Intelligence* говоритъ, что я есть непрерывная нить актовъ сознанія, во второмъ, что всѣ эти части сознанія имѣютъ одну характерную черту, именно что они *внутреннія*. Дж. Ст. Милль для объясненія единства нашего я долженъ былъ прійти къ признанію «необъяснимой связи». Онъ невольно приходитъ къ необходимости помѣстить эту связь въ мірѣ нефеноменальномъ.

Уступку Милля такимъ образомъ можно разсматривать, какъ полную несостоятельность ассоціативнаго объясненія. Наконецъ — остается *трансцендентальная* теорія (Кантъ и его «трансцендентальное единство апперцепціи»), которой психологія напрасно пренебрегала. Теорія самого Джемса напоминаетъ эту теорію, а также, кстаті сказать, и теорію Вундта.

Въ главѣ о *вниманіи* Джемсъ ставитъ упрекъ англійской эмпирической психологіи, что она игнорировала такой очевидный фактъ, какъ постоянное присутствіе вниманія. На страницахъ такихъ писателей какъ Локкъ, Юмъ, Гэртли, Джемсъ Милль, Джонъ Милль и Спенсеръ, этотъ терминъ почти не встрѣчается. Даже у Бэна ему отводится очень мало мѣста. Причины игнорированія феномена вниманія довольно очевидны. Эти писатели задались пѣлюю показать, какимъ образомъ высшія способности души суть чистые продукты «опыта», а опытъ предполагается, какъ нѣчто просто данное. Вниманіе же, заключающее въ себѣ какъ бы нѣкоторую произвольность, нарушаетъ эту *пассивную* восприимчивость, составляющую характеристическую черту опыта..

По вопросу о *пространственныхъ воспріятіяхъ* Джемсъ оказывается самымъ крайнимъ *нативистомъ*. По его мнѣнію каждый элементъ ощущенія содержитъ въ себѣ пространственное качество. Въ ощущеніяхъ слуха, осязанія, зрѣнія и боли мы привыкли отличать отъ другихъ элементовъ (интенсивность и пр.) элементъ *объемистости*.

Одна изъ самыхъ оригинальныхъ частей психологіи Джемса — это его теорія *двигательныхъ ощущеній* и воли. Въ нашей душѣ, когда мы желаемъ какого-либо акта, существуетъ умственное воспроизведеніе (*mental conception*), созданное изъ образовъ памяти, ощущеній, и опредѣляющее, въ чемъ состоитъ этотъ спеціальный актъ. Но есть-ли въ нашей душѣ еще что-либо, когда мы собираемся совершить какой-либо волевой актъ? На это Джемсъ отвѣчаетъ, что ничего больше нѣтъ, и что при совершенно простомъ волевои актѣ въ нашей душѣ нѣтъ ничего кромѣ *кинѣстетической идеи* (воспроизведеннаго двигательнаго ощущенія) акта, который долженъ быть совершенъ. Въ психологіи существуетъ мнѣніе, что къ этимъ образамъ пассивнаго ощущенія должно быть придано нѣчто, опредѣляющее волевой актъ; что будто бы существуетъ спеціальный токъ энергіи, идущей отъ мозга къ соотвѣтствующимъ мускуламъ во время совер-

шенія акта, и этотъ относящій токъ въ каждомъ частномъ случаѣ долженъ давать ощущение *sui generis*. Это ощущение тока отходящей энергіи было названо нѣкоторыми психологами *иннервационнымъ ощущеніемъ* (Вундтъ, Гельмгольцъ, Бэнъ, Махъ), но Джемсъ отвергаетъ его существованіе. Разряженіе въ двигательный нервъ не ощущается, и всякая идея движенія, включая сюда и усиліе, котораго она требуетъ, есть образъ периферическихъ ощущенийъ. Нѣтъ никакой интроспективной очевидности ощущенія иннервации. Предваряющій образъ чувственныхъ послѣдствій движенія есть единственное психическое состояніе, которое открывается намъ самонаблюденіемъ, какъ предшествующее волевому акту. Сознаніе мускульнаго напряженія, не возможное безъ движенія, *совершенно idъ-либо*, должно быть ощущеніемъ приносящимъ, а не относящимъ, — послѣдствіемъ, а не предшествующимъ самого движенія.

Достаточно-ли простой идеи чувственнаго эффекта, или же, можетъ-быть, долженъ существовать еще добавочный психическій antecedentъ въ формѣ *fiat*, — рѣшенія, согласія, волевого повелѣнія или другихъ синонимическихъ явленій сознанія, прежде чѣмъ движеніе можетъ воспослѣдовать? На этотъ вопросъ Джемсъ отвѣчаетъ: иногда совершенно достаточно простой идеи, иногда же долженъ вмѣшаться и предшествовать движенію добавочный, сознательный элементъ въ формѣ *fiat*, повелѣнія. Выраженный актъ *психическаго рѣшенія* выступаетъ на сцену, когда требуется устраненіе противодѣйствующей идеи. Когда же условія дѣйствія просты, тогда нѣтъ надобности въ выраженномъ *fiat*. Это напряженіе не двигательное и заключается въ *чисто-психическомъ* усиліи принять извѣстное рѣшеніе. *Усиліе послѣдняго рода и есть характерный признакъ воли*; это есть чисто психическое явленіе и существуетъ совершенно независимо отъ того, произойдетъ движеніе или же нѣтъ.

Въ послѣдней главѣ «*о необходимыхъ истинахъ и результатахъ опыта*» Джемсъ разсматриваетъ вопросъ объ эмпиризмѣ и априоризмѣ. Простые психическіе элементы не составляютъ предмета спора. Борьба между указанными философскими школами касается исключительно только *формы* комбинацій. Эмпиристы утверждаютъ, что эти формы могутъ слѣдовать только той формѣ комбинацій, въ которой элементы были первоначально вызваны впечатлѣніями внѣшняго міра; такъ что опытъ есть единственный

организаторъ духа. Априористы, наоборотъ, утверждаютъ, что нѣкоторые виды комбинацій вытекаютъ изъ природы самихъ элементовъ, и никакой объемъ опыта не можетъ измѣнить этотъ результатъ. Джемсъ предполагаетъ, что если взять слово *опытъ* такъ, какъ оно обыкновенно понимается, то опытъ расы также не можетъ объяснить необходимыхъ или априорныхъ сужденій, какъ и индивидуальный опытъ. Нѣтъ также очевидныхъ основаній предполагать, что наши инстинктивныя реакціи суть продукты воспитанія нашихъ предковъ, и что онѣ переданы намъ при рожденіи.

У насъ весьма распространенъ предрасудокъ, что будто бы опытная психологія вообще и экспериментальная, въ частности, ведутъ непременно къ позитивизму и матеріализму. Книга Джемса указываетъ полную несостоятельность подобнаго мнѣнія. Джемсъ, пользуясь всѣми данными современной экспериментальной и физиологической психологіи, какъ мы видѣли, открыто объявляетъ себя *метафизикомъ* спиритуалистической школы.

Е. Челпановъ.

Ladd. *Outlines of Physiological Psychology.* London 1891. 499 стр.

Очеркъ физиологической психологіи американскаго психолога Лэдда представляетъ изъ себя сокращенное изложеніе (съ большими, впрочемъ, измѣненіями) его большой книги по этому же предмету, вышедшей въ 1887 г., именно «*Elements of Physiological Psychology*» (London, 696 стр.), и предлагается въ качествѣ учебника для американскихъ академій и коллегій.

Очень интересны взгляды автора на задачи и объемъ такъ называемой *физиологической психологіи*. Правильное представленіе объ ней мы можемъ имѣть тогда, когда имѣемъ представленіе о тѣхъ двухъ наукахъ, названія которыхъ соединены въ указанномъ терминѣ. Конечно, нужно допустить, что существуетъ извѣстное *отношеніе* между результатами, полученными той и другой наукой. Въ противномъ случаѣ они не могли бы соединиться въ одинъ терминъ. Въ этомъ сложномъ терминѣ—*психологія* показываетъ цѣль, къ которой мы стремимся, терминъ *физиологическая* указываетъ на средства, которыми мы должны пользоваться. *Психологія* по отношенію къ ея основной проблемѣ *есть описаніе и*

объясненіе состояніи человѣческаго сознанія. Содержаніе психологій составляютъ «феномены сознанія». Что значитъ имѣть сознаніе и каковъ тотъ особенный характеръ, который принадлежитъ всѣмъ феноменамъ сознанія, какъ таковымъ,—это не поддается опредѣленію. Было бы несообразно,—не говоря уже о томъ, что это невозможно,—отказываться говорить о «душѣ» или «духѣ», изъ боязни ненаучнаго предположенія, что существуетъ какая-то реальная сущность. Во всѣхъ языкахъ и въ ежедневномъ ихъ употребленіи человѣкъ, выражая свои состоянія сознанія или обращаясь къ себѣ подобнымъ, пользуется такими терминами, какъ «я», «ты», «онъ» и т. п. Всѣ эти слова выражаютъ извѣстный родъ отношеній къ субъекту феноменовъ сознанія, они также выражаютъ извѣстное различіе между этимъ «субъектомъ» и другими «субъектами», которымъ приписываются другіе феномены. Въ нашей книгѣ, говоритъ Лэддъ, гдѣ бы мы ни употребляли слово «душа» или «духъ», мы не желаемъ выразить чего-либо больше того, что означаютъ всѣ люди, когда они говорятъ: «я» вижу, мыслю или чувствую. Видѣніе, мышленіе, чувствованіе съ ихъ возможнымъ отношеніемъ къ «субъекту» ихъ всѣхъ, составляютъ поле, которое должно быть изслѣдовано психологіей.

Физиологія есть наука о функціяхъ человѣческаго организма. Она доставляетъ средства для психологическаго изслѣдованія. Поэтому *физиологическую психологію* мы можемъ опредѣлить, какъ науку о феноменахъ человѣческаго сознанія въ ихъ отношеніи къ строенію и функціямъ нервной системы. Она есть *психологія*, потому что она есть наука о человѣческой душѣ, она—*физиологическая* психологія, потому что разсматриваетъ душу въ ея особенныхъ отношеніяхъ къ тѣлесному механизму.

Что касается *метода* физиологической психологій, то нужно думать, что эта наука пользуется методами обѣихъ наукъ, входящихъ въ составъ ея. Но обѣ эти науки сильно другъ отъ друга отличаются по отношенію къ ихъ методамъ. Методъ психологій по необходимости есть методъ *интроспективный*, методъ внутренняго наблюденія; методъ же физиологій есть методъ *внѣшняго наблюденія* и эксперимента, такъ какъ физиологія есть физическая наука и имѣетъ цѣлью опредѣленіе внѣшнихъ фактовъ строенія, развитія и отправленій физическаго механизма. Нѣтъ поэтому ничего удивительнаго, что возникали сомнѣнія и даже споры по поводу возможности соединенія этихъ двухъ методовъ.

Эти сомнѣнія однако совсѣмъ не основательны. Методъ, къ которому психологія обращалась съ незапамятныхъ временъ, есть интроспекція или самосознаніе. Изучающему душевныя явленія говорятъ: «желаете-ли вы знать, что значитъ видѣть, слышать, мыслить, чувствовать, желать, хотѣть—смотрите внутрь себя и ищите тамъ отвѣта». Но такое пониманіе метода вызывало сомнѣніе, и часто даже выставлялась бесплодность его. Итакъ, какое мы должны дѣлать употребленіе изъ интроспекціи въ психологіи и въ частности въ физиологической психологіи? Предметъ психологіи—«состоянія сознанія»; а состоянія сознанія могутъ быть познаны только посредствомъ самосознанія, интроспекціи; интроспекція есть, слѣдовательно, не только законный, но и *необходимый* методъ физиологической психологіи. Возражать противъ этого было бы просто абсурдомъ. Но психологія, какъ *наука*, требуетъ не только, чтобы мы путемъ интроспекціи узнавали существованіе состояній сознанія, но чтобы мы также объяснили *ихъ отношенія другъ къ другу въ жизни души*. Для такого объясненія нужно разложеніе состояній сознанія на ихъ простѣйшіе факторы. Но они необыкновенно сложны и включаютъ безчисленные факторы. Самосознаніе такъ же мало въ состояніи отыскать всѣ факторы, которые соединились для того, чтобы образовать эти состоянія, какъ и простое наблюденіе не въ состояніи разложить воду на ея составныя части, кислородъ и водородъ; интроспекція поэтому не можетъ быть *единственнымъ методомъ* психологіи. Открытіе указанныхъ элементарныхъ факторовъ возможно въ томъ случаѣ, если намъ удастся разслѣдовать *сопровождающія условія* сложныхъ состояній сознанія; а эти сопровождающія условія, къ открытію которыхъ стремится физиологическая психологія, суть строеніе и функція нервной системы. Относительно этого интроспекція намъ ничего не можетъ сказать. Физиологія съ ея методомъ внѣшняго наблюденія и эксперимента, должна быть положена въ основаніе изслѣдованій этихъ условій духовныхъ явленій.

По мнѣнію Лэдда психологія, даже если она употребляетъ физиологическій методъ, не только имѣетъ право, но даже обязана подвергнуть *метафизическому* разсмотрѣнію вопросъ о *природѣ души*; это авторъ и дѣлаетъ въ послѣдней части своей книги.

Мы съ своей стороны рекомендуемъ учебникъ Лэдда, какъ самый лучший конспектъ всего того, что въ послѣднее время сдѣлано въ области физиологической психологіи.

Е. Челпановъ.

В. Лесевичъ. Что такое научная философія? Спб. 1891 г. 256 стр.

Подъ этимъ заглавіемъ г. Лесевичъ напечаталъ первоначально рядъ статей въ *Русской Мысли*. Статьи эти переработаны и дополнены въ книгѣ. Авторъ принадлежитъ къ числу рѣшительныхъ враговъ метафизики и къ послѣдователямъ философскаго критицизма (въ особенности того направленія, къ которому принадлежатъ труды Геринга, Гефдинга, Рия, Лааса, Фольца, Маха, Авенариуса и Петцольдта). Начало этого направленія мысли, этой *научной философіи*, г. Лесевичъ, какъ и другіе мыслители, ведетъ отъ Юма. Истинное значеніе философіи, говоритъ авторъ, — «быть мѣрою высоты научнаго отвлеченія, показательницей шири научнаго обобщенія, выразительницей характера науки, проявляющагося въ охватываніи единичнаго взглядомъ, устремленнымъ на цѣлое, и привлеченіи представленія цѣлаго для разсматриванія единичнаго. Ничего болѣе нельзя требовать отъ науки и ея философіи». Авторъ указываетъ на смѣшеніе философіи съ теоріей познанія, которое еще держится у нѣкоторыхъ мыслителей и составляетъ *послѣднее убожище для философіи, растерявшей все свое содержаніе*. Границы человѣческаго познанія, продолжаетъ г. Лесевичъ, «опредѣляетъ не философія, а теорія познанія, и задачей своей она ставитъ не одно только это опредѣленіе, но и изслѣдованіе акта познанія въ самомъ широкомъ смыслѣ». Познаніе, по мнѣнію автора, есть *приспособленіе мышленія къ явленіямъ дѣйствительности*. Въ исходной точкѣ новой философіи лежатъ только опытъ и методическое мышленіе. Научная философія «обнимаетъ въ полной мѣрѣ понятіе о работѣ, которую можетъ производить человѣкъ, т.-е. обнимаетъ не только умозрѣніе, но и дѣйствіе или, выражаясь языкомъ Ог. Конта, не только область науки, но и область искусства». Г. Лесевичъ идетъ далѣе и соглашается съ проф. Гарнакомъ, который утверждаетъ, что «значеніе всего вырѣбатываемаго наукою можетъ быть измѣрено лишь пріобрѣтеннымъ имъ вліяніемъ на дѣятельную жизнь человѣчества, на жизнь во всемъ объемѣ ея разнообразныхъ духовныхъ и тѣлесныхъ потребностей, во всей шире ея общественности. И стоитъ только сознанію этой служебной роли науки понизиться, стоитъ только взять перевѣсъ надъ нимъ склонности къ отвлеченному познанію истины, какъ немедленно же обозначается печать безплодія и безпорядочности

въ научныхъ изысканіяхъ». Этика, въ области которой лежитъ переходъ отъ мышленія къ дѣйствию, нисколько въ метафизикѣ не нуждается. «Представители научно-философской школы ясно показали, что сведенія къ условіямъ общественности совершенно достаточно для уясненія происхожденія, послѣдовательнаго развитія и условій дальнѣйшаго споспѣшествованія человѣческой нравственности. Только слѣдуя принципу *антропоміи* нравственныхъ началъ, возможно надѣяться на наступленіе *regnum hominis* въ высшемъ значеніи этого понятія, предполагающемъ власть человѣка и надъ природою, и надъ самимъ собою».

Книга г. Лесевича даетъ возможность обширному кругу читателей обстоятельно познакомиться съ могучимъ и плодотворнымъ движеніемъ научно-философской мысли.

В. Гольцевъ.

James Croll. The philosophical Basis of Evolution. London 1890. VI+204.

Вопросъ объ эволюціи уже не разъ подвергался обсужденію въ философской литературѣ, особенно—французской и англійской *). Но доселѣ эти разсужденія обыкновенно сводились къ разбору взглядовъ тѣхъ или другихъ эволюціонистовъ (главнымъ образомъ Дарвина и Спенсера) и вслѣдствіе этого представляли недостаточно общаго интереса. Въ книгѣ Кролля вопросъ ставится въ формѣ общей,—принципъ эволюціи разсматривается со стороны своей общей логической природы, или, какъ выражается Кролля, въ своемъ «философскомъ основаніи». Именно это и придаетъ ей особенный интересъ въ ряду другихъ работъ, посвященныхъ тому же предмету.

«Міръ можетъ быть разсматриваемъ съ двухъ точекъ зрѣнія: статической и динамической. Въ первомъ случаѣ мы разсматриваемъ природу вещей лишь въ ихъ пространственномъ сосуществованіи; во второмъ изучаемъ ихъ въ порядкѣ временнаго преемства. Эволюція главнымъ образомъ касается послѣдняго.

*) *L. Carrau*: Étude sur la théorie de l'évolution aux points de vue psychologique, religieux et moral, Paris 1879.—*Cochin*: L'évolution et la vie, Paris 1886.—*Malcolm Guthrie*: On Mr. Spencer's formula of Evolution as an exhaustive statement of the changes of the universe, London 1879.—*Joseph le Conte*: Evolution and its relation to religious Thought, London 1887.—*John-Dyer*: Evolution not Universal, London 1889.

Она рассматриваетъ міръ, какъ послѣдовательность событій, какъ процессъ во времени, какъ постепенный переходъ отъ простаго къ сложному, отъ однороднаго къ разнородному, отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному» и т. д. (1). Въ этомъ общемъ смыслѣ теорія принимается всѣми эволюціонистами безъ различія. Однако разногласія возникаютъ тотчасъ же, лишь только ставится вопросъ о «причинахъ эволюціи и природѣ тѣхъ агентовъ, которыми осуществляется процессъ» (2). Въ большинствѣ случаевъ эволюціонисты склоняются къ чисто механическому объясненію эволюціи, какъ результата матеріи, движенія и силы. Авторъ полагаетъ, что такое объясненіе «абсолютно невозможно», и что стремленіе къ нему покоится на совершенномъ непониманіи «основной причины эволюціи», лежащей гораздо глубже. Открыть эту причину и есть задача автора.

Ограничивая ради упрощенія область своего изслѣдованія органическою природою, авторъ находитъ, что «основная проблема органической эволюціи» сводится къ вопросу о законахъ движенія атомовъ и молекулъ, при чемъ этотъ общій вопросъ разлагается на два: 1) что служитъ причиной движенія? 2) что опредѣляетъ (детерминируетъ) и направляетъ его? Доселѣ, при объясненіи эволюціи, центръ тяжести обыкновенно полагался въ первомъ изъ этихъ вопросовъ, а на самомъ дѣлѣ онъ лежитъ во второмъ. Дѣйствительно, если все образовано изъ однихъ и тѣхъ же элементовъ, при чемъ различія въ предметахъ, конечно, остается объяснять лишь различіями въ движеніи этихъ элементовъ; если, съ другой стороны, движеніе само не можетъ измѣнить своего направленія, или, что то же, сила не можетъ сама собою измѣнить своего обнаруженія,—то, очевидно, основной принципъ эволюціи заключается въ *направленіи или детерминаціи движенія*. Говоря иначе, «детерминизмъ» (не въ психологическомъ, конечно, а въ болѣе широкомъ смыслѣ) *есть основной камень эволюціи* (9). Это положеніе основано на двухъ слѣдующихъ «теоремахъ»:

а. «Обнаруженіе силы и ея детерминація, произведеніе движенія и его детерминація, произведеніе акта и детерминація акта—абсолютно различны» (12). Напримѣръ, при объясненіи перехода простѣйшихъ органическихъ формъ растительнаго или животнаго царства въ формы болѣе спеціальныя и сложныя, необходимо объяснить, во-первыхъ, самый фактъ движенія матеріальныхъ

частицъ и, во-вторыхъ, ихъ расположеніе или порядокъ относительно пространства и времени. Если извѣстная частица матеріи должна оказаться въ этомъ именно, а не въ другомъ мѣстѣ организма, то ея движеніе, очевидно, должно совершаться *въ определенномъ направленіи въ пространство* и прекратиться *въ определенный моментъ времени*. Движеніе и направленіе—два процесса нераздѣльные, но совершенно различные. Открытіе причины перваго еще далеко не ведетъ къ открытію причины втораго: мы знаемъ, на примѣръ, что взрывъ пороха въ заряженномъ ружьѣ заставляетъ пулю вылетѣть изъ него и нестись въ пространствѣ, но еще нужно доискаться, почему она движется въ томъ или другомъ *определенномъ* направленіи. Слѣдовательно, основной вопросъ при объясненіи эволюціи низшихъ органическихъ формъ въ высшія сводится къ слѣдующему: «что *опредѣляетъ* молекулярное движеніе въ органической природѣ? что *опредѣляетъ* и *направляетъ* дѣйствіе силъ, участвующихъ въ произведеніи специфическихъ формъ неорганическаго и органическаго міра?» (15). Этотъ вопросъ приводитъ насъ ко второй теоремѣ:

б. «Обнаруженіе силы не можетъ быть *опредѣляемо* (детерминировано) силою же, движеніе не можетъ быть *детерминировано* движеніемъ и дѣйствіе—дѣйствіемъ» (16). Предположивъ противное, мы должны будемъ признать логически недопустимое отступленіе опредѣляющихъ актовъ въ безконечность (*regressus ad infinitum*) и при томъ, по силѣ предыдущей теоремы, мы все же не будемъ имѣть права признавать причиною направленія акта (движенія) тоже актъ (движеніе), ибо *направленіе должно быть определено направленіемъ же, а не актомъ, не движеніемъ, какъ-такимъ*. Предположимъ, что двѣ частички вещества А и В расположены въ нѣкоторомъ разстояніи другъ отъ друга, А на востокъ отъ В. Пусть подъ вліяніемъ взаимнаго притяженія онѣ движутся другъ къ другу: А—къ западу, В—къ востоку. Очевидно, притяженію онѣ обязаны лишь своимъ движеніемъ, но не его направленіемъ. Притяженіе есть причина движенія А, но не его движенія именно на западъ. Это направленіе движенія именно на западъ обусловлено не притяженіемъ, но тѣмъ, что, въ моментъ движенія А, В оказалось отъ него на западѣ. Слѣдовательно, направленіе движенія обусловлено не притяженіемъ, а *чѣмъ-то другимъ*. Кроль разъясняетъ свою мысль на многихъ другихъ наглядныхъ примѣрахъ и такимъ образомъ доводитъ до

очевидности поддерживаемое имъ положеніе,—именно, что объясненіе эволюціи органическихъ формъ лежитъ не въ фактъ движенія и, следовательно, не въ производящей его силу, а въ тожь, благодаря чему изъ всѣхъ возможныхъ направленій движенія молекула въ каждомъ данномъ случаѣ избираетъ только одно (16—31).

Что же мы должны признать за причину детерминаціи? Прежде всего никакъ не матерію: достаточно указанія на законъ инерціи, чтобы убѣдиться въ этомъ. Не можетъ быть причиною детерминаціи и сила (актъ), все равно—возьмемъ-ли мы силу физическую (движеніе) или психическую (актъ мысли или воли). Первое отчасти понятно уже и изъ предыдущаго: изъ движенія, какъ такою, никакъ нельзя объяснить, почему молекулы движутся не беспорядочно, а въ строгомъ порядкѣ, каждая въ своемъ направленіи, согласно объективнымъ идеямъ или формамъ того или другого предмета, напимѣръ, листа, дерева и т. д. Это настойчиво ставитъ предъ нами существенно важный для теоріи эволюціи вопросъ: «что именно *выбираетъ* изъ безконечнаго множества возможныхъ направленій движенія одно, соотвѣтствующее объективной идеѣ предмета, въ который должна войти извѣстная молекула?» Этому выбору не производитъ и сила психическая, воля. Въ волевомъ *актѣ* «выбора» слѣдуетъ различать два момента: *фиксацию* (остановка вниманія) и *характеръ* этой фиксаціи (напр., остановка именно на этомъ, а не на другомъ чемъ). Фиксация есть актъ, но его характеръ есть *pius* этого акта, предшествующій ему если не во времени, то логически,—нѣчто инородное сравнительно съ актомъ, совершенно отъ него отличное. Причина детерминаціи можетъ заключаться только въ характерѣ акта. Этотъ характеръ хотя и лежитъ въ самомъ я, но никогда не можетъ открыться въ сознаніи въ формѣ акта, потому что не есть актъ.

«Непосредственная причина детерминаціи есть извѣстное соотношеніе предварительныхъ условій» (83). Наприм., причиною направленія полета пушечнаго ядра служить не взрывъ пушечнаго пороха, а извѣстная постановка пушки. Всякая перемѣна или актъ долженъ совершиться въ извѣстномъ, опредѣленномъ порядкѣ относительно времени, мѣста и другихъ условій, при чемъ только актъ можетъ быть произведенъ актомъ, детерминація же должна быть произведена соотвѣтствующею детерминаціей. Детерминація какой-нибудь силы зависитъ отъ предшествующаго распределе-

нія силъ относительно ихъ количества и направленія, а это распредѣленіе въ свою очередь зависитъ отъ предшествующаго распредѣленія и т. д., но всегда обусловлено детерминаціей, а никакъ не актомъ. Состояніе міра въ каждый данный моментъ неизбѣжно опредѣлено его состояніемъ въ моментъ предшествующій. Міровую эволюцію можно разсматривать какъ двойной процессъ: процессъ перемѣнъ или событий и процессъ ихъ детерминаціи. И эти процессы никогда не прерываются и не смѣшиваются. Игнорированіе важнѣйшаго изъ этихъ двухъ рядовъ предметовъ, — «праваго», ряда детерминаціи, — есть обычный недостатокъ теоріи эволюціи, и между прочимъ теоріи Спенсера. Напротивъ, сила и значеніе дарвинизма обусловлены исключительно тѣмъ, что онъ повсюду вводитъ въ эволюцію детерминизмъ, хотя истолкованіе детерминаціи въ смыслѣ наслѣдственности, отбора и т. д. не исчерпываетъ принципа. Не уясняется природа детерминаціи и ссылкой на такъ называемую жизненную силу, ученіе о которой не нашло, да по существу дѣла и не можетъ найти сколько-нибудь опредѣленнаго выраженія, хотя отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что жизненные процессы безъ дальнихъ разсужденій можно свести къ химическимъ и физическимъ.

Исключивъ такимъ образомъ существующія, но неправильныя, по мнѣнію Кролля, объясненія причины эволюціонной детерминаціи, онъ переходитъ къ своему собственному объясненію ея, которое и находитъ въ *телеологии*, въ свою очередь неизбѣжно отсылающей къ теизму. Великая проблема природы не можетъ быть объяснена ни сравнительно анатомическими, біологическими и микроскопическими изысканіями, ни ссылкой на естественный отборъ или переживаніе наиболѣе приспособленнаго. Это *проблема чисто молекулярная*, какъ справедливо учитъ современное монистическое естествознаніе. Отъ исполинскаго растенія и животнаго до едва замѣтной органической клѣточки все образовано молекула за молекулою, и задача такимъ образомъ сводится къ тому, чтобы объяснить этотъ молекулярный процессъ. Если одно растеніе или животное отличается отъ другого, то это потому, что въ обоихъ случаяхъ былъ неодинаковъ молекулярный процессъ, его детерминація. Но детерминація, какъ уже сказано, совершается посредствомъ расположенія молекулярныхъ элементовъ согласно ихъ объективной идеѣ, формѣ или плану; планъ немислимъ безъ конечной цѣли, и такъ какъ рядъ детермини-

рующихъ одна другую цѣлей не можетъ продолжаться въ безконечность (ибо это былъ бы regressus ad infinitum), то въ концѣ концовъ мы приходимъ къ признанію носителя системы цѣлей, т.-е. нѣкоторой планосообразной и цѣлесообразной формулы, по которой осуществляется процессъ природы.

Основная мысль только что изложенной книги Кролля,—именно мысль, что процессъ эволюціи не можетъ быть объясненъ самъ изъ себя, но предполагаетъ иной, высшій принципъ объясненія, нѣкоторую «детерминацію», какъ выражается Кролля,—эта мысль, конечно, не нова: намеки на нее встрѣчались даже и въ нашей небогатой философской литературѣ *). Но въ книгѣ Кролля она впервые изложена съ желательною полнотою, въ формѣ развитой, законченной и научно-обоснованной теоріи, вслѣдствіе чего становится видною и довольно важною позиціею въ противоположномъ эволюціонистамъ лагерѣ.

Въ концѣ книги, въ особомъ приложеніи (стр. 171—198), изслѣдуется лишь слегка затронутый раньше вопросъ объ отношеніи психологической детерминаціи къ свободѣ воли. Трактатъ въ частностяхъ не лишень интереса, хотя существенно новаго въ постановку вопроса ничего не вноситъ.

Въ формально-литературномъ отношеніи книга Кролля почти безупречна: она изложена сжато, ясно и доказательно, хотя немного сухо и монотонно, какъ, впрочемъ, и большинство англійскихъ книгъ.

Алексѣй Введенскій.

*) См., напр., у г. Михайловскаго въ статьѣ „Что такое прогрессъ?“ Сочиненія, т. 4-й, стр. 28—34, по 2-му изд. Спб. 1888 г.

Библиографическій листокъ *).

І. Новыя книги, имѣющія отношеніе къ философіи.

А. Л.—Крейцера соната и ея ученіе. Противъ *гр. Л. Н. Толстого*. Спб. 1892. 26 стр. 100 экз.

Антоній, арх.—Бесѣды о превосходствѣ православнаго пониманія Евангелія сравнительно съ ученіемъ *гр. Л. Н. Толстого*. Изд. 2-е. Спб. 48 стр. 5000 экз.

Аристотель.—Афинское государственное устройство. Пер. съ греч. *Н. Шубина*. Извлечено изъ „Ж. М. Н. П.“ Спб. 52 стр. 200 экз.

Горбатовъ, П. А.—Къ теоріи единства и непрерывности матеріи. Спб. 17 стр. 500 экз. 20 коп.

Вопросы Философіи и Психологіи, кн. 9-я.—„Рус. Мысль“ 10, стр. 436сс.—*В. Чуйко*. Журнальное обозрѣніе. „Одес. Листокъ“ № 241.—„Одес. Листокъ“ № 240.—*В. Ш.* Изъ научной области. „Сынъ От.“ № 245.—„Свѣтъ“ 19-го окт.—*К.* „Рус. Вѣд.“ № 273.—О книгѣ 10-й см. „Рус. Мысль“ 12, 563с.

Гусевъ, А.—Любовь къ людямъ въ ученіи *гр. Л. Толстого* и его руководителей. Казань 1892. 108 стр. 3000 экз. 60 коп. [*Ю. Николаевъ*. Литературныя замѣтки. Наши „альтруисты“ и *гр. Л. Толстой*. „Моск. Вѣд.“ № 324.—„Сынъ От.“ № 321.—Обо всемъ. „Каз. Вѣсти“ № 315.—*П. Перцовъ*. „Вол. Вѣст.“ № 259].

Епиктетъ. Афоризмы. Съ прибавленіемъ нѣсколькихъ главъ изъ его „Размышлений“. Съ греч. пер. *В. Алексѣевъ*. Спб. 70 стр. 10.000 экз. 7 коп. (Дешевая бібліотека).

Ивановскій, И. А.—Разборъ сочиненія проф. *Чижова* „Право и его содержаніе по ученію *Л. ф. Штейна*.“ Извлечено изъ „Ж. М. Н. П.“, июль 1891. Спб. 25 стр. 200 экз.

Карлейль, Т.—Герои и героическое въ исторіи. Публичныя бесѣды. Пер. съ англ. *В. И. Яковенко*. Съ приложеніемъ статьи переводчика о Карлейлѣ. Спб. XVI+352. 2600 экз. 1 руб. 50 коп. [*В. Г.* „Рус. Бог.“ 11, 235—240.—*А. Вольнскій*. Литературныя замѣтки. „Сѣв. Вѣс.“ 12.—*Н. Михайловскій*. Литература и жизнь. „Рус. Мысль“ 12, 225—242].

*) См. кн. 9. Всѣ поименованныя книги вышли въ 1891 г., исключая тѣхъ, при которыхъ время выхода указано особо.

Карышевъ, И. А.—Духовно-нравственный міръ въ человѣкѣ по ученію св. православной вѣры. М. 325 стр. 1200 экз.

Барягинъ, К. М.—*Sakia Muni (Будда)*, его жизнь и философская дѣятельность. Біографическій очеркъ съ изображеніемъ Будды. Спб. 79 стр. 8100 экз. 25 коп. (Біографическая бібліотека Ф. Павленкова).

Ковалевскій, П. И.—Психіатрія, т. I. Общая психопатологія. Изд. 4-е, доп. Харьковъ 1892. 220 стр. 4 руб.

Краереліп, Е.—Краткое руководство по психіатріи для врачей и студентовъ. Пер. съ 3-го изд. *М. Б. Блюменнау*. Изд. журнала „Практическая Медицина“. Спб. 448 стр. 600 экз. 2 руб.

Литвинова, Е. Ѳ.—*Даллмбергъ*, его жизнь и ученая дѣятельность. Біографическій очеркъ съ портретомъ. Спб. 80 стр. 8100 экз. 25 коп. (Біографическая бібліотека Ф. Павленкова).

Лопатянъ, Л. М.—Положительныя задачи философіи. Ч. II. Законъ причинной связи, какъ основа умозрительнаго знанія дѣйствительности. М. VI+391. 500 экз. 2 руб. (см. Ученыя записки москов. университета. Отдѣлъ истор.-фил. Вып. XII). [*В. Г. „Рус. Бог.“* 10, 211—216].

Льюисъ, Д. Г.—Исторія философіи (Biographical history of Philosophy). Пер. съ послѣдняго англ. изданія. Съ приложеніемъ статьи *В. Д. Вольфсона* о жизни и ученіи *Шопенгауера* и *Гартмана*. Изд. 2-е. Спб. 1892. VIII+684+VIII. 2000 экз. 3 руб.

Мантегацца, П.—Физиологія наслажденій. Съ портретомъ автора. Изд. 2-е. М. 1892. XX+517 стр. 1800 экз. 2 руб.

Мюллеръ, М.—Наука о мысли. Пер. *В. В. Чуіко*. Спб. XVI+474 стр. 2 руб. 50 коп. [*Д. К. Могъ-ли человѣкъ произойти отъ животнаго. „Руск. для ел. пастырей“* № 49, стр. 404—410; № 52, 496—504].

Пачоскій, І.—Методъ классификаціи и единство наукъ. Кіевъ. 86 стр. 600 экз. 90 коп.

Роцинъ, П.—Очеркъ главнѣйшихъ практическихъ положеній педагогики, дидактики и методики, примѣненной къ учебнымъ предметамъ начального образованія. Изд. 8-е. М. VIII+195. 5000 экз. 80 коп.

Соловьевъ, Вл.—Национальный вопросъ. Вып. II. Спб. VII+343. 1200 экз. 2 руб. 50 коп.

Соловьевъ, Е.—*Гегель*, его жизнь и философская дѣятельность. Съ портретомъ. Спб. 113 стр. 8100 экз. 25 коп. (Біографическая бібліотека Ф. Павленкова).

Тардъ, Ж.—Законы подражанія. Пер. съ фр. (Популярно-научная бібліотека Ф. Павленкова). Спб. 1892. 370 стр. 3100 экз. [*Н. Михайловскій, Литература и жизнь. „Рус. Мысль“* 12, 248—257].

Толстой, гр. Л. Н.—Сочиненія, ч. XIII. Изд. 2-е. и 3-е по 20.000 экз. каждое. М. 387 стр.

Гауе, Н. (Файе).—Происхожденіе міра. Космогоническія теоріи древнія и современныя, критика гипотезы *Лапласа* и собственная теорія автора. Съ добавленіемъ защиты гипотезы *Лапласа* и теорій *Кирквуда*, *Тробурриджа*, *Ньюкомба*, *Г. Х. Дарвина*, а также критики теоріи *Н. Гауе* изъ сочиненія „Космогоническія гипотезы“ *К. Вольфа*. Изд. „Русскаго Богатства“. Спб. 1892. 284 стр. 1.000 экз. 1 р. 50 коп.

Хохряковъ, П.—Аффекты съ психологической точки зрѣнія. Вятка. 32 стр. 300 экз. 30 коп.

Шопенгауеръ, А.—Афоризмы и максимы. Пер. *Ф. В. Черниловца*. Т. I. Спб. 1891. VI+506 стр. 1.200 экз. 2 руб. Т. II. Спб. 1892. 387 стр. 2.000 экз. 1 руб. 75 коп. [„Сынъ От.“ № 292.—„Каз. Вѣсти“ № 303.—*В. Буренинъ*. Критическіе очерки. „Нов. Вр.“ № 5673 (13-го декабря)].

Шопенгауеръ, А.—Избранные этюды. Пер. съ нѣм. Одесса. 42 стр. 1200 экз.

Шопенгауеръ, А.—Міръ какъ воля и представленіе. Пер. *А. Фета*. Изд. 3-е. М. 1892. XXXVIII+504. 1.200 экз. 3 руб

Шопенгауеръ, А.—1) О четверномъ корнѣ закона достаточнаго основанія. 2) О волѣ въ природѣ. Съ литографированной таблицей фигуръ. Съ 4-го изд. пер. *А. Фета*. Изд. 2-е. М. 1892. IX+155+XIX+138. 1.200 экз. 2 руб. 50 коп.

II. Статьи въ періодическихъ изданіяхъ, относящіяся къ философіи.

„Архивъ психіатріи и неврологіи“.

Штейнбергъ, С.—Анатомо-фізіологическія основы памяти. Т. XVIII, № 3, стр. 28—65.

Яковлевъ, А. А.—О нашей современной нервности. Публичная лекція. Т. XVIII, № 2, стр. 25—49.

„Вѣра и Разумъ“.

Бѣляевъ, А.—Безбожіе, его виды, признаки и представители. № 18, 348—366; № 19, 391—413.

Введенскій, А.—Основные гносеологическіе принципы послѣкантивской философіи. Очеркъ историко-критическій. № 19, 305—326.

Вечтомовъ, А.—По поводу замѣтки „Современная психіатрія и христіанство“ (д-ра *Н. Пяковского* въ „Церков. Вѣс“ № 12). № 16, 234—256.

Вечтомовъ, А.—Ученіе *Шопенгауера* о бѣдственности челоѣческой жизни въ связи съ основными положеніями его философіи, и критика этого ученія. № 17, 209—228; № 18, 249—280 (оконч.).

Григорій, іером.—Сочиненіе *бл. Августина* „О градѣ Божіемъ“, какъ опытъ христіанской философіи исторіи. № 17, 295—320.

Зеленогорскій, Ѳ.—Природа и жизнь по природѣ по *Аристотелю*. № 17, 187—208.

Бирюловъ, А.—Ученіе *Канта* о радикальномъ злѣ. № 16, 145—168 (окончаніе).

Будрявцевъ-Платоновъ, В.—Изъ чтеній по космологіи. № 20, 327—346; № 22, 417—448.

Лейбницъ.—Теодицея. Пер. *К. Истомина*. № 18, 281—306; № 21, 391—416; № 23, 485—512 (окончаніе).

Львицкій, П.—Монизмъ и дуализмъ въ гносеологіи. № 21, 365—378.

Львицкій, П.—Монизмъ или дуализмъ? № 23, 465—484.

Львицкій, П.—Философія нашего времени. № 19, 287—304.

Сенека, Л. А.—О благодареніяхъ. Къ *Эбуцію Либералію*. № 16, 169—186; № 20, 356—364.

Снегиревъ, В.—Эстетическое чувство (опытъ психологическаго анализа). № 22, 449—464.

Шилтовъ, А., д-ръ.—Этика и религія въ средѣ нашей интеллигенціи и учащейся молодежи. № 21, 379—390.

„Вѣстникъ Воспитанія“.

Алексапольская, В.—Французскіе критики о педагогическихъ взглядахъ *г-р. Л. Н. Толстого*. № 6, 133—151.

Verillon, E., Dr.—О внушеніяхъ и примѣненіяхъ ихъ къ педагогикѣ (пер. *Н. Кондратовскаго*). № 5, 87—97; № 6, 70—78.

Васильковъ, Н.—Очерки воспитанія замѣчательныхъ людей. III. Воспитаніе *О. Кюппа*. № 7, 201—206.

Образцова, А.—Вниманіе (по *Тэту*). № 7, 125—136.—Память (по *Тэту*). № 8, 90—112.

Португаловъ, В.—Родительское чувство. № 5, стр. 33—49.

Прейеръ, В.—Развитіе души ребенка. Переводъ *А. Нейфельда*. № 5, 10—33; № 6, 11—37; № 7, 28—68; № 8, 32—66.

„Вѣстникъ Европы“.

Мечниковъ, И. И.—Законъ жизни. По поводу нѣкоторыхъ произведеній *г-р. Л. Н. Толстого*. 9, 228—260. [„Рус. Об.“ 10, 367—373 (Современная лѣтопись. — *Dr. М. Глубоковскій*. „Законъ жизни“ проф. *Мечникова*. „Вѣра и Раз.“ № 20, 347—355.—Идеалы дарвиниста (дневникъ печати). „Моск. Вѣд.“ № 245.—*Ю. Николаевъ*. Литературныя замѣтки. Ученые шутники. „Моск. Вѣд.“ № 247.—*А. Скабичевскій*. Литературная хроника. „Нов.“ № 259.—*Н****. Отголоски. „Свѣтъ“ № № 207 и 208.—*А. Уманскій*. Кое-что о разныхъ разностяхъ. „Каз. Вѣсти“ № 279.—*Н. Ч.* Профанація науки и мракобѣсіе нашихъ дарвинистовъ. „Юж. Край“ № 3724 (5-го ноября).—*В. Г.* Журнальные отголоски. „Рус. Бог.“ 10, 185—196].

Словимскій, Л.—„Ученіе истины“ и практическая мораль *г-р. Л. Н. Толстого*. По поводу 13-го тома сочиненій. 9, 287—309.

М. Ш.—По поводу новаго изданія, въ нѣмецкомъ переводѣ, полнаго собранія сочиненій *г-р. Л. Н. Толстого* въ 13 томахъ 9, 421—425.

Соловьевъ, Вл.—Народная бѣда и общественная помощь. 10, 780—793. [„Рус. Об.“ 10, 842—853 (Современная Лѣтопись).—*Н. Ч.* Комитетъ народнаго спасенія по проекту г. Влад. Соловьева. „Южн. Край“ № 3721 (2-го ноября).—*А. У.* Кое-что о разныхъ разностяхъ. „Каз. Вѣсти“ № 293.—*В. Г.* Журнальные отголоски. „Рус. Бог.“ 10, 185—196].

Тархановъ, И.—Долголѣтіе у животныхъ, растений и людей. 9, 87—125; 10, 568—590; 11, 60—91 (окончаніе).

Л. С. о книгахъ: *Rođ. Les idées morales du temps présent*, Par. 1891.. 9, 419с. *De Roberty. La philosophie du siècle*, Par. 1891. 9, 417с.

„Елисаветградскій Вѣстникъ“.

Гей-манъ, Л.—Жизнь во снѣ, видѣнія и ясновидѣнія умирающихъ.
№ 266.

„Женское Образование“.

Монтень, М.—Взгляды на воспитаніе дѣтей. Пер. *Г. Паульсона*. № 6—7, 1—24; № 9, 25—47.

„Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія“.

Аристотель.—Первая аналитика. Пер. *Н. Н. Ламге*. 9, 57—76; 10, 11—32; 11, 33—35

Успенскій, Ѳ.—Богословское и философское движеніе въ Византіи XI и XII вѣковъ. 9, 102—159; 10, 283—324.

„Казанскія Вѣсти“.

Зигмаръ, I.—О предчувствіяхъ (попытка объясненія ихъ). Пер. съ нѣм. № 333 (прилож.).

W.—Законъ сохраненія жизни. № 337.

Въ московскомъ психологическомъ обществѣ № 229.

„Кіевское Слово“.

Фламмаріонъ, Б.—Видѣнія и научное ихъ подтвержденіе. № 1391 и 1392.

„Московскія Вѣдомости“.

Ю. Николаевъ. По поводу реферата *Вл. С. Соловьева* № 291. Тамъ же „Закрытое“ засѣданіе Психологическаго Общества. Письма къ издателю *М. Аванасьева* и *А. Ѳ. Омирова*.

Новѣйшій актъ противохристіанской пропаганды *Вл. С. Соловьева* (пер. статья). № 292.—Тамъ же: Письмо въ редакцію *Вл. Соловьева* съ замѣчаніемъ редакціи.

Еще о рефератѣ *Вл. Соловьева*. Три вопроса *В. Гриммута*. Письмо къ издателю *М. Аванасьева*. № 293.

Вл. Соловьевъ. Письмо въ редакцію. № 296.—По поводу этого письма тамъ же: Подложное христіанство (перед. статья).—*В. Гриммутъ*. Отвѣтъ *Вл. С. Соловьеву*.—*Ю. Николаевъ*. Литературныя замѣтки.

Н. Гротъ. Письмо къ издателю. № 297 и 299.—По поводу обоихъ писемъ въ тѣхъ же нумерахъ передовыя статьи.

Вл. Соловьевъ. Письмо къ издателю. № 300.—По поводу него тамъ же передовая статья: Необходимость всей правды о рефератѣ г. *Соловьева*.—*В. Гриммутъ*. Какъ спорить г. *Соловьевъ*.—*Ю. Николаевъ*. Мнимая инквизиція на Востокѣ.

И. Дурново. О нѣкоторыхъ внутреннихъ противорѣчіяхъ доктрины г. *Соловьева* (по поводу засѣданія Псих. Общества 19-го октября). № 303 и 306.

Соловьевъ, Вл. Письмо къ издателю. № 304.—По поводу его передовая статья: Заключение полемики о рефератѣ *Вл. С. Соловьева*.—*В. Гримм-*

мутъ. „Православіе“ *Вл. С. Соловьева* и справка о значеніи слова *inquisitor*.—*Ю. Николаевъ*. Полемическіе приемы г. *Соловьева*.

Д. Иловайскій. Національный вопросъ и антинаціональная пропаганда. № 305.—Тамъ же *Воск*: Маленькія замѣтки.

„Московскія Церковныя Вѣдомости“ (№ 45) о „христіанствѣ“ *Вл. С. Соловьева*. № 307.

„Либеральная“ эксплуатация народнаго бѣдствія (перед. статья) № 310 см. также № 313. Нашъ расколъ и наши „либералы“ № 313 (см. „Новости“ № 316 и „Каз. Вѣсти“ № 315).

Старый книголюбъ. Открытое письмо къ гг. *В. А. Гриммуту* и *Ю. Николаеву* (по поводу ихъ спора съ *Вл. С. Соловьевымъ*). № 311.

Заозерскій, Н. Неосторожное слово (по поводу реферата и писемъ *Вл. С. Соловьева*). № 318.—На это *Вл. Соловьевъ*: Тяжкое дѣло и легкія слова. „Рус. Вѣд.“ № 320. Въ свою очередь *Н. Заозерскій*: О тяжкомъ дѣлѣ и легкіихъ словахъ. „Моск. Вѣд.“ № 329. Наконецъ *Вл. Соловьевъ*: Рѣшенный вопросъ. „Рус. Вѣд.“ № 331.

Д. По поводу реферата *Вл. С. Соловьева*. № 321.

По поводу всей этой полемики: *Н. Гротъ*. Письмо въ редакцію. „Нов. Вр.“ № 5628 (29-го октября).—„Сынъ От.“ № 286.—„Каз. Вѣсти“ № 315 (Обо всемъ).—„Рус. Жизнь“ № 289 (см. „Моск. Вѣд.“ № 297).—„Нов. Вр.“ № 5622.—„Спб. Вѣд.“ № 288 (см. „Моск. Вѣд.“ № 295).—„Вол. Вѣс.“ № 250 (московскія письма).—*А. Суворинъ*. Маленькія письма. LXVIII. „Нов. Вр.“ № 5644, 14-го ноября (по поводу этого „Моск. Вѣд.“ № 317 въ дневникѣ печати и *Ю. Николаевъ*: Религіозные вопросы въ нашемъ обществѣ. № 322. См. также „Каз. Вѣсти“ № 319).—Заявленіе Совѣта Психологическаго Общества о напечатаніи подробнаго протокола засѣданія 19-го октября. „Рус. Вѣд.“ № 301.—Рус. Об.“ 11, 435—441, современная лѣтопись (по поводу этого передовая статья въ „Моск. Вѣд.“ № 339 и *Х.*, Нѣкоторые юридическія соображенія по поводу реферата г. *Соловьева*. Письмо къ издателю. Тамъ же).—*М. И. Горчаковъ*. Была-ли учреждена инквизиція въ восточной церкви? „Юрид. Лѣт.“ 12, 491—504 (по поводу этого „Моск. Вѣд.“ № 337: Мнѣніе проф. *М. И. Горчакова* объ учености *Вл. С. Соловьева*).—*П. Е. Астафьевъ*. Религіозное „Обновленіе“ нашихъ дней. „Моск. Листокъ“ №№ 311, 313, 315, 318 (по поводу этого *Ю. Николаевъ*. Литературныя замѣтки. Двѣ идеи. „Моск. Вѣд.“ № 317.—*П. Скриба*. Воскресные очерки. „Нов.“ № 318).

Николаевъ, Ю.—Литературныя замѣтки. Идеалы и европейское разложеніе. По поводу книги *П. Е. Астафьева* „Итоги вѣка“. № 121.

Некрологъ *В. Д. Кудрявцева-Платонова*. № 335.

Засѣданія Психологическаго Общества. №№ 263, 278, 291, 316.

„Новое Время“.

Эльпе. — Научныя письма. Чего недостаетъ естествознанію? № 5560 и 5602 (22-го августа и 3-го октября).

„Новости“.

Индше, Ф.—Мысли и парадоксы. № 252 и 256.

„Орловскій Вѣстникъ“.

Въ небесахъ и на землѣ (по *Фламмаріону* и *Бекетову*). № 223 и 224.

„Пантеонъ литературы“.

Руссо, Ж. Ж. — Разсужденіе на тему, предложенную Дижонскою академіею. Возстановленіе наукъ и искусствъ содѣйствовало-ли очищенію нравовъ? Дек., стр. 1—16.

С. У. — Буддизмъ и его принципы. Дек., стр. 1—42.

„Педагогическій Сборникъ“.

Гахеггеръ. — Индивидуальная и социальная педагогика. Пер. *Олли Петерсонъ*. 10, 249—268.

Фулье, А. — Къ вопросу объ образовательномъ значеніи нѣкоторыхъ учебныхъ предметовъ. 8, 122—135; 9, 187—201 (окончаніе).

„Правительственный Вѣстникъ“.

Значеніе нервноности (причины ея происхожденія и развитія). №№ 243 и 244.

Раздвоеніе личности. № 245.

„Православное Обзорѣніе“.

Б—нъ, М. — Разумъ и нравственность. 7—8, 603—650; 9, 7—60; 10, 206—223.

Макарій (М. Булгаковъ). — Опыты сочиненій семинарскіе и академическіе. № 7—12, стр. 65—154 (прил.).

„Православный Собесѣдникъ“.

Гусевъ А. — Любовь къ людямъ въ ученіи графа Д. Толстаго и его руководителей. 11, 1—108.

„Русская Школа“.

Баръевъ, Н. И. — Что такое общее образованіе. 10, 66—93.

Ланге, Н. Н. — Душа ребенка (двѣ публичныя лекціи). 9, 58—67; 10, 47—65; 11, 47—62.

„Русскія Вѣдомости“.

Засѣданія Психологическаго Общества. №№ 264, 290 (см. „Нов.“ № 293, „Крым. Вѣс.“ № 232, „Од. Лист.“ № 277), 333.

„Русское Богатство“.

Геннекенъ, Э. — Опытъ построенія научной критики (эстопсихологія). Пер. съ фр. *Д. Струнина*. № 9—11, стр. 1—121 (прилож.).

Залтушинъ, А. — Органическая теорія общества по ученію *Краузе* и *Аренса* (очеркъ). 8, 66—79.

Систематическія изслѣдованія по психологіи дѣтей. По *Б. Пере*. 9, 3—36; 10, 3—39; 11, 3—36.

Уоллесъ, А.—Общій смыслъ дарвинизма. 10, 135—148.

Гауе, Н.—Происхожденіе міра. № 8 (окончаніе).

„Русское Обзорѣніе“.

Радловъ, Э. Л.—Отчетъ о „Трудахъ Моск. Псих. Общ.“ Вып I—IV. 10, 413—425.

„Сѣверный Вѣстникъ“.

Волынскій, А.—Литературныя замѣтки. 12.

Волынскій, А.—Нравственная философія гр. *Л. Н. Толстого*. 10, 185—215 [*В. В. Чуйко*. Журнальное обзорѣніе. „Од. Листокъ“ № 274].

Барѣвъ, Н.—Исторія и философское значеніе идеи прогресса. 11, 91—111; 12.

Гаутскій, Ю.—Возникновеніе брачныхъ союзовъ. Переводъ *Ю. Покровскаго*. 9, 173—215; 10, 69—93.

Соловьевъ, Вл.—Нашъ грѣхъ и наша обязанность. 10, 164—165 [см. также „День“ № 1193, 5-го октября. „Сынъ От.“ № 264. „Нов.“ № 272. — *Ю. Николаевъ*. Литературныя замѣтки. Въ чемъ нашъ грѣхъ? „Моск. Вѣд.“ № 282. — *Николай Безобидный*. Голосъ захолустнаго обывателя. „Елис. Вѣстн.“ № 265.—Обзоръ журналовъ. „Странникъ“ 8, 136—140].

Сѣверовъ.—Родныя тѣни. 9, 151—171 [Русскіе континеты. „Каз. Вѣсти“ № 251.—*Вох*. Маленькія замѣтки. 39. „Моск. Вѣд.“ № 247.—*М. Е—скій*. Журнальная хроника. „Сынъ От.“ № 244].

Отчетъ о статьѣ *Scripture* въ *Mind*, июль 1891 г. 11, 99—102.

„Труды кievской духовной академіи“.

Авсеевъ, Ф.—Нравственное назначеніе человѣка. 10, 153—170.

Завитневичъ, В. З.—Значеніе первыхъ славянофиловъ въ дѣлѣ уясненія идей народности и самобытности. Рѣчь на актѣ академіи. 11, 353—397.

Беллогъ.—Свѣтъ Азіи и свѣтъ міра. 10, 252—276.

Фонсегривъ.—Опытъ о свободѣ воли. Пер. *Г. Малеванскаго*. 9, 103—123; 10, 211—251.

„Ученыя записки казанскаго университета“.

Бехтеревъ, В.—Классификація душевныхъ болѣзней. Кн. 5-я, стр. 57—78 (окончаніе).

Отвѣтъ на письмо неизвѣстнаго.

Не запрещайте; ибо кто не противъ васъ,
тотъ за васъ.

Лук. 9, 50.

По поводу *Толковъ объ Л. Н. Толстомъ* мною получено письмо, никакимъ именемъ не подписанное, но поразившее меня и глубокою искренностію тона и существенностію вопросовъ, которыхъ оно касается. Много нынче говорящихъ о благѣ Россіи, о ея назначеніи, объ ея нуждахъ и обязанностяхъ; неизвѣстный авторъ привелъ меня въ удивленіе тѣмъ, что заговорилъ о себѣ, о потребностяхъ своего ума и сердца, т.-е. о томъ предметѣ, о которомъ прежде всего и больше всего долженъ думать каждый человѣкъ, и отъ котораго зависитъ все остальное. Такое настроеніе мыслей мнѣ сочувственно въ высшей степени; это не «мѣдъ звенящая и кимваль бряцающій», а голосъ, въ которомъ отзывается душа говорящаго. Тѣмъ болѣе мнѣ хотѣлось бы дать нѣкоторый отвѣтъ на строгое осужденіе моей статьи, произносимое этимъ голосомъ. Приведу здѣсь письмо неизвѣстнаго цѣликомъ, не выпуская ни слова; буду только прерывать его своими объясненіями.

„М. Г. Позвольте мнѣ, заурядному русскому читателю, просто и откровенно высказать вамъ свое впечатлѣніе отъ статьи вашей въ сентябрьской книжкѣ *Вопросовъ Философіи и Психологіи*. Прочитавъ этотъ восторженный панегирикъ Л. Н. Толстому отъ писателя, который всегда взвѣшиваетъ и цѣнитъ то, что говоритъ, которому нельзя не вѣрить, я почувствовалъ себя въ положеніи человѣка, когда отнимаютъ у него самое драгоценное и святое его достояніе, безъ чего ему трудно и представить свое существованіе. «Боже мой,—неволью вырвалось у меня,—да что же такое, наконецъ, есть истина? Гдѣ она? Зачѣмъ су-

„существуетъ въ языкѣ это слово, когда понятіе, имъ обозначаемое, есть нѣчто въ высшей степени спорное и условное?„... Въ самомъ дѣлѣ, до сего времени мы, т.-е. я, на ряду со всѣми, думали, вѣрили, что абсолютная истина находится въ Православной Каѳолической Церкви, которая есть единственная хранительница ея чистоты и неприкосновенности, и что, слѣдовательно, тамъ и слѣдуетъ искать удовлетворительныхъ отвѣтовъ на тревожные вопросы человѣческаго духа. Оказывается, что нѣтъ; такая вѣра въ церковь есть результатъ стараго невѣжества, духовной лѣности и суевѣрія. Намъ настойчиво и соблазнительно приглашаютъ къ другимъ учителямъ, къ другимъ, просвѣщеннѣйшимъ авторитетамъ. За кѣмъ же идти, кого слушать—Толстого или церковь, имъ отвергаемую и хулимую?“

Такова общая постановка дѣла, та мысль и то чувство, на основаніи которыхъ неизвѣстный осуждаетъ мою статью. «Гдѣ истина?» спрашиваетъ онъ, гдѣ «слѣдуетъ искать удовлетворительныхъ отвѣтовъ на тревожные вопросы человѣческаго духа?»— и упрекаетъ меня за то, что я будто бы приглашаю его покинуть авторитетъ церкви, составлявшій для него «самое драгоценное и святое достояніе», и настойчиво предлагаю слѣдовать другому авторитету.

Понятно, съ какимъ чувствомъ произносятся столь важныя упреки, а между тѣмъ моя статья ихъ вовсе не заслуживаетъ. Авторъ письма, очевидно, съ тревогою искалъ у меня отвѣта на вопросъ, который очень его занимаетъ, но котораго я вовсе не касаюсь. Именно, я ничуть не брался указывать, гдѣ истина; я ни слова не говорилъ ни съ авторитетѣ церкви, ни объ отношеніяхъ Л. Н. Толстого къ этому авторитету; я не разбиралъ никакого положенія, никакого ученія и не предлагалъ слѣдовать тому или другому.

Отъ всего подобнаго я воздержался именно потому, что вполне понималъ важность этихъ вопросовъ, зналъ, какъ трудно объ нихъ говорить, и вовсе не хотѣлъ ихъ касаться. Если искать въ моей статьѣ какого-нибудь положительнаго указанія, то можно увидѣть развѣ одно, — что нужно слѣдовать Христу; но и этого я прямо не говорю. Въ статьѣ моей нѣтъ никакихъ намековъ и подразумѣваній; цѣль и смыслъ ея совершенно просты и ясны. Мнѣ хотѣлось отчетливо показать истинную серьезность, чрезвычайную глубину религіознаго стремленія у Л. Н. Толстого; я старался:

объяснить, что въ основѣ этого стремленія лежатъ нравственныя требованія, что они присутствуютъ во всемъ, что онъ писалъ и дѣлалъ; я указывалъ на его горячія, неутомимыя исканія, на то, какъ эти исканія привели его къ Христу; наконецъ, я сопоставилъ это явленіе съ состояніемъ нашего общества, сбившагося со всѣхъ путей и страдающаго пустотою и нравственными уродливостями, и заключилъ, что поворотъ умовъ, произведенный Л. Н. Толстымъ, имѣетъ благотворное значеніе и дѣйствіе.

Таково содержаніе моей статьи. Если я тутъ что-нибудь проповѣдывалъ, то, кажется, проповѣдывалъ то, противъ чего никто не можетъ возразить. Нравственная чуткость и серьезность, полная преданность требованіямъ совѣсти, исканіе истины всею душою, чтеніе и изученіе Писанія, пожертвованіе всякими низшими благами ради высшихъ,—вотъ чему я писалъ «панегирикъ», чему «настойчиво приглашалъ слѣдовать». Т.-е. я собственно хвалилъ не какое-нибудь «слѣдованіе», а лишь неустанную работу ума и совѣсти.

Авторъ письма замѣтилъ эту мою главную тему. Хотя сперва онъ приписалъ мнѣ вопросы, за которые я не брался, но вслѣдъ за приведенными словами онъ пишетъ:

„Говорятъ: ступайте къ самому источнику вѣры, къ Евангелію, „читайте и просвѣщайтесь. Легко сказать: «читайте и просвѣщайтесь». Я очень хорошо знаю просвѣтительную силу Слова Божія, „но знаю также и то, что умъ мой, сердце мое загрязнены, не „чисты, что въ нихъ, какъ въ неопрятныхъ сосудахъ, Слово Божіе легко можетъ замутиться, отразиться въ ненастоящемъ своемъ „видѣ и смыслѣ. Зная это, я и спрашиваю, къ кому же идти,— „къ Толстому, или къ матери Церкви? Л. Н. Толстой отрицаетъ „Церковь, признаетъ лишь свою совѣсть, свой личный разумъ „мѣриломъ истины (это ли не рационализмъ?), но слѣдовать за „нимъ поэтой дорогѣ положительно опасно, да и нельзя, потому „что я не вѣрю ни въ чистоту своей совѣсти, ни въ непогрѣшимость своего разума“.

Вотъ постановка дѣла очень ясная, внутренняя, очевидно, сердечнымъ пониманіемъ самаго существа дѣла. Дѣйствительно, главнѣйшій, глубочайшій нашъ вопросъ есть сознаніе нечистоты нашей совѣсти и непогрѣшимости нашего ума. Если въ насъ живо это сознаніе, то мы чувствуемъ настоятельную надобность въ помощи, въ руководствѣ. Отсюда понятно, какой существенной

потребности удовлетворяетъ авторитетъ церкви, какъ хранительницы истины, почему этотъ авторитетъ можетъ быть названъ «самымъ драгоценнымъ и святымъ достояніемъ» человѣка.

Но на этихъ общихъ положеніяхъ нельзя же остановиться. На томъ основаніи, что совѣсть наша не чиста, а умъ погрѣшимъ, мы не должны и не можемъ вовсе отказываться отъ дѣйствія своей совѣсти и своего ума. Напротивъ, какъ скоро въ совѣсти и умѣ проснулось сознаніе ихъ недостаточности, они должны употреблять всѣ усилія довести это свое сознаніе до отчетливаго пониманія, а затѣмъ и бороться противъ этой недостаточности. Намъ слѣдуетъ не коснѣть въ чувствѣ своей слабости, а напротивъ всѣми мѣрами возвышать чуткость нашей совѣсти и нашего разума. Только въ такомъ случаѣ мы будемъ усердно искать руководства и помощи, и только въ такомъ случаѣ они могутъ быть намъ полезны. Хотя душа наша есть «загрязненный и неопрятный сосудъ», но мы ничего не можемъ воспринять иначе, какъ этимъ сосудомъ. Если мы не будемъ заботиться объ его очищеніи, то загрязнится и исказится самое чистое содержаніе, которое будетъ въ него влито.

Но, кажется, намъ нужно взглянуть на нашу бѣду еще съ другой стороны. Мы дурны и жалки не потому, что указанія нашей совѣсти не всегда вѣрны, и что умъ нашъ легко впадаетъ въ погрѣшность, а больше всего потому, что мы не слѣдуемъ самымъ яснымъ указаніямъ совѣсти, и что мы не работаемъ своимъ умомъ. Совѣсть и умъ, если не спятъ въ насъ совершенно, то почти всегда только дремлютъ, а не бодрствуютъ. На качество нашей совѣсти и нашего ума часто мы не въ правѣ особенно жаловаться. Попробуйте спросить кого-нибудь изъ насъ о его нравственныхъ понятіяхъ, и вы увидите, что почти всѣ мы недурно различаемъ добро отъ зла; попробуйте испытать у насъ силу ума, и вы найдете многихъ, способныхъ ясно судить и понимать. Тутъ нѣтъ ничего удивительнаго: мы воспитаны въ христіанствѣ, мы растемъ на книгахъ, и съ дѣтства намъ доступны примѣры и наставленія древнихъ и новыхъ мудрецовъ, мыслителей и великихъ писателей. И между тѣмъ, мы остаемся слабыми и дурными людьми. Наша совѣсть сознательно отступаетъ передъ малѣйшимъ соблазномъ и подается передъ самымъ легкимъ давленіемъ. Нашъ умъ грѣшитъ больше всего не тѣмъ, что ошибается, а тѣмъ, что обращенъ на потѣху нашего тщеславія,

отворачивается отъ предметовъ важныхъ и глубокихъ, уклоняется отъ всякаго усилія, довольствуется словами и верхушками, не движется твердо, а только зыблется по вѣтру. Чрезвычайно рѣдко можно найти людей, которые искренно и усердно служатъ своей совѣсти и своему уму,—и это соль земли, спасающіе насъ праведники. Не мало, конечно, такихъ, у которыхъ совѣсть и умъ искажены, но первый признакъ этихъ людей тотъ, что они служатъ какимъ-нибудь другимъ богамъ. Обыкновенное же явленіе то, что люди обладаютъ и довольно чистою совѣстью, и довольно свѣтлымъ умомъ, слѣдовательно, вполне могли бы быть добрыми и правомыслящими, а между тѣмъ не имѣютъ ни истинной доброты, ни правильныхъ взглядовъ, и только развѣ иной близкій знакомый знаетъ, что *въ душѣ* они вовсе не безсовѣстные и пустые люди. Недостатокъ серьезности въ душахъ—вотъ самое обыкновенное зло. Жизнь становится теперь все легче и легче, и, можетъ быть, потому падаетъ въ насъ душевная энергія, суживаются и мельчаютъ наши радости и горести. уменьшаются размѣры всякаго напряженія. Вотъ въ какомъ отношеніи въ Л. Н. Толстомъ, мнѣ кажется, можно видѣть великій и поучительный примѣръ; онъ образецъ истинной серьезности въ дѣлахъ ума и совѣсти. Для него стали важнѣйшимъ дѣломъ жизни тѣ «тревожные вопросы человѣческаго духа», о которыхъ говоритъ авторъ письма и которые другихъ тревожатъ такъ слабо, что не имѣютъ никакого значенія въ ихъ дѣятельности. Вотъ чему я «настойчиво приглашаю слѣдовать», если можно такъ истолковать чисто аналитическій тонъ моей статьи. Постоянная работа, неустанный трудъ ума и совѣсти,—таково условіе, безъ котораго намъ будетъ бесполезна всякая помощь и руководство, и при которомъ мы непременно выйдемъ на правильный путь. Раціонализма я не проповѣдывалъ; напротивъ, я сказалъ, что онъ невозможенъ. Но всегда нужно опасаться, какъ бы мы, отрицая безусловный раціонализмъ, не вздумали при этомъ отказываться отъ своего ума и своей совѣсти.

Письмо продолжается такъ:

„Я не вѣрю ни въ чистоту своей совѣсти, ни въ непогрѣшимость своего разума. Положеніе, какъ видите, было бы весьма „серьезное и трагическое, если бы я имѣлъ несчастіе оторваться „отъ народа, какъ большинство нашей интеллигенціи. Вы указываете на народность идей графа Толстого, на чистый источникъ,

„откуда почерпнуто имъ его настоящее міросозерцаніе; но смѣю увѣрить васъ, да вы и сами это знаете, что между религіозными мнѣніями автора *Исповѣди* и *Во чемъ моя вѣра* и нашимъ «народнымъ духомъ» и народными идеалами цѣлая, непроходимая „бездна“.

Какъ видятъ читатели, здѣсь противъ меня выставлены только голословныя утвержденія, а потому и отвѣчать я могу голословно. Статья моя настаивала на сходствѣ воззрѣній Л. Н. Толстого съ народными воззрѣніями; авторъ письма настаиваетъ на ихъ различіи. Но вѣдь тутъ нѣтъ еще противорѣчій, ибо великое различіе въ одномъ отношеніи не мѣшаетъ великому сходству въ другомъ отношеніи. Различія я не скрывалъ; напротивъ, доказывалъ, что мы всѣ въ этомъ случаѣ не можемъ достигнуть полного тождества. Это нужно всегда помнить, а также и то, что, какъ скоро намъ открылось внутреннее глубокое сходство, всякія различія уже не могутъ имѣть первостепеннаго значенія. Очевидно, тутъ все зависитъ отъ нашего взгляда на самое существо дѣла. Въ этомъ отношеніи я убѣдился, что у насъ господствуютъ чрезвычайно смутныя и неправильныя понятія, и, къ великому сожалѣнію, почти вовсе нѣтъ попытокъ разъясненія и исправленія этихъ понятій, а существуетъ въ избыткѣ только вражда и пререканія. Почти нельзя говорить, потому что не на что опереться, нѣтъ въ умахъ ни одной вполнѣ твердой и ясной точки. Приходится мнѣ здѣсь лишь голословно повторить, что, усердно и долго вникая въ эти вопросы, я не могу думать иначе, чѣмъ думаю, т.-е., что есть величайшее и коренное сродство между народными воззрѣніями и настроеніемъ Л. Н. Толстого. Эти слова, разумѣется, немного значатъ, если не связать съ ними опредѣленнаго значенія. Но, по неволѣ, вся моя статья наполнена подобными общими темами и указаніями, требующими подробнаго развитія. Мнѣ очень жаль, что авторъ письма остановился только на одной изъ этихъ темъ, и то лишь для того, чтобы голословно ее отрицать.

Письмо оканчивается слѣдующимъ образомъ:

„Л. Н. Толстой—великій, сильный умъ, геніальный художникъ. (кто же когда это отрицалъ?), но умъ, безспорно, заблуждающийся, а потому одно сантиментальное поклоненіе его таланту „болѣе, чѣмъ неумѣстно,—оно преступно. Людямъ, для которыхъ „истина дороже всякаго земного кумира, слѣдовало бы, вмѣсто

„курения өиміама, отъ котораго Толстому и такъ нездоровится, „непрестанно ему указывать, что путь, на которомъ онъ стоитъ „и на который увлекаетъ другихъ,—путь погибельный. Это было „бы лучшимъ способомъ выраженія къ нему любви и уваженія, „какъ къ великому русскому писателю и великому русскому „человѣку“.

„Одинъ изъ смертныхъ“.

Очевидно, это очень искренній патетическій тонъ, и я не могу не сожалѣть, что возбудилъ такое негодованіе. Но прошу пожалѣть и меня. Почему же не обращено вниманія ни на одно мое разсужденіе, ни на единую связь моихъ мыслей? Какъ писать, когда вся точность выраженій, вся строгость и сдержанность выводовъ исчезаетъ передъ глазами читателя, и онъ видитъ только «восторженный панегирикъ», «сантиментальное поклоненіе», «курение өиміама?» Прошу извиненія; можетъ быть, въ моей статьѣ очень слабы тѣ качества, на которыя я указалъ; но я очень старался достигнуть этихъ качествъ, и мнѣ грустно, что и эти старанія остаются незамѣченными.

Кто-то мнѣ сказалъ, что мои *Толки* есть только «адвокатская рѣчь». Пусть и такъ, но, надѣюсь, не въ смыслѣ всякой лжи и натяжекъ, какими ославили себя адвокаты, а лишь въ томъ смыслѣ, что у меня берется только одна сторона дѣла. Дѣйствительно, я пытался опредѣленно указать *положительныя* стороны явленія, которое всѣхъ занимаетъ. Но вѣдь эти стороны—самыя важныя и для пониманія предмета, и для практическаго къ нему отношенія. Совершенно напрасно мы вѣчно спрашиваемъ объ одномъ: *кому слѣдовать?* Требуется, напротивъ, знать, *въ чемъ* мы обязаны слѣдовать каждому, кому бы то ни было? Порицать Толстого—дѣло почти вовсе бесплодное; нужно, напротивъ, имъ пользоваться, нужно уловлять для себя огонь и свѣтъ, которыми передъ нами горитъ эта душа.

16 декабря 1891 г.

Н. Страховъ.

Психологическое Общество.

13. Открытое засѣданіе (LXXXII) 13-го ноября.

Засѣданіе происходило подъ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота, при секретарѣ Н. А. Иванцовъ, въ присутствіи 27 дѣйствительныхъ членовъ и 4 членовъ-соревнователей.

По прочтеніи протокола предыдущаго засѣданія, г. предсѣдатель сообщилъ о смерти д. чл. Общества А. А. Гатцука. Общество почтило память покойнаго вставаніемъ.

Д. чл. П. Е. Астафьевъ сдѣлалъ докладъ «О безусловномъ критеріи нравственности». Положенія докладчика:

1) Безъ критерія для различенія поступковъ, какъ добрыхъ или злыхъ, невозможно нравственное сужденіе, а слѣдовательно невозможно и нравственная жизнь вообще. Поэтому вопросъ этики есть прежде всего вопросъ объ основаніи нравственныхъ сужденій, ихъ критеріи,—вопросъ не о сущемъ, а о *долженствующемъ быть* (нормѣ, а не законѣ).

2) Критерій нравственныхъ сужденій, удовлетворяющій требованіямъ науки этики и нравственной жизни, долженъ обладать свойствами: а) *единства*, б) *всеобщности* и с) *внутренней обязательности* для воли. Изъ требуемаго *единства* этого критерія вытекаетъ его *формальность*, изъ его *всеобщности*—его необходимая *самоочевидность* и изъ его *внутренней обязательности*—его *императивность*.

3) Подобный критерій *не можетъ быть* найденъ среди матеріальныхъ началъ этическихъ (конкретныхъ цѣлей, чувствъ, научныхъ міропониманій и т. д.), но *долженъ содержаться* въ какой-либо основной, формальной чертѣ нашей духовной организаціи. Таково руководящее всѣми сознательными дѣятельностями начало *формальной законмѣрности*. Построенная на немъ этика есть не этика цѣлей, но этика *принциповъ*.

4) Выраженіе свое этотъ принципъ формальной законмѣрности, какъ основа нравственной жизни, нашелъ въ ученіи о *категорическомъ императивѣ* Канта. Но ученіе это, при всей своей ясности и точности, страдаетъ существенной неполнотой,

устанавливая категорическій императивъ только путемъ *критическимъ* (изъ его необходимости для нравственной жизни), но не *положительнымъ* (изъ его присущности нашей духовной организации).

5) Самосознаніе, сужденіе субъекта о себѣ, заключаетъ въ себѣ требованіе законмѣрности для всякой сознательной дѣятельности, рождаетъ и всякую критику и нравственную жизнь. Въ сужденіи о себѣ, ставленіи себя подъ общій законъ, состоитъ необходимая автономія существа, могущаго быть нравственнымъ. Требованіе автономіи нравственныхъ существъ, какъ *общій законъ* нравственной жизни, выражаемый во второй формулѣ Канта категорическаго императива, ставитъ для нравственныхъ существъ и всеобщую нравственную *цѣль* жизни, которой подчинены всѣ прочія цѣли.

6) Найденное основаніе нравственныхъ сужденій обладаетъ несомнѣнно и требуемымъ отъ критерія единствомъ и всеобщностью, а какъ коренящееся въ самой реальности самосознанія—и *импульсивностью*, естественною понудительностью для воли. Но отъ него требуется не только эта естественная понудительность (какъ напр. отъ чувства), но и сознаваемая волею обязательность, *императивность*. Послѣднюю пріобрѣтаетъ законъ, подъ который воля, судя о себѣ, себя ставитъ, лишь когда это подчиненіе воли закону ею понимается, какъ подчиненіе ея другой волѣ,—въ данномъ случаѣ всеобщей, безусловной. Только отсюда является понятіе обязанности, *долга*.

7) По природѣ своей воля вообще, а воля всеобщая, безусловная въ особенности, для міра опытныхъ фактовъ, цѣлей и средствъ есть нѣчто *трансцендентное*. Какъ, поэтому, невозможна этика безъ признанія *воли*, такъ невозможна она и безъ признанія трансцендентнаго внѣ- и сверхопытнаго *Творческаго Начала*. Внѣ этого признанія нѣтъ твердаго, безусловнаго критерія нравственныхъ сужденій, нѣтъ и основаній для этихъ сужденій.

Пренія по реферату отложены до слѣдующаго засѣданія, и по удаленіи присутствовавшей въ засѣданіи публики Общество приступило къ текущимъ дѣламъ.

Въ дѣйствительные члены Общества избранъ редакторъ «Русскихъ Вѣдомостей» В. М. Соболевскій (избирательныхъ 22, избирательныхъ 3).

Читанъ протоколъ засѣданія Совѣта Общества 30-го октября ~~внѣ~~ слѣдующаго содержанія:

«Въ засѣданіи присутствовали члены Совѣта: *Н. Я. Гротъ, Н. А. Зетрѣвъ, Л. М. Лопатинъ, Н. А. Иванцовъ, Н. А. Абрикосовъ, Я. Н. Колубовскій, В. П. Преображенскій*. Въ виду возникшей газетной полемики по поводу засѣданія 19 октября 1891 г., постановлено отправить въ «Русскія Вѣдомости» и въ «Московскія Вѣдомости» нижеслѣдующее заявленіе:

«Въ виду того, что въ «Московскихъ Вѣдомостяхъ» продолжаютъ несогласныя съ истиной сообщенія о фактахъ, происшедшихъ въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 19 октября сего 1891 года, Совѣтъ Общества симъ имѣетъ честь заявить, что имъ въ непродолжительномъ времени будетъ опубликованъ подробный протоколъ вышеозначеннаго засѣданія. Москва 3-го октября. Слѣдуютъ подписи *всѣхъ* членовъ Совѣта*)».

Читанъ и утвержденъ подробный протоколъ преній по реферату *Вл. С. Соловьева*.

Д. чл. Общества *кн. С. Н. Трубецкой* обратился къ предсѣдателю съ слѣдующимъ вопросомъ:

«Я хочу сдѣлать г. предсѣдателю вопросъ по поводу новой агитации «Московскихъ Вѣдомостей» противъ нашего Общества. Въ теченіе двухъ недѣль насъ упрекали въ антирелигіозной пропагандѣ;—теперь дѣло переносится на почву политическую. Въ № 310 отъ 9-го ноября, «Московскія Вѣдомости» обвиняютъ Психологическое Общество чуть-ли не въ государственной измѣнѣ, утверждая, что мы служимъ орудіемъ революціонной партіи, ведущей свою пропаганду одновременно въ Россіи и за границей. Какъ ни нелѣпы подобныя обвиненія, какъ ни недостойны они серьезнаго вниманія, мы не можемъ, къ сожалѣнію, закрывать на нихъ глаза. Самая дерзость и упорная настойчивость, съ которою повторяется клевета «Моск. Вѣдомостей», несомнѣнно сѣютъ смущеніе и недоразумѣніе въ различныхъ кругахъ русскаго общества, иногда весьма вліятельныхъ, но мало знакомыхъ съ дѣятельностью и задачами Психологическаго Общества. Къ тому же рефератъ *Вл. С. Соловьева* и протоколъ преній, къ сожалѣнію, еще не напечатаны, что прямо способствуетъ распространенію ложныхъ толковъ. Наконецъ, обвиненіе «Моск. Вѣдомостей», высказанное въ № 310 отъ 9 ноября, касается, по-моему, не только нашего Общества, но и каждаго изъ его членовъ въ отдѣльности, почему я и позволяю себѣ обратиться къ пред-

*) «Московскія Вѣдомости» означеннаго заявленія не напечатали.

сѣдателю и Совѣту Общества съ вопросомъ относительно того, какія мѣры предполагають они принять въ этомъ дѣлѣ».

Г. предсѣдатель отвѣтилъ, что Совѣтъ Общества уже входилъ въ разсмотрѣніе означеннаго вопроса и пришелъ къ тому заключенію, что Психологическое Общество должно считать ниже своего достоинства отвѣчать на подобныя клеветы и инсинуаціи. Единственная мѣра, которую можно считать цѣлесообразной, состоитъ въ напечатаніи реферата *Вл. С. Соловьева* и протокола послѣдовавшихъ затѣмъ преній. Но такъ какъ опубликованіе ихъ находить для себя препятствіе, то Совѣтъ считаетъ нужнымъ предложить Обществу обратиться за содѣйствіемъ къ г. министру народнаго просвѣщенія, какъ это будетъ видно изъ имѣющаго быть прочитаннымъ протокола засѣданія Совѣта Общества 9-го ноября 1891 г.

Читанъ протоколъ засѣданія Совѣта 9-го ноября 1891 г. слѣдующаго содержанія:

Въ засѣданіи присутствовали *Н. А. Звѣревъ, Л. М. Лопатинъ, Н. А. Иванцовъ, С. С. Корсаковъ, Н. А. Абрикосовъ и Я. Н. Колубовскій*. Въ засѣданіи происходило: 1) Совѣтъ редактировалъ подробный протоколъ преній по реферату почетнаго члена *Вл. С. Соловьева* 19-го октября и постановилъ предложить этотъ протоколъ на утвержденіе Общества въ ближайшемъ засѣданіи для напечатанія въ «Вопросахъ Философіи и Психологіи». 2) Въ виду тяжкихъ обвиненій, вводимыхъ на Общество «Московскими Вѣдомостями», Совѣтъ постановилъ предложить на утвержденіе Общества составленное имъ ходатайство передъ г. министромъ народнаго просвѣщенія о содѣйствіи къ напечатанію реферата *Вл. С. Соловьева* и протокола послѣдовавшихъ за нимъ преній.

Общество утвердило предлагаемое Совѣтомъ ходатайство.

Засѣданіе закрыто въ 11^{1/2} час. веч.

14. Закрытое засѣданіе (LXXXIII) 28-го ноября.

Засѣданіе происходило подъ предсѣдательствомъ *Н. А. Звѣрева* при секретарѣ *Н. А. Иванцовѣ* въ присутствіи почетнаго члена *Вл. С. Соловьева*, 18 дѣйствительныхъ членовъ и 4 членовъ-со-ревнователей.

По утвержденіи протокола предыдущаго засѣданія г. секретарь прочелъ составленный имъ отчетъ о дѣятельности Общества за истекающей 1891 г. для помѣщенія въ годичномъ отчетѣ московскаго университета.

Д. чл. *В. А. Гольцевъ* сдѣлалъ докладъ: «Идея справедливости въ трудахъ французскихъ мыслителей XIX в.» Положенія докладчика:

1) Идеѣ справедливости придаютъ одинаково важное значеніе какъ метафизики, такъ и позитивисты.

2) Въ трудахъ нѣкоторыхъ французскихъ мыслителей (Прудонъ, Куанье, Литтре) эта идея получила отчасти новую постановку.

3) Можно съ достаточнымъ основаніемъ утверждать, что идея справедливости имѣетъ обязательное для всѣхъ людей содержаніе, и что она должна быть положена въ основу права и законодательства.

Происходили пренія по реферату *П. Е. Астафьева*, читанному въ прошломъ засѣданіи.

П. А. Каленовъ обратился къ докладчику съ нѣкоторыми вопросами для уясненія его взглядовъ на критерій нравственности. Если докладчикъ признаетъ нравственную заповѣдь, какъ ее формулировалъ Кантъ въ своей второй формулѣ, то интересно было бы знать, какъ эта заповѣдь относится къ евангельской заповѣди любви.

П. Е. Астафьевъ отвѣтилъ, что формула законѣрности — формула чисто рациональная, между тѣмъ какъ въ евангельскую заповѣдь вводится элементъ чувства. Евангельская заповѣдь и отъ чувства требуетъ, чтобы оно было всеобщимъ закономъ. Въ кантовской формулѣ принципъ формальной законѣрности совершенно безплоденъ.

П. А. Каленовъ затѣмъ спросилъ, въ чемъ состоитъ импульсивность нравственного закона, и признаетъ-ли докладчикъ какое-нибудь чувство, которое служило бы импульсомъ къ нравственной дѣятельности?

П. Е. Астафьевъ. Всѣ критики нравственного ученія Канта ставятъ ему въ упрекъ его формализмъ и ригоризмъ. Но эти недостатки — прямое слѣдствіе того пути, которымъ онъ пришелъ къ категорическому императиву. Другое дѣло, если выводить формальную формулу Канта изъ самой природы самосознанія, куда входитъ и чувство. Въ такомъ случаѣ нельзя отрицать и значенія чувства для нравственной дѣятельности, хотя все-таки на чувствѣ построить нравственную систему нѣтъ возможности.

Л. М. Лопатинъ, отнесясь сочувственно ко многимъ взглядамъ докладчика, остановился на тѣхъ, не менѣе важныхъ пунктахъ, въ которыхъ онъ съ нимъ расходится. Вполнѣ соглашаясь съ Кантомъ, докладчикъ вызываетъ много недоумѣній, которыя вы-

зываетъ и Кантъ. Точно-ли возможно обосновать этику, приведя высшую норму человѣческой дѣятельности къ чисто формальнымъ началамъ? Нравственная дѣятельность требуетъ участія всѣхъ силъ души, между тѣмъ единымъ мѣриломъ провозглашается чисто абстрактная идея. Вообще въ нашемъ умѣ существуютъ ли такіе продукты, отрѣшенные отъ содержанія?

П. Е. Астафьевъ возразилъ, что о безусловномъ его согласіи съ Кантомъ не можетъ быть и рѣчи. Что же касается до вопроса, существуютъ-ли психологически чисто формальныя начала, то до этого этикъ нѣтъ ровно никакого дѣла. Такихъ чисто формальныхъ понятій въ мысли нѣтъ, а есть только формальные элементы. Нельзя, конечно, приводить все содержаніе этики къ чисто формальнымъ началамъ, да въ этомъ нѣтъ и надобности тому, кто идетъ дальше Канта, — кто устанавливаетъ категорическій императивъ не только формально, но и видитъ въ немъ выраженіе природы самосознанія.

Л. М. Лопатинъ утверждалъ, что, судя по тезисамъ и самому реферату, докладчикъ считаетъ нравственный законъ чисто формальнымъ. Это ведетъ къ важному противорѣчію: съ одной стороны изъ критерія устраняются всякія цѣли (тезисъ 3-й), съ другой — говорится, что смыслъ нравственнаго критерія въ цѣли (тезисъ 5-й).

П. Е. Астафьевъ возразилъ, что говорить о безусловномъ критеріи нравственности, единомъ и всеобщемъ, еще не значитъ исключать цѣли изъ нравственной дѣятельности. Въ нихъ только нельзя искать принципа ея. Это можно пояснить примѣромъ. Въ основѣ всякой науки лежитъ логическій законъ тождества, но изъ него никакъ нельзя вывести содержанія, напр., физики. Такъ и въ этикъ: *condicio sine qua* поп — формальный принципъ, но изъ него еще ничего нельзя вывести. Принципъ формальной законмѣрности нельзя, конечно, считать специально этическимъ, — онъ распространяется и на всѣ сферы самосознающей дѣятельности. Если онъ имѣетъ значеніе въ этикъ, то это зависитъ отъ того, что имъ руководится воля.

Л. М. Лопатинъ обратилъ вниманіе на двоеніе во взглядахъ докладчика, какого у Канта не было. Съ одной стороны докладчикъ утверждаетъ, что формальный законъ отличается импульсивностью, т.-е. инстинктивностью дѣйствія, съ другой — онъ признаетъ трансцендентный міръ, какъ критерій и цѣль нравственной дѣятельности.

П. Е. Астафьевъ замѣтилъ, что онъ не ограничивается одною только импульсивностью, но утверждаетъ еще и всеобщность нравственного закона. Для закона воли необходима императивность: можно знать какіе угодно законы, но для исполненія ихъ этого еще мало. Подъ импульсивностью здѣсь разумѣется все, что имѣетъ силу для воли, а не одинъ только инстинктъ. У Канта нѣтъ доказательства императивности его нравственного закона, а доказать эту императивность можно только тѣмъ путемъ, какимъ это сдѣлалъ докладчикъ, т.-е. поставивъ нашу волю въ зависимость отъ другой воли, но всеобщей, безусловной.

В. А. Гольцевъ высказалъ недоумѣніе относительно абсолютнаго критерія нравственности. Хотя это критерій и абсолютный, но онъ заботливо избѣгаетъ всѣхъ цѣлей. Однако въ жизни, казалось бы, особенно важно установить взаимное отношеніе конкретныхъ цѣлей, чтобы не потеряться въ ихъ лабиринтѣ. Какъ ни желателенъ тотъ выходъ, который рекомендуется абсолютнымъ критеріемъ, но онъ крайне затруднителенъ. Требуется согласіе съ волею всеобщею, но вся бѣда въ томъ, что не извѣстны признаки, какими опредѣляется это согласіе. Вся исторія, напротивъ, можетъ служить доказательствомъ того, какъ часто согласіе личной воли съ волею всеобщей приводитъ къ ошибкамъ.

П. Е. Астафьевъ отвѣтилъ, что этика должна, конечно, дать критерій и для конкретныхъ цѣлей. Но рефератъ имѣлъ въ виду только безусловный критерій, а не систему этики. Что же касается замѣчанія, будто нѣтъ признаковъ, которыми опредѣляется согласіе частной воли съ волей всеобщей, то такой признакъ указанъ во 2-й формулѣ Канта, въ требованіи автономіи воли. Если я дѣйствую по представленію закона, то я этически правъ.

Остальная часть засѣданія была посвящена преніямъ по реферату *В. А. Гольцева*.

П. Е. Астафьевъ замѣтилъ, что въ докладѣ не обращено достаточно вниманія на характерную черту въ ученіи Прудона, придающую ему чисто юридическую тенденцію. Прудонъ противопоставляетъ своей справедливости идеалъ: гдѣ торжествуетъ справедливость, тамъ жизнь, правда и добро, а гдѣ идеалъ — тамъ разложеніе. Такое противопоставленіе проходитъ черезъ все ученіе Прудона, и безъ него онъ не призналъ бы справедливость за высшее понятіе и не могъ бы оставаться на чисто юридиче-

ской, договорной почвѣ. Справедливость, вопреки докладчику, нельзя считать понятіемъ основнымъ.

В. А. Гольцевъ возразилъ, что книга Прудона написана крайне неровно, и изъ нея приходилось выбирать наиболѣе важное. О борьбѣ справедливости съ идеаломъ было упомянуто. Говоря о справедливости, какъ верховномъ понятіи, докладчикъ имѣлъ въ виду ученіе, отождествляющее право съ силою и изгоняющее всякую справедливость. Между тѣмъ требованіе справедливости становится все сильнѣе и сильнѣе.

Н. А. Звѣревъ указалъ на эволюцію, происшедшую въ послѣднее время во взглядахъ докладчика. Его общественныя симпатіи совсѣмъ не вытекаютъ изъ позитивной философіи, и потому онъ инстинктивно начинаетъ искать сближенія съ метафизической школой, съ которой либеральныя ученія связаны органически. Докладчикъ хотѣлъ бы перекинуть мостъ между метафизическими и позитивными ученіями въ области политики и думаетъ, что путемъ позитивнаго метода можно прійти къ чему-то въ родѣ прирожденныхъ правъ.

В. А. Гольцевъ призналъ указанную эволюцію, но прибавилъ, что онъ и ранѣе, напр., въ области эстетики возставалъ противъ пренебреженія метафизическими идеями. Нѣкоторымъ изъ нихъ можно дать совершенно другое обоснованіе.

Н. А. Звѣревъ утверждалъ, что, если даже допустить возможность относительно идеальнаго государственнаго строя, все-таки остается вопросъ, съ которымъ едва-ли сладятъ позитивисты, а именно—во имя чего проводить этотъ идеаль? Наблюдая за тѣмъ, что было у китайцевъ, малайцевъ и т. п., можно прійти только къ формальному принципу, что они считали нужнымъ руководиться правилами. Чтобы имѣть подъ собою твердую почву, необходимо построить безусловный и всеобщій идеаль, что съ точки зрѣнія позитивизма невысказимо.

В. А. Гольцевъ замѣтилъ на это, что едва-ли можно раздѣлять подобныя опасенія. Работа еще только въ самомъ началѣ, и уже теперь можно усмотрѣть эволюцію въ фактахъ, разобратъ въ ихъ массѣ и формулировать нѣкоторыя нормальныя условія человѣческаго общежитія. Дѣло идетъ не о построеніи безусловнаго идеала, а о нѣкоторыхъ нормахъ, при которыхъ человѣкъ не умалится бы въ своемъ достоинствѣ.

По мнѣнію *Л. М. Лопатина* слѣдуетъ различать двѣ задачи:

одна имѣетъ въ виду наилучшія условія для развитія свободы и справедливости и разрѣшается положительною наукою, другая рѣшаетъ вопросъ, почему я долженъ поступать справедливо, и относится къ области метафизики.

Засѣданіе закрыто въ 11^{1/2} час. веч.

15. Закрытое засѣданіе (LXXXIV) 14-го декабря.

Засѣданіе происходило подъ предсѣдательствомъ *Н. А. Зверева* при товарищѣ секретаря *Я. Н. Колубовскомъ* въ присутствіи 13 дѣйствительныхъ членовъ и 4 членовъ-соревнователей.

По утвержденіи протокола предыдущаго засѣданія избраны въ дѣйствительные члены Общества приватъ-доцентъ московскаго университета *П. В. Безобразовъ* (избирательныхъ 9, неизбирательныхъ 2).

Д. чл. *П. Е. Астафьевъ* сдѣлалъ докладъ: «О различномъ отношеніи мысли къ своему предмету въ вѣрѣ и знаніи». Положенія докладчика:

1) Одно разсмотрѣніе формъ и пріемовъ логическаго мышленія, хотя бы и самое полное и тщательное, никогда не приведетъ къ уясненію существеннаго различія между вѣрою и знаніемъ. Различіе это коренится въ отношеніи къ своему предмету всего познающаго и вѣрующаго существа, не только *мыслящаго*, но и *чувствующаго и волящаго*. Поэтому различіе это или вовсе игнорируется, или понимается ложно въ ученіяхъ, вовсе отрицающихъ самостоятельное значеніе начала воли, или неправильно понимающихъ взаимное отношеніе между волею, интеллектомъ и чувствомъ.

2) Воля и ея работа лежатъ въ основѣ самихъ познавательныхъ процессовъ, но имѣютъ здѣсь въ виду положительно лишь *самое знаніе*, не предрѣшая ничего относительно его предмета и отношенія къ нему воли. Вся задача логическаго мышленія—стать вполне *отчетнымъ*, выяснить, путемъ построенія мысли, что иначе мыслить въ данныхъ условіяхъ построенія *невозможно* (согласіе мысли съ положеніемъ, увѣренность является a parte post). Эта задача выполняется тѣмъ совершеннѣе (знаніе тѣмъ логичнѣе, объективнѣе), чѣмъ мысль въ отношеніи къ предмету безвольнѣе, безкорыстнѣе, свободнѣе отъ примѣси чувствъ. Поэтому знаніе, начинающееся сомнѣніемъ, движущееся далѣе изслѣдованіемъ и доказательствомъ, приводитъ къ безвольнымъ утвержденіямъ не

того, что *положительно должно быть для воли*, но того, что *въ данныхъ условіяхъ не можетъ не быть*.

3) Въ вѣрѣ положительное и свободное, не вынужденное очевидностью опыта и логическаго построенія отношеніе воли къ предмету дано уже *изначала*, и самый предметъ ея, котораго она хочетъ, вѣдомъ становится не черезъ сомнѣніе и доказательство, а самымъ актомъ хотѣнія или нехотѣнія его. Согласіе съ мыслию о предметѣ здѣсь является *a parte ante*, а не *a parte post*, свободно, а не вынужденно, и состоитъ въ *полнотѣ* знанія о томъ, что *положительно должно быть*. Поэтому источникъ вѣры въ требованіяхъ нравственной воли, ея необходимомъ идеализмѣ; отчетное же логическое мышленіе, изслѣдованіе и доказательство не *обосновываютъ* вѣрованія, а служатъ лишь дѣлу его дальнѣйшаго систематическаго развитія. Поэтому же, тогда какъ знаніе рациональное и безвольное, и чуждо чувства, и не составляетъ ни грѣха, ни заслуги, — знаніе, данное въ вѣрѣ, коренясь въ волѣ и выражая ея доброе или злое настроеніе, непременно связано и съ жизнью чувства.

4) Творческое положительное и руководящее значеніе принадлежитъ нравственной волѣ и выражающей ее вѣрѣ, — логической же мысли и знанію принадлежитъ лишь служебное значеніе указателя условій и средствъ осуществленія воли въ сферѣ познаваемаго.

5) Предметы *вѣры* имѣютъ различное значеніе для міровоззрѣній, различно понимающихъ самый источникъ вѣры, *творческую волю*. Для міровоззрѣній, *отрицающихъ* самостоятельное значеніе и объективную реальность воли, и предметы вѣры суть только продукты воображенія, случайныхъ психологическихъ ассоціаций и неполнаго знанія. Для міровоззрѣній, признающихъ самостоятельное значеніе воли въ субъективной жизни (какъ практическаго разума), но не ея объективную реальность, — предметы вѣры суть только необходимые нравственные *постулаты*, направляющіе субъективную жизнь. Для міровоззрѣній, наконецъ, видящихъ въ дѣятельной, творческой волѣ самое существо бытія, основу всякой реальности, — и предметы вѣры, составляющіе движущее начало, конечную причину дѣятельной воли, суть *самое реальнѣйшее* въ мірѣ, основа всякой реальности.

Въ преніяхъ принимали участіе: П. А. Каленовъ, Л. М. Лопатинъ и Е. А. Шмидтъ.