ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ
и
ПСИХОЛОГИИ,
под редакцией профессора Н. Я. Грота.
ГОДЪ ТРЕТИЙ.

Книга 12.

МАРТЪ 1892 г.

Издание А. А. Абрикосова.

МОСКВА.
Типо-литография Высочайше утвержденного Т.-ва И. И. Кушнеревъ и Ко, Паменовская ул., собств. домъ.
1892.
## СОДЕРЖАНИЕ.

<table>
<thead>
<tr>
<th>Тема</th>
<th>Стр.</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Положительная философия и единство науки. В. Сопиология.—Б. Н. Чичерина</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>Какъ относится служение общественному благу къ заботѣ о спасеніи своей собственной души.—Архимандрита Антонія</td>
<td>64</td>
</tr>
<tr>
<td>Гексли, какъ представитель современнаго научнаго мироцерцанія. I—II.—Н. А. Иванцова</td>
<td>91</td>
</tr>
<tr>
<td>Телепатія (окончаніе).—М. М. Петрово-Соловово</td>
<td>134</td>
</tr>
<tr>
<td>Основаніе нравственнаго долга. I—III. Н. Я. Грота</td>
<td>146</td>
</tr>
</tbody>
</table>

## Специальный отдѣлъ.

<table>
<thead>
<tr>
<th>Тема</th>
<th>Стр.</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Объ этическихъ отрывкахъ Демокрита.—Э. Л. Радлова</td>
<td>1</td>
</tr>
<tr>
<td>Одно изъ возможныхъ мироцерцаній.—А. И. Вилькинса</td>
<td>20</td>
</tr>
</tbody>
</table>

## Критика и библиографія.

### I. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

<table>
<thead>
<tr>
<th>Журнал</th>
<th>Стр.</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie.—К. Н. Вентцеля</td>
<td>43</td>
</tr>
<tr>
<td>Mind.—П. В. Мокіевскаго</td>
<td>51</td>
</tr>
<tr>
<td>The Philosophical Review.—Н. А. Абрикосова</td>
<td>53</td>
</tr>
</tbody>
</table>
II. ОБЗОРЪ КНИГЪ.  

<table>
<thead>
<tr>
<th>Автор</th>
<th>Название</th>
<th>Стр.</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>A. Казанский</td>
<td>Учение Аристотеля о знании опыта. — Е. И. Челпанова</td>
<td>55</td>
</tr>
<tr>
<td>P. Barth</td>
<td>Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer. — К. Н. Вентцеля</td>
<td>62</td>
</tr>
<tr>
<td>G. Runze</td>
<td>Ethik. — А. К. Бao</td>
<td>65</td>
</tr>
<tr>
<td>Baldwin</td>
<td>Handbook of Psychology. — Е. И. Челпанова</td>
<td>72</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Психологическое Общество. 75

Объявления.

Общество Экспериментальной Психологии (в приложеніи, стр. 1 — 32).
Положительная философия и единство науки.

V.

Социология *).

Въ человѣкѣ мы съ перваго же шага встрѣчаемся съ такими явленіями, какихъ нѣть въ физической природѣ. Мы находимъ здѣсь право, нравственность, религію, науку. Все это специальные явленія человѣческаго духа. Какъ же должна къ нимъ относиться положительная наука? Очевидно, она должна стараться изучить эти явленія, изслѣдовать ихъ законы, сравнить ихъ между собою и съ результатами, добытыми другими путями; тогда только можно произвести окончательный приговоръ. Но положительная философія избавляетъ себя отъ этого труда. Она прямо, на основаніи не существующей, но имѣющей родиться біологической теоріи человѣческой природы, объявляетъ религію и метафізику пустыми созданіями воображенія и на этомъ строить все свое собственное ученіе. Если сужденія Конта о мало извѣстныхъ ему наукахъ нерѣдко страдаютъ легкомыслиемъ, то здѣсь уже легкомыслѣ достигаетъ невообразимыхъ размѣровъ.

Оно рѣзко высказывается въ томъ, что, построивъ на воображеніемъ біологическомъ основаніи теорію исторической эволюціи, Конть самъ, въ концѣ концовъ, признаетъ „очевидную невозможность когда-либо вывести послѣдовательныхъ явленій

*) Окончание, см. кн. 11.
Вопросы Философіи, кн. 12.
общественной эволюции независимо отъ прямого ихъ наблюдения, единственно изъ знанія законовъ, управляющихъ единичною особою" (VI, 827). „Взятая отдѣльно, говорить онъ, личная эволюція человѣческаго ума не можетъ по истинѣ раскрыть никакого существеннаго закона; она не можетъ даже дать никакихъ цѣнныхъ указаний или важныхъ провѣръ, иначе какъ если рациональное ея изслѣдованіе направляется и объясняется внушеніями (les inspirations), вытекающими изъ совокупной эволюціи человѣчества, которая одна достаточно реальна и вмѣстѣ довольно полна, чтобы надлежащимъ образомъ раскрыть истинный ходъ нашего ума“ (VI, 694). Итакъ, совокупное развитіе человѣчества выводится изъ раскрываемой биологію природы человѣка, а біологія, въ свою очередь, должна руководствоваться совокупнымъ развитіемъ человѣчества! Что же можетъ выдти изъ такихъ противорѣчивыхъ взглядовъ, кромѣ чисто фантастическаго зданія? Но посмотримъ на самое содержаніе закона.

Теорія человѣческой природы, изъ которой выводится основной законъ историческаго развитія, состоятъ въ томъ, что человѣкъ первоначально знаетъ только самого себя и по себѣ судить о всѣхъ явленіяхъ физическаго міра. Вслѣдствіе этого, онъ всѣ внѣшніе предметы считаетъ одушевленными и управляемыми такими же волями, какую онъ находитъ въ себѣ. Въ этомъ лежитъ источникъ всякаго религіознаго поклоненія, которое начинается съ обоготворенія видимыхъ предметовъ и мало-по-малу восходитъ къ отвлеченному началамъ. Такое пониманіе вещей не только неизвѣжно въ младенческомъ состояніи человѣческаго ума, но оно въ высшей степени полезно, какъ первоначальный способъ связывать понятія. Человѣкъ не можетъ послѣдовательно наблюдать явленія, иначе какъ съ помощью какой-нибудь предварительной теоріи, а такъ какъ теорія, въ свою очередь, должна выводиться изъ явленій, то здѣсь долженъ быть быть образоваться неисцѣлимый логическій кругъ, если бы само собою возникающее богословское воз-
зрение не указало из него естественного исхода. Исторически оно является воспитателем человеческой мысли. Такую же несомненную пользу приносит оно и в практических сферах, давая человечку первую систему понятий, способную связать младенческие умы и соединить их в крепкое общество. Этим путем в первый раз выделяется из общества класс, преданный исключительно умственным упражнениям. Но это историческое значение, важное в эпоху младенчества, становится, напротив, препятствием развитию при большей зрелости человеческого ума. Если в младенческую пору человече по себе судить о внешнем мире, то в зрелом возрасте он, наоборот, подчиняет свою собственную природу открытым им законам внешнего мира. В этом состоит точка зрени положительной науки, которая мало-помalu отвоевывает все большую и большую области у религиозного мироощущения. Ей принадлежит будущность. Но так как переход одного возраста в совершенно противоположное не может совершиться прямо, то посредствующим звеном являются метафизические понятия: вместо прежних живых существ, которым приписывалось управление явлениями, остаются пустыня сущности, которой ровно ничего не объясняют и по самой своей природе могут иметь лишь переходное значение, приготовляя умы к принятию положительных начал. Этот основной закон, в связи с законом последовательности научной иерархии, в силу которого науки более общие и простые достигают уже метафизической, а затем и положительной степени, когда более частная и сложная обретаются еще на степени богословской, объясняет, по утверждению Конта, все умственное развитие человечества (IV, 660—711).

В этой выведенной умозрительно теории все не вречно от начала до конца. Она противоречит и собственному учению Конта, который, как мы видели, отвергал самую возможность внутреннего самосознания. Вследствие этого, он считает нужным сделать оговорку. "Хотя, говорят
онъ, вѣрно указывалось основное затрудненіе познавать самого себя, однако не надобно придавать слишкомъ абсо-
лютное значеніе этому общему замѣчанію, которое можетъ относиться лишь къ очень уже усовершенствованному со-
стоянію человѣческаго разума. Въ дѣйствительности, умь человѣка долженъ быть достигнуть уже значительной уточ-
ненности въ своихъ обычныхъ размышленіяхъ, прежде не-
жели онъ могъ удиляться собственнымъ дѣйствіямъ, отра-
жая на себя ту умственную дѣятельность, которая прежде исключительно поглощалась внѣшнимъ міромъ". Вначалѣ же „человѣкъ необходимо смотрить на себя, какъ на центръ всего, и тогда онъ, съ другой стороны, столь же неизвѣстно склоненъ выставлять себя всеобщимъ типомъ" (IV, 660). Вы-
ходить, слѣдовательно, что человѣкъ сначала знаетъ только самого себя, затѣмъ почему-то совершенно перестаетъ себя знать и погружается исключительно въ созерцаніе внѣш-
наго міра, и наконецъ опять возвращается къ себѣ. На чемъ основанъ такой странный процессъ, изъ теоріи Конта не видно; во всякомъ случаѣ, онъ противорѣчить признанной имъ невозможности внутренняго опыта. Такое воззрѣніе не согласно и съ явленіями, какъ признаетъ самъ Контъ. Въ младенческомъ состояніи ума человѣкъ дѣйствительно мно-
гіе неодушевленные предметы принимаетъ за одушевлен-
ные, только не всѣ. „Собственно говоря, замѣчаетъ Контъ, 
богословская философія, даже въ первомъ нашемъ дѣствѣ, 
личномъ или общественномъ, никогда не могла быть въ стро-
гомъ смыслѣ общею; т.-е. во всѣхъ порядкахъ явленій, 
факты самые простые и обыкновенные всегда размѣщѣва-
лись, какъ существенно подчиненные естественнымъ зако-
намъ, а не приписывались произвольнымъ хотѣніямъ сверхъ-
 естественныхъ дѣятелей" (IV, 694). Безъ такого понятія о естественныхъ законахъ, продолжаетъ онъ, въ приложеніи къ самымъ простымъ явленіямъ ежедневной жизни, оче-
видно, невозможно было бы ни малѣйшее предвидѣніе, и мо-
литва была бы единственнымъ средствомъ влиять на обыкно-
венный ходъ вещей и на человѣческія дѣйствія (тамъ же).
Дело в том, что человечество его мир видит неодушевленные предметы и одушевленные, камни, животных, других людей. Не имей настоящего познания предметов, он естественно склонен считать одушевленным то, в чем он усматривает какое-нибудь движение. Конт роль справедливо замечает, что то же самое делятся и животными: собака, так же как ребенок, принимает часы за живое существо (V, 37). Но именно отсюда видно, что не в этом надо бросать начать религозного поклонения. Собака встречает странной формы чурбан; она сначала принимает его за неизвестное ей животное, лает на него, злится, а вмешаться не смела б подойти; но мало-помалу, когда чурбан остается тут без всякого движения, она к нему привыкает и перестает обращать на него внимание. Человечество, напротив, из этого чурбана деляет себе верховного покровителя, обращается к нему свои моления, считаю его ответственным за успех или неуспех своих предприятий. Если мы сравним этот способ действий с таким, что деляет животное, мы должны сказать, что последнее руководится естественным смыслом, а человечество, напротив, показывает отсутствие всякого здравого смысла. Но если мы постараемся вникнуть в сущность явления, мы увидим, что совершенно иное. Всякое явление, как мы знаем и Конц, объясняется не запачным состоянием, а вполне развитым. Религиозное сознание человечества проходит целый процесс, на вершине которого является понятие объ абсолютном существе, верховном правителе мира и покровителе человечества. Этого понятия человечество ищет с первых времен своего существования. Отсюда происходит то непонятное для Конта явление, что человечество с самого начала ставит себе вопросы, радикально превосходящие уровень его способностей, вопросы о первоначальных и конечных причинах вещей. При младенческом состоянии ума, он связывает это прирожденное ему требование с первым попавшимся ему предметом, почему-либо привлекающим к себе его внимание. Он покло-
няется чурбану и признает его своим верховным покровителем, чего не дает собака. Но именно крайне непо- ряжестве явлений с тьм, что в него вносится ариги, становится источником умственного процесса, в котором ум восходит все выше и выше, до тьм пор, пока на- конец прирожденное требование и приобретенное представление совпадают.

Если таково выясняющееся из явлений существо религиозного процесса, то положительную философию никак нельзя признать окончательным продуктом человеческой мысли. Напротив, именно она должна считаться призна- ком переходного состояния, когда разум, не удовлетво- ренный своими прежними понятиями и не обретя еще но- вых, находится в недоумении готовь считать высшую истины совершенно для него недостижимыми. Если бы человèк остановился на этой ступени, его надобно было бы признать каким-то умственным и нравственным уродом. Присущая ему духовная потребности, сопровождающая его съ самого его появления в свьт, потребности, вытекающие изъ высших сторона его естества и имися важнейшее влияніе на всю его судьбу, должны, по теоріи Конта, въчно оставаться безъ удовлетворения. Непонятно даже, какимъ образомъ онь можетъ ставить себь вопросы, радикально выказывать изъ доступныхъ ему границъ. Если онъ такъ на- стоячива и упорно ставить эти вопросы, то можно съ увьренностью сказатъ, что онь долженъ имьть способность дать на нихъ отвьтъ, согласный съ требованиями его разума и съ указаниями его совсть. Завершить все познаніе міра этимъ жалкимъ выкидышемъ было бы чистою нелѣ- постью.

Но при ршении этихъ вопросовъ всего менѣе позволя- тельно, даже съ точки зрьния положительной науки, под- чинять ихъ исключительно тьмъ началамъ и законамъ, которыя выводятся изъ изучения внѣшней природы. Не въ фи- зической природѣ возникаютъ эти вопросы, а въ человькѣ; поэтому и для ршения ихъ надобно прежде всего изслѣдо-
вать раскрывающееся въ явленяхъ естество человѣка. За-ранѣе подчинить ихъ законамъ вѣшней природы столь же противно истинно научнымъ требованиямъ, какъ и обратное подчиненіе вѣшней природы законамъ человѣческаго духа. Съ точки зрѣнія положительной науки, каждая область явленій должна быть изучаема самостоятельно, послѣ чего результаты должны быть сведены къ общему итогу. Изъ этого только сравненія можетъ положительными путемъ вы-работаться истинное понятіе о верховномъ началѣ, власт-чествующемъ въ совокупномъ мірозданіи.

Это сравненіе показываетъ намъ коренную разность между началами, опредѣляющими эти двѣ области. Въ основаніи всѣхъ явленій физическаго міра лежитъ понятіе о матеріи, которой коренное свойство есть косность: она движется только вслѣдствіе вѣшняго на нее дѣйствія. Въ человѣкѣ, напротивъ, мы находимъ начало произвольного движенія. Это начало является уже въ животномъ царствѣ. Мы видѣли, что органическій міръ стоитъ посрединѣ между чисто матеріальною областью и человѣкомъ, какъ мыслящимъ существою. Растенія ближе къ первому, животныя къ второму. Произвольность составляетъ отличительный при-знакъ разумнаго существа. При сближеніи этихъ двухъ началъ и возведеніи ихъ къ верховному источнику, естественно возникаетъ вопросъ: къ какой категоріи принад-лежитъ послѣдній? Должны-ли мы приписать ему свой-ственную матерію косность или свойственную разумному существу произвольность? На этотъ вопросъ можетъ быть только одинъ логически допустимый отвѣтъ: если это начало едино и верховно, то оно не можетъ имѣть источ-никъ движенія внѣ себя; слѣдовательно, оно должно имѣть произвольность, т.-е. оно должно быть разумнымъ существою, подобно человѣку, а не мертвымъ существомъ, подобно субстанціи, лежащей въ основаніи вѣшней природы. Отсюда слѣдуетъ, что фетишистъ, который въ чурбанѣ ищетъ верховнаго покровителя, по основнымъ своимъ по-нятіямъ гораздо ближе къ истина, нежели положительный

Библиотека "Руниверс"
философъ со всѣмъ своимъ аппаратомъ учености. Первый
руководится прирожденнымъ человѣку инстинктомъ, неотъемлемо присущимъ его природѣ; второй отрицаетъ самую эту природу и на мѣсто ея ставить чистыя фантазіи. Въ поznании вещей положительный философъ имѣетъ, конечно, преимущество передъ фетишистомъ, но никакого передъ развитымъ религіознымъ сознаніемъ. Конть считаетъ неотъемлемо принадлежностью религій взглядъ на явленія, какъ на дѣйствія, подчиненные произвольнымъ хотѣніямъ сверхъестественныхъ существъ. Но съ понятіемъ объ абсолютномъ разумномъ существѣ, управляющемъ міромъ, необходимо свя зано понятіе и объ абсолютной, т.-е. неизмѣнной и непреложной волѣ, слѣдовательно, и о неизмѣнныхъ законахъ, изъ нея исходящихъ. Съ этой точки зрѣнія гораздо труднѣе объяснить чудеса, нежели вѣчные законы вселенной.

Такое полное непониманіе религій невозможно должно сопровождаться столь же полнымъ непониманіемъ метафизики, въ которой Конть видитъ только „прекращающую хроническую болѣзнъ“ (V,277). Метафизика въ области науки имѣетъ то же значеніе, какъ и математика. Послѣдняя изслѣдуетъ количественныхъ опредѣленія чистаго разума, первая качественныхъ. Уже одно это сопоставленіе показываетъ, что метафизика не можетъ не быть существенно принадлежностью человѣческаго ума. Невозможно допустить, чтобы умъ заключалъ въ себѣ совершенно здравья, точныхъ и послѣдовательныхъ количественныхъ опредѣленія и не заключалъ таковыхъ же качественныхъ. Состремъ въ объединенію явленій, онъ не можетъ дѣйствовать иначе, какъ на основаніи собственныхъ законовъ. Единое, лежащее въ основаніи различій, не дается внѣшними чувствами, а указывается разумомъ. Это и есть то, что называется сущностью, пребывающе среди переходящаго. Къ опредѣленію сущностей стремится всѣ опытная науки, и это именно дается метафизикою въ видѣ умственныхъ категорій. Таковы понятія субстанціи, причины, силы, вещества. Каждая ум-
ственная категория есть извъстный способ объединения явлений на основании законов разума, и все развитие метафизики не что иное, как развити различных умозрительных способов понимания явлений. Можно сказать, что это—подготовление понимания для опытных наук. Иных способов понимания нѣть и быть не может, ибо для разума понятно единственно то, что согласно съ его собственными законами. И когда опытная наука старайтся объяснить явления, онѣ дѣлают это на основаніи тѣхъ или другихъ метафизическихъ или математическихъ началъ. Выше мы видѣли тому многочисленныя примѣры. Когда химія, руководясь чистымъ опытомъ, установила на твердыхъ основаніяхъ законъ постоянныхъ пропорцій, то объяснение этого явленія прямо дано было давнымъ давно выработанной метафизическюю атомическюю теоріею. Изъ этого ясно, что опытъ и метафизика такъ же необходимо восполняют другъ друга, какъ опытъ и математика. Опытъ служить провѣркою метафизики въ приложеніи; метафизика служить провѣркою опыта въ пониманіи. Метафизика безъ опыта пуста; опытъ безъ метафизики слѣпъ.

Относясь, съ одной стороны, къ опыту, какъ общее къ частному, какъ отвлеченное къ конкретному, метафизика, съ другой стороны, точно такъ же относится и къ религіи. Но здѣсь содержаніе иное, а потому и приемы иные. Опытъ имѣетъ свой совершенно достовѣрный способъ изслѣдованія истины, такъ же какъ математика и метафизика, а потому онъ, въ свою очередь, способенъ служить провѣркою метафизическихъ выводовъ и математическихъ вычислений. Всѣ эти отрасли знанія имѣютъ между собою то общее, что онѣ суть науки. Религія же не есть наука; это—живое отношеніе человѣка къ верховному началу бытія, отношеніе, охватывающее все его существо и фактически составляющее одну изъ важнейшихъ сторонъ человѣческаго сознанія. Съ метафизикою религія имѣетъ общее содержаніе; понятія о Божествѣ суть начала метафизическія, а потому они подлежать провѣркѣ со стороны метафизики. Развивая соб-
ственного начала, разумь дѣлаетъ ихъ мѣріломъ того религіознаго сознанія, которое онъ находить въ окружающей средѣ. И это мѣріло совершенно законное, ибо иного у человѣка нѣть. Религіозное чувство не можетъ само себя служить мѣріломъ, ибо оно субъективно, разнообразно и сбунт. Религія на свѣтѣ множество, и каждая изъ нихъ вполнѣ удовлетворяетъ религіозному чувству ея последователей. Которое же изъ этихъ чувствъ вѣрно? Для рѣшенія этого вопроса человѣкъ не имѣтъ иного средства, какъ обратиться къ науѣ, и изъ науки именно къ метафизикѣ, которая имѣтъ съ религіей тождественное содержаніе. Мѣріломъ метафизическихъ началъ въ ихъ конкретной религіозной формѣ можетъ быть только метафизика въ ея отвлеченной формѣ, т.-е. въ формѣ науки. Такая провѣрка дѣйствительно совершается и возводитъ человѣческое сознаніе на высшую ступень. Мы увидимъ, что древняя метафизика разрушила языческое міросозерцаніе и приготовила влѧдѣчество христіанства.

Отвергнувъ религію и метафизику, какъ фантазмагорій, Конъ старается однако сохранить за ними чисто историческое значеніе; но и въ этомъ отношении его объясненія столь же не основательны, какъ и все остальное. Тотъ неиссѣлимый логическій кругъ, изъ котораго, по его теоріи, религіозное возврѣніе выводить человѣка, въ дѣйствительности не существуетъ. Выше было уже доказано, что наблюдать можно безъ всякой предварительной теоріи, а ненаучныя теоріи служать лишь помѣхою наблюденіямъ. Ботаника не подвинулась ни на шагъ отъ представленія лѣтъ ихъ. Всего менѣе понятно, почему человѣческий умъ, достигши чисто положительного научнаго міросозерцанія, вмѣсто того чтобы продолжать идти впередъ по этому плодотворному пути, вдругъ обращается опять къ фантазическѣмъ представленіямъ метафизики и богословія. Положительное міросозерцаніе хорошо было известно уже въ древности. У Демократа и софисты можно найти всѣ современных понятія о матеріи, объ атомахъ, о вѣчныхъ и необходимыхъ зако-
нахъ природы, о значении явлений, какъ выраженіи истины; а между тѣмъ это мироощущеніе, которое по теоріи должно считаться признакомъ полной зрѣлости ума, снова уступило первенство метафизическимъ ученіямъ, а послѣдня, въ свою очередь, подчинились новому религіозному воззрѣнію на міръ. Все это доказываетъ, что какъ историческія объясненія Конта, такъ и послѣдовательность трехъ умственныхъ состояній вовсе не соответствуютъ фактамъ.

Такую же фантастическую послѣдовательность состояній Конть изобрѣлъ и для практической области. Эдѣсь, по его теоріи, первоначально владычествуетъ военный духъ, единственый свойственный младенческому состоянію общества и тѣсно связанный съ теократическими воззрѣніями. Онъ составляетъ отличительную черту древняго міра. Новое время, напротивъ, характеризуется соответствующимъ положительной наукѣ духомъ промышленности. Между этими двумя эпохами, отвѣчая метафизикѣ, стоитъ общественное состояніе, въ которомъ господствуетъ классъ юристовъ (IV, 713 слѣд.).

Живя во времена великихъ войнъ революціи и имперіи, Конть могъ бы, кажется, убѣдиться, что военный духъ у новыхъ народовъ не ослабѣлъ до такой степени, какъ онъ воображаетъ, а бросивъ взглядъ на мирная населенія Китая и Японіи, онъ увидѣлъ бы, что и духъ промышленности не чуждъ такому состоянію общества, въ которомъ, по его теоріи, владычествуютъ чисто богословскія, а не положительная начала. Но на Китай и Японію Конть не обращаетъ ни малѣйшаго вниманія, а громадныя войны конца прошлаго и начала нынѣшняго вѣка онъ считаетъ временною пертурбацией, происшедшею отъ ненормальныхъ условій, послѣ чего мирное промышленное развитіе европейскихъ обществъ возвратилось къ своему правильному ходу (IV, 714). Онъ увѣряетъ, что при антивоенной природѣ новыхъ обществъ, при все возрастающемъ отвлеченіи новыхъ народовъ отъ военныхъ нравовъ, война сохранила нѣкоторый интересъ лишь для того болѣе и болѣе суди-
вающагося спеціального класса, который ей себя посвящаеть (V, 625; VI, 97). Современного непомѣрнаго вооружения служать явным опровержением этого исторического взгляда.

Но всего преврати́ть въ этой теоріи положение, назна-ченное юриспруденцій, которая является затычкою между двумя противоположными состояніями общества, переходною ступенью отъ древняго ми́ра къ новому. Въ истории мы не находим ничего подобнаго. У римлянъ развитіе права шло рука обь руку съ развитіемъ военного духа, у новыхъ народовъ—съ успѣхами промышленности. Для по-слѣдней необходимо точное опредѣленіе правъ и обязан-ностей, твердость и правильность юридическихъ отноше-ній. Чѣмъ общественныя сношенія становятся сложнѣе и живѣе, тѣмъ болѣе требуется развитіе правовѣдѣнія. Къ общему гражданскому праву присоединяются право торгово-вое, право вексельное. Нужно опредѣлить и мѣру вмѣшательства государства, отношеніе гражданской области къ политической, правительства къ подданнымъ. Такимъ обра-зомъ, съ расширеніемъ практической сферы, значеніе науки права не уменьшается, а растетъ. Безъ нея можно строить воздушныя замки, но нѣть возможности установить правильный порядокъ между людьми. Единственное, чего можно опасаться, это то, чтобы юриспруденція, отрекаясь отъ собственныхъ началъ, не заразилась духомъ положи-тельной философій. Правовѣдѣніе, проникнутое фантасти-ческими взглядами, прикрывающими себя знаненемъ положи-тельной науки, худшее изъ всѣхъ общественныхъ золъ.

Все это сдѣлается еще яснѣе, если мы отъ общаго очер-ка перейдемъ къ подробностямъ. Построить въ своемъ во-ображении фантастическое зданіе не мудрено; трудно доказать, что оно соотвѣтствуетъ явленіямъ. Конть значи-тельно облегчаетъ себѣ эту задачу. Прежде всего онъ ограничиваетъ свое историческое изслѣдованіе „высшімъ цвѣтомъ или передовою частью человѣчества2, т.-е. европейскими аріями, и изъ нихъ „для большей точности“, особенно въ новѣйшія времена, народами Западной Европы
(V,4). Историкъ, поставляющий себѣ цѣлью изложить все-
мѣрную исторію преимущественно въ политическомъ от-
ношеніи, можетъ такимъ образомъ ограничить свою зада-
чу; но тотъ, кто имѣетъ въ виду изслѣдовать развитіе по-
ложительныхъ религій, никакъ не въ правѣ устранять ве-
ликіе азиатскіе народы, которыхъ вѣрованія составляютъ 
существенныхъ и основныхъ звеньевъ въ исторіи религіознаго 
сознанія человѣчества. Черезъ это выводимый законъ дол-
женъ получить совершенно неправильное построение.

Но этого мало. Даже въ этихъ предѣлахъ изслѣдованіе 
общаго закона, по плану Кonta, должно оставаться чисто 
отвлечённымъ, обходя всѣ подробности и отнюдь не смѣ-
шиваясь съ конкретною исторіею различныхъ народовъ. 
Это должна быть исторія не только безъ имени лицъ, но 
даже и безъ имени народовъ. Изъ безсвязной компиляціи 
фактовъ, ложно именуемой исторіею, какъ выражается 
Контъ, отвлечённая соціологія должна заимствовать только 
свѣдѣнія, способныя выяснить основные законы общежитія, 
выведенные изъ біологической теоріи человѣка. Только 
этимъ способомъ можно избавиться отъ всѣхъ пустыхъ 
предварительныхъ затрудненій, которыя безъ того дѣлали 
бы совершенно невозможнымъ созданіе этой новой науки 
(V,10—21).

Мы видѣли, что Контъ и въ приложеніи къ естественнымъ 
наукамъ предлагалъ раздѣленіе ихъ на отвлеченные и 
конкретные. Послѣднія должны изслѣдовать всѣ подробности; 
первые же должны изъ этихъ подробностей извлекать общіе 
законы и точки зрѣнія. Въ этомъ, по его теоріи, и состоитъ 
назначеніе положительной философіи. Но совѣмѣ иное дѣ-
ло извлекать общія начала изъ совершенно уже зрѣлыхъ 
и установленныхъ на твердыхъ основаніяхъ науку, ей 
создавать новую науку, гдѣ нѣтъ ничего прочно установлен-
леннаго. Въ первомъ случаѣ достаточно для подтвержденія 
вывода сослаться на всѣмъ извѣстные результаты; во вто-
ромъ случаѣ надобно свой выводъ доказать, а этого нель-
зя сдѣлать безъ изслѣдованія частностей. Иначе выйдеть
здание, построенное в облаках. Положительный философ в этом отношений превзошел всѣхъ метафизиковъ. Самые отвлеченные мыслители не пытались писать философию истории безъ имени народовъ. Гегель въ небольшомъ томѣ написалъ философию истории, содержащую въ себѣ не только несравненно болѣе глубокія мысли, но и гораздо болѣе фактическаго матеріала, нежели всѣ три толстыхъ тома соціологіи Конта, наполненные безконечными общими разсужденіями, среди которыхъ съ трудомъ можно отыскать какое-нибудь фактически вѣрное замѣчаніе.

Религіозное развитіе Конта дѣлить на три слѣдующихъ другъ за другомъ ступени: фетицизмъ, политеизмъ и монотеизмъ. Первый состоитъ въ поклоненіи отдѣльнымъ предметамъ, которые человѣкъ въ младенческомъ состояніи ума представляетъ себѣ одушевленными. Высшую его форму составляетъ поклоненіе небеснымъ свѣтиламъ, которыя по своей отдаленности и недоступности получаютъ болѣе отвлеченный характеръ, нежели находящіеся во власти человѣка единичные предметы. Эта послѣдняя форма составляетъ переходъ къ истинному многобожію, которое состоитъ въ поклоненіи богамъ, какъ общимъ сущностямъ, владычествующимъ надъ цѣлымъ разрядомъ явлений. Наконецъ, эти разнообразныя сущности, въ свою очередь, объединяются; многобожіе переходить въ единобожіе, высшую а вмѣстѣ и послѣднюю ступень религіознаго сознанія. Восходя все выше и выше, религія съ тѣмъ вмѣстѣ постепенно суживается, предоставляя все болѣе обширное поприще положительному изслѣдованіямъ. Сначала всѣ предметы представляются одушевленными; затѣмъ понятіе о живомъ, управляющемъ явленіями началъ ограничивается общими сущностями; наконецъ, оно возносится въ область абсолютнаго, гдѣ оно и сохраняется до тѣхъ поръ, пока положительная наука не выясняетъ, что абсолютное совершенно недоступно человѣческому пониманію, и что представленія о немъ могутъ быть только плодомъ воображенія (V,30 слѣд.).
положительная философия и единство науки.

Какъ видно, построение логически весьма послѣдовательно: мыслеть прямымъ логическимъ путемъ отъ единичнаго, черезъ частное, къ безусловно общему. Но именно эта простота обнаруживаеть поверхностность воззрѣнія. Если мы сопоставимъ его съ явленіями, то мы съ первого взгляда увидимъ, что они не совпадаютъ. Извѣстно, напримѣръ, что еврейское единобожіе старше греческаго многообожія. Въ немъ единство даже болѣе строгое, нежели въ послѣдующемъ христіанскомъ монотеизмѣ, который признаетъ троичность лицъ. Какъ же объясняетъ Контъ это явленіе? Онь просто объясняетъ еврейское единобожіе преждевременнымъ (V,173) и даже неудавшимся (un monothéisme avorté, V,181). По его мнѣнію, эта странная аномалія объясняется тѣмъ, что египетскіе или, можетъ быть, халдейскіе жрецы пришли къ этому понятію прежде, нежели человѣчество было къ тому достаточно подготовлено, а потому, не находя вокругъ себя примѣнія своимъ передовымъ понятіямъ, они устроили, въ видѣ прибѣжища или опыта, спеціальную колонію, сохранявшую это неудавшееся начало до тѣхъ поръ, пока времена созрѣли и пришла пора установить христіанство (V,290—2).

Конечно, этимъ способомъ можно объяснить все, что угодно. Строится чисто умозрительная теорія, а когда оказываются факты, подъ нее не подходитъ, они объясняются преждевременными и неудавшимися, хотя явленіе вовсе не преходящее, а напротивъ, упорно и неизмѣнно сохраняющееся въ течение тысячелѣтій и обнимающее всю жизнь племени, которое играло величайшую роль въ духовной исторіи человѣчества. Сочиняются даже небывалья колоніи передовыхъ мыслителей, хотя тутъ же заявляется, что „это грубый народъ, мало еще чувствительный къ вѣчной правдѣ, боялся только временнаго и непосредственнаго гнѣва своего грознаго божества“ (V, 173 прим.). Если бы Конть намѣренно не устранилъ китайскія и буддистскія вѣрованія, которыя гораздо ближе подходить не только къ единобожію, но и къ воззрѣніямъ положительной философіи, нежели гре-
ченский и римский политеизм, он точно так же должен быть объявить эти явления преждевременными и неудавшимися.

Действительное развитие религий несравненно сложно, нежели представляет его Конть. Их можно разделить на два разряда, на первобытных и философских. В первых человеческое сознание не дошло еще до понятия о едином верховном существе, владычающем в мире; второй основан именно на этом понятии. Нельзя не согласиться с тем, что исходную точку первобытных религий составляет низшая их форма, фетишизм. Фактически доказательство, разумеется, ньт возможности, ибо начало человеческих обществ не подлежит опытному изслеживанию; но всè явления человеческого развития представляют нам движение от низшей формы к высшему, а не обратно. Самое понятие о развитии и аналогия с другими явлениями не допускают иного научного взгляда. Ньт сомнйния также, что от этой первобытной формы человеческий ум мало-по-малу возвышается к понятию о более общих сущностях, или о силах природы, господствующих в том или другом разряде явлений. Но это первобытный политеизм не следует смущать с развитым философским многобожием. Поклонение лшему и русалкам безспорно стоит ниже, а не выше поклонения небесным свётилам. Есть и другая религиозная форма, которая принадлежит к этому первобытному состоянию, и на которую Конть не обратил внимания, именно поклонение душам умерших и связанное с этим представление духов, витающих в природе. Один из его последователей (*) считает эту форму видоизмйнённым фетишизмом, однако без всякого оснований, ибо представление тут совершенно иное: это не обоговение видимого предмета, а поклонение отрйшенной от предмета, невидимой сущности, которая считается пребывающейю, когда разрушилась внйшняя оболочка. В научё этот раз-

(*) Girard de Rialle: Mythologie Comparée.
ряд первобытных религий получил название анимизма, в противоположность поклонению силам природы, которое можно назвать натураллизмом. А так как производящая силы и явления смерти друг другу противоположны, то в некоторых первобытных религиях божества, олицетворяющие понятие силы, и божества, понимаемые как духи, иногда связаны с представлением царства мертвых, являющимся двумя враждающими между собою племенами. Извсесты также религии, в которых души умерших возносятся на небо и становятся святыми,—признак перехода от анимизма к поклонению небесным телам, или к сакрелизму. Последний составляет высшую форму первобытных религий. Движение святыни представляет вечный и неизменный порядок, господствующий во вселенной. Отсюда один шаг до понятия о едином небесном Боге, правителем мира,—понятие, составляющее первую ступень развития философских религий.

Оставляя в сторону американских вранов, которые составляют отдельный мир, хотя слеют тому же закону, как и остальные, можно историческому народы, в отношении их развития философского-религиозного мировоззрения, разделять на четыре главные групсы: турецкую, семитическую, восточно-арийскую и западно-арийскую. Представителем первой является Китай. Здесь господствует поклонение Небу, как верховному Разуму, строителю и правителю вселенной, источнику нерасторгаемого закона и порядка. В следующих двух группах, существо религиозного мировоззрения раскрывается в тёих религиях, которые сохранились в историческом процессе, при падении остальных. Второстепенных форм: у семитов евреев и ислам, у восточных ариев браханизма и буддизма. Первые представляют поклонение богу Силы, начало чистого моноотеизма, вторые—поклонение богу Жизни, или животворящему Духу, присущему миру, как душа вселенной,—начало пантеистическое. Наконец, у западных ариев мы находим истинно философское многобожие, поклонение индивидуальным бог—
жествамъ, сведеннымъ въ общую систему. Въ историческомъ процессѣ это поклоненіе явилось преходящей формой.

Въ каждой изъ этихъ группъ къ основанной, типической формѣ примыкаютъ и всѣ остальные, какъ второстепенныхъ, чѣмъ и осложняются явленія. Такъ въ турской группѣ мы, кромѣ китайской религіи, находимъ развитіе чисто пантеистическихъ воззреній у секты Лао-Тзе, гдѣ разумъ понимается, какъ присущий миру Духъ. У монгольскихъ завоевателей, напротивъ, развивается поклоненіе единому богу Силы, что и повело къ переходу ихъ въ магометанство; наконецъ, въ Японии главнымъ предметомъ поклоненія являются индивидуальныя божества, Ками, вмѣстѣ съ великою богинею Тенъ-сіо-дай-зинъ, прародительницей царствующей династіи.

У восточныхъ аріевъ исходную точку философско-религіознаго развитія составляетъ, такъ же какъ у китайцевъ, религія нравственнаго закона. Но здѣсь и противоположное начало получаетъ самостоятельное значеніе, вслѣдствіе чего мировой нравственный порядокъ представляется, какъ постоянная борьба добра со зломъ. Такова сущность религіи зендовъ. Въ позднѣйшее время у персовъ посредникомъ между противоположными элементами является богъ Силы, Митра; развивается и поклоненіе женскому божеству, Ана-гитѣ, представительницѣ матеріального начала. Но всѣ эти второстепенныя вѣрованія падаютъ; неизмѣнною же сохраняется другая отрасль, которая сочетаніе противоположностей возводить къ присущему миру Духу. Въ индѣйской религіи мы имѣемъ совокупную троичность Брамы, бога Закона, Сивы, бога Силы, и Вишну, бога Жизни. Недостаетъ только индивидуальнаго элемента, который въ той же пантеистической формѣ является въ буддизмѣ, составляющемъ восполнение, а вмѣстѣ и противовѣсь браманизму.

Точно такъ же и у семитовъ исходной точкой служитъ нравственная религія халдеевъ звѣздочетовъ, которые въ верховной троицѣ соединяли абсолютнія начала вселенной. Затѣмъ выступаетъ противоположность Ассирии и Вавилона.
У ассириан несъ халдейскою троицею возвышается верховный бог Ассур, чистый бог Силы, покровитель грозных завоевателей. Въ Вавилоны, напротив, главным предметом поклонения является мировой Духъ, Илу, отождествляемый съ измѣнчивымъ Белемъ, или Вааломъ, богомъ солнца, переходящаго изъ одного состоянія въ другое, то блестящаго на небѣ, то скрывающагося подъ землею, то благодѣтельнаго, то разрушительнаго. Ту же противоположность мы находимъ и у мелкихъ племенъ западной Азіи.

У евреевъ развивается чистый монотеизмъ, который находится въ постоянной борьбѣ съ поклоненіемъ измѣнчивому Ваалу, господствующемъ у другихъ западно-азіатскихъ племенъ. У послѣднихъ вырабатывается съ особенной рѣзкостью и поклоненіе женскому, материальному божеству, которое въ Малой Азіи является въ видѣ великой богини, Матери-Природы. Но между тѣмъ какъ всѣ эти второстепенные формы исчезаютъ въ историческомъ процессѣ, еврейская религія, выражающая во всей чистотѣ основной типъ семитическихъ вѣрованій, сохраняется неприкосновенно въ течение вѣковъ и порождаетъ, съ одной стороны, болѣе общую, но все-таки узко семитическую форму религіи—магометанство, съ другой стороны религію чисто общенациональную—христіанство.

Столкновеніе двухъ противоположныхъ міросозерцаній, семитическаго и восточно-арійскаго, монотеистическаго и пантеистическаго, происходитъ въ Египтѣ, который является такимъ образомъ посредствующимъ звеномъ между Азіею и Европою. Онъ составляетъ самобытный центръ развитія. Египетъ старше даже Китая. Но история его изображаетъ въ послѣдовательномъ порядкѣ тотъ самый процессъ развитія религіознаго сознанія, который изложенъ выше, чѣмъ подтверждается вѣрность послѣдняго. Въ первый периодъ египетской исторіи, въ периодъ мемфисскій, верховнымъ божествомъ является небесный богъ Фта, мудрый строитель вселенной, установитель нравственного закона. Затѣмъ во второй периодъ, еивскій, первенствующимъ божествомъ
становится пантеистической Аммонь. Именно в эту пору Египет приходит в столкновение с семитическими племенами. В религиозной области это столкновение выражается в борьбе принадлежащего к пантеистической троице египетского бога Добра, Озириса, с семитическим Сетом, или Сутеком. Но на этот раз дух зла получает перевес. Озирис убивается Сетом, и тело его, разорванное на кочки, разбрасывается по всей земле. Однако жена его, великая Мать-Природа, Изида, собирает эти останки и рождает сына, который подтверждает власть темной силы и становится новым правителем вселенной; Озирис же остается судьей и владыкою царства умерших.

Египетское мироозерцание остановилось на борьбе Озириса с Сетом и погибли обоих. Нового поколения богов оно собственное не выработало. Это было делом европейских ариев, религиозных воззрений которых представляют завершение всего предыдущего процесса. В Теогонии Гезиода мы ощущаем ту же последовательность основных начал, которую мы видели в общем историческом движении и в развитии египетских веерований. Сначала властвуют Небо и Земля; затем наступает царство Кронос, который низвергает отца. Время его владычества представляется золотым веком, порою полагаем согласие между людьми. Но этот пантеистический бог глотает всех своих детей; он не дает выступить частным силам, которые просятся наружу. Однако, под покровительством матери, последняя возрастает; сын Кронос, Зевс, в свою очередь, низвергает отца и становится главою нового поколения чисто индивидуальных богов; Кронос же, подобно Озирису, остается властителем в Елисейских Полях. Этот идеальный теогонический процесс в действительной истории представляется, как развитие различных форм поклонения Зевсу: первоначальною формою является Зевс Ликейский, бог небесный; затем второю—Зевс Додонский, бог подземный, находящийся в связи с Аммоном; наконец по-
слѣднюю—Зевсъ Олимпійскій, чистое выраженіе эллинскаго духа.

Такимъ образомъ греки сознавали свои божества, какъ новѣйшія, производныя, какъ результатъ религіознаго процесса. Но въ этомъ пониманіи лежало противорѣчіе, ибо божество, по самому своему понятію, есть первоначальное и абсолютное. Отсюда представленіе о вѣчномъ, непреложномъ законѣ, о Рокѣ, владычествующемъ надъ самими богами. Отсюда отношеніе боговъ къ начальнымъ силамъ, составляющее одинъ изъ мотивовъ греческихъ трагедій. Человѣческая мысль не могла остановиться на такомъ исходѣ; передъ нею возникали роковые вопросы, которые требовали разрѣшенія. Этого разрѣшенія національная религія не давала, и мысль начала искать его въ самой себѣ. Отворявшись отъ религіозной почвы, она стала на свои собственныя ноги. Это былъ величайшій шагъ въ умственномъ развитіи человѣчества. Съ завершеніемъ религіознаго процесса начинается процессъ философскій; послѣ религіи выступаетъ на сцену наука.

Если мы этотъ краткій очеркъ, извлеченный изъ разработанной нынѣ съ достаточной полнотою исторіи положительныхъ религій, смѣлимъ съ результатами, полученными изъ опытныхъ наукъ, то мы придемъ къ весьма важнымъ выводамъ. Мы видѣли, что изучаемыя наукой явленія внѣшняго міра по самому существу своему раздѣляются на три разряда: явленія неорганическая, органическая и явленія мысли. Каждый разрядъ сводится, путемъ наведенія, къ лежащей въ основаніи явлений сущности, или къ дѣйствующей въ немъ силѣ. Такимъ образомъ получаются три субстанціи, или силы, дѣйствующія въ мірѣ: материальная, мыслящая и посредствующая между ними сила жизненная. Мы замѣтили также, что если двѣ противоположныя силы объединяются третьею, то они должны имѣть и общій источникъ; слѣдовательно, кроме трехъ означенныхъ силъ мы должны признать и четвертую, составляющую ихъ общий источникъ. Въ явленіяхъ всѣ эти силы представляются частными и дробными; но
связь явлений и управляющие ими законы заставляют нас от чистого возьмисьться к общему, от много к единому. Мы видели, что наука понимает материю, как абсолютную сущность, которая не может ни увеличиваться, ни уменьшаться, а всегда остается сама себя равною, и то же начало прилагается к энергии, представляющей общую форму той сущности, которая в единичной форме есть материя. С другой стороны, связь разумныхъ существ и управляющих ими законы необходимо приводят нас к понятию объ абсолютном Разумъ, владычествующемъ въ ми.
Безъ этого несть и понятія объ абсолютныхъ законахъ. Какъ же скоро имьются дья противоположныя абсолютныя сущности, такъ необходимо и связь ихъ, а подавно и ихъ источниковъ, должны быть понятъ, какъ абсолютная начала.
Такимъ образомъ, путемъ научнаго наведения, мы приходимъ къ понятиямъ объ абсолютной Силѣ, первоначальному источнику всего существа, о верховномъ Разумѣ, дающему законъ вселенной, о присущемъ миру Духъ, источниковъ жизни, наченцы о въчной Материи, искони раздъленной на единичныхъ начала и представляющейся носителемъ всѣхъ явлений физического ми. Не трудно видѣть, что именно эти начала развиваются въ очерченномъ выше религиозномъ процессѣ, и притомъ въ совершенно правильномъ и послѣдовательномъ порядке. У китайцевъ мы находимъ религию верховного Разума, у семитовъ религию первоначальной Силы, у индусовъ религию животворящаго Духа, наченцы у европейскихъ ариевъ поклонение индивидуальнымъ началамъ, связаннымъ въ общую систему. Но между тѣмъ какъ три первыхъ формы въ существѣ своемъ вполнѣ соответствуютъ тому, что можно считать требованиями научнаго наведения, послѣдняя форма, очевидно, отличается существенно отъ начала, добытыхъ научою. Въ этомъ и заключается внутренне противорѣчие этой формы, на которое было указано выше. Материальная начала суть производная, а потому не могутъ быть предметомъ религиознаго поклоненія. Чтобы сдѣлать ихъ такими, надобно придать имъ черты, которыхъ
въ дѣйствительности у нихъ нѣтъ. Отсюда въ этихъ вѣро-
ваніяхъ преобладаніе воображенія надъ глубиной мысли.
Но это самое ведетъ къ ихъ паденію; они представляютъ
только переходный моментъ человѣческаго сознанія. Исторія ихъ осудила, между тѣмъ какъ болѣе глубокія религіи
Востока сохранились незыблыми въ теченіе вѣковъ, какъ
величайшіе памятники историческаго развитія человѣчес-
скаго духа.
Зато, съ другой стороны, самая эта несостоятельность
западно-арійскихъ вѣрованій привела къ самостоятельному
развитію мысли въ области философской. Религіозный про-
цессъ древняго мира завершился. Не удовлетворенная имъ
мысль ищетъ новыхъ путей; она обращается внутрь себя и
здесь находить новья начала для объясненія мировыхъ явле-
ній. Начинается развитіе философское, которое однако, со-
вершилъ свой круговоротъ, создавши цѣлый рядъ системъ,
въ результатѣ приводить къ новой религіозной формѣ, къ
христіанству. Какъ же объясняетъ это явленіе Контъ?
Данное имъ объясненіе весьма характеристико для спо-
соба изслѣдованія Конта. По основанной его теоріи, вся исто-
рия человѣчества до начала новаго времени должна пред-
ставлять преобладаніе въ умственной сферѣ богословскихъ
воззрѣній, а въ практической— военнаго духа. На отношеніи
этихъ двухъ началъ Контъ строить все развитіе полиѳизма.
Онъ различаетъ въ немъ три послѣдовательныхъ періода:
египетскій, греческій и римскій (V, 225), предупреждая
впрочемъ, что онъ эти названія употребляетъ не для обозначенія какихъ-либо дѣйствительныхъ народовъ, а просто
какъ термины, относящіеся къ общимъ и необходимымъ со-
стояніямъ, которыя безъ того приходилось бы характеризо-
вать слишкомъ сложными оборотами рѣчи (V, 265). Въ пер-
вомъ періодѣ преобладаетъ теократическое начало, что и
выражается въ устройствѣ кастъ, которое, по мнѣнію Конта,
составляетъ основаніе всей древней цивилизаціи (V, 227—9).
Отличительную черту послѣдняго періода составляетъ, на-
оборотъ, подчиненіе теократическаго начала военному. Въ
промежуточное же время теократическая связь ослабла, а военная сила не успела еще вполне развиться. Вследствие этого ум человеческий, вышедший из оцепенения, в которое естественно погружает его слишком продолжительное господство теократии, и не успевший еще поглотиться всецело военною и политической деятельностью, кинулся на умственного занятия. "Такова, говорит Конть, великая причина, которая бросила нынешним образом в умственную жизнь мозговую энергию, которая постоянно возбуждалась и которую однако политическое призванье не могло достаточно удовлетворить" (V, 249). Он называл это даже "счастливым постоянным противоречием" (une heureuse contradiction permanente, VI, 498).

Конть считает это объяснение существенного характера всей греческой цивилизации "новым и трудным" (V, 263). Но от научной гипотезы требуются вовсе не эти качества, а вёрность и рациональность, т.-е. послудовательность мысли и согласие с фактами. Между тем, ни того, ни другого нёт в объяснении Конта. Утверждение, что касты составляют основание всей древней цивилизации, ни на чем не основано. В Китае, на который он ссылается мимоходом, установилась гражданская иерархия ученых; в завоевательных монархиях Азии преобладает военная организация. Касты мы находим в Индии и Египте, т.-е. там, где господствуют пантеистические воззрения, которые стараются сочетать в одно органическое целое различные элементы человеческого общежития. В самом Египте, в первый период, аристократическое сословие воинов преобладает над жрецами. Последние получают перевес уже во второй период, эвивский, хотя и тут не было такого подчинения военной касты жрецам, какое предполагает Конть. И в Египте, и в Индии цари, принадлежавшие к касте воинов, были носителями верховной государственной власти. С другой стороны, теоретически непонятно, почему сперва преобладает умственное начало, а под конец практическое, тогда как по развиваемой Кон-
томе теории человеческой природы отношение должно быть обратное. Всего менее понятно, отчего при переходе от преобладания теократии к господству воинского духа не могло установиться то вожделенное разделение двух властей, светской и духовной, которое Конт считает высшим идеалом человечества. Он почему-то признает это разделение специальной принадлежностью монотеизма; но если бы он обратил внимание на Японию, он увидел бы, что оно может установиться и при чистом многобожии. Как бы то ни было, в Греции оно не оказывается, а поэтому надо было отказаться от этого естественно вытекающего из теории построения и придумать что-нибудь другое. Что же сочинил автор? Трудно поведать, чтобы какой-либо находящийся в здравом уме писатель стал объяснять все развитие греческой философии и греческого искусства тем, что в промежутке между владычеством теократии и развитием военной силы, возбужденной мозговой деятельности некуда было деться; а между тем, эта изумительная нелепость красуется на страницах положительной философии! И после этого мыслители, как Милль, видят в историческом исследовании Конта величайшую его работу и затрудняются даже дать хотя бы смутное понятие о необыкновенных достоинствах этого исторического анализа (Auguste Comte etc. 106). Это доказывает, до какой степени поверхностны и перепутаны были понятия самого Милля об исторических науках.

Но какова бы ни было объяснение, остается все-таки факт, уничтожающий всю теорию. Развитие греческой философии доказывает неопровержимым образом, что исторически метафизика представляет не переход от богословской точки зрения к положительной, а переход от одного богословского взгляда к другому. Это признает и сам Конт, который видит "необходимое и постоянное назначение греческой философии в том, чтобы с самого своего происхождения служить действительным органом неотразимого падения многобожия и тем самым самопроиз-
вольно приготовлять более и более неизбежное наступление единобожия" (V, 276). "Такъ какъ реальная наука едва зарождалась относительно самыхъ простыхъ предметовъ отвлеченного мышленія, говорить онъ далѣе, а метафизика на длѣ не могла ничего организовать, кроме самого абсолютнаго сомнѣнія, то волю или неволю надобно было возвратиться къ богословію, которое напрасно надѣялись преждевременно устранить, и приняться наконецъ за систематическую разработку его высоко общественныхъ свойствъ, на основаніи учения о единобожіи: стремленіе, къ которому естественно должны были примкнуть всѣ здравые умы и всѣ возвышенныя души" (V, 284). Контъ оговаривается при этомъ, что подобный исходъ совершенно не примѣнимъ къ нынѣшнему положенію, хотя состояние умовъ въ настоящее время такое же анархическое, какъ и тогдашнее. Но примѣнимъ онъ или непримѣнимъ въ настоящее время, въ прошлѣшемъ онъ остается фактъ, а въ такомъ случаѣ куда дѣвается естественный и неотразимый законъ, въ силу котораго всѣ люди непремѣнно проходятъ послѣдовательно черезъ періоды богословскій, метафизическій и положительный? Оказывается, что этотъ законъ, на которомъ построена вся положительная философія, не что иное, какъ фантазія.

Ссылка на другой придуманный Контомъ законъ послѣдовательности наукъ не только не устраняетъ затрудненій, а, напротивъ, увеличиваетъ противорѣчія. Контъ указываетъ на начавшуюся у грековъ разработку математики, которая, по его мнѣнію, составляетъ основаніе всей греческой метафизики. Онъ увѣряетъ даже, что метафизика у грековъ развивалась по чисто математическому закону, переходя отъ арифметики къ геометріи, отъ чиселъ къ фигурамъ, и пытаясь до самого конца охватить разомъ эти два порядка представленій. Контъ съ удовольствіемъ указываетъ на эту новую историческую оценку греческой философіи, величайшимъ памятникомъ которой являются творенія геніального Аристотеля (V, 260). "Очень глубоко вникая въ разнообразную
последовательность метафизических измышлений о верховном благе, нравственном и политическом, говорить онъ далѣе, можно даже замѣтить нѣкоторое смутное стремление понять общественную экономию независимо отъ какой бы то ни было богословской философіи. Но такая преждевременная надежда, которая въ дѣйствительности могла привести лишь къ химерическому господству безсильной метафизики, могла имѣть только чисто критическое значение, какъ впрочемъ и вся этого рода философія, которая въ то время была дѣйствительнымъ органомъ умственной и нравственной анархии, весьма сходной съ нашей (V, 261).

Надобно полагать, что Контъ никогда не читалъ Аристотеля, если онъ видѣлъ въ его твореніяхъ памятникъ философіи, пытавшейся сочетать числа съ фигурами. Самъ онъ въ другомъ мѣстѣ, какъ уже было указано выше, признаетъ его Политику однимъ изъ величайшихъ произведеній древности, которое менѣе удаляется отъ истиннаго духа положительной философіи, нежели какое-либо другое сочиненіе этого безсмертнаго отца философіи (IV, 241). Стало быть, это нѣчто иное, нежели смутное и преждевременное стремление постигнуть общественное устройство независимо отъ богословскихъ теорій. У Аристотеля отрѣшеніе отъ богословскихъ воззрѣній не только полное и всѣдоѣ, но въ его Политикѣ проявляется такой признанный самимъ Контомъ положительный духъ, который разомъ ниспровержаетъ всю теорію исторической послѣдовательности наукъ. Между тѣмъ какъ астрономическія и физическія понятія древнихъ совершенно отдѣлялись отъ положительной истины, между тѣмъ какъ химія даже не зарождалась, въ біологіи Аристотелемъ представлено подробное и вѣрное описание множества растений и животныхъ, а его Политика представляетъ такое научно положительное совершенство, съ какимъ едва-ли можетъ сравниться любое политическое произведеніе новаго міра. Тутъ собранъ громадный фактическій матеріалъ; каждое явленіе разсмотрѣно со всѣхъ сторонъ, взвѣшено и оцѣнено по достоинству, на основаніи
глубокого понимания действительной жизни. В виду такого произведения, уважать, что преждевременная надежда на устранение богословских воззрений могла вести лишь к химерическому господству безсильной метафизики, значит оказывать полное презрение к очевидности. Впреки теории Конта, нет сомнений, что социология у греков достигла несравненно высшего развития, нежели естественные науки.

До какой степени детски наивна эта новая историческая оценка греческой философии, можно видеть из краткого очерка послдней, который покажет нам истинное ея значение и управляющие ею законы.

Развитие греческой философии разделяется на три периода: архаический, в котором предметом мышления является природа, как совокупное целое; софистический или реалистический, в котором исходную точку служит явление, и метафизический, в котором философия от явления переходит к мысли. В первом господствует еще первобытное безразличие умозрения и опыта, во втором первенство получает опыт, в третьем умозрение.

Первый период, в свою очередь, разделяется на два: подготовительный и окончательный. Здесь повторяется тот же самый процесс и в том же послдовательном порядке, какой мы видели в развитии религий. Отражавшись от религиозной почвы, ставшем на свои собственные ноги, мысль начинает сызнова: она стремится объединить явления и свести их к лежащей в основании их сущности. Эта сущность прежде всего представляется ей в вид матери, и притом специальной. Вода есть сущность вещей: таково положение отца греческой философии, Эалеса. Но уже ученик его Анаксимандр понимал эту сущность не как специальную стихию, а как первоначальную, единую субстанцию, от которой вс стихии происходят и в которую она возвращаются; он назвал ее безграничным. Напротив, ученик Анаксимandra, Анаксимен, ближе стоят к точке зрння Эалеса: для него общая сущность

Библиотека "Руниверс"
опять представляется в виде специальной стихии; но вместо нейтральной воды, началом всего сущего признается воздух, который, проявляясь в дыхании, понимается как душа мира. Это—идеалистическая субстанция, которая, находясь в постоянном процессе сгущения и разрежения, сама собою превращается в остальные формы. Наконец, Пифагор возвышается к понятию о спиритуалистической субстанции: по его учению, сущность вещей есть число, дающее закон всейленной и сохраняющее ее в неизменином порядке.

Мы видим, что в этом предварительном процессе, мысль, точно так же как и в первобытных религиях, восходит от матери к форме, или закону, через посредствующую понятие производящей силы и души. Мы можем эти четыре основные способа объединения явлений назвать материализмом, натурализмом, идеализмом и спиритуализмом, хотя на этой первоначальной ступени, где все представляется в слитном состоянии, строго от европейской субстанции от другого еще нет. Завершающее этот процесс пифагорейское учение становится вмести с тем исходной точкой всего дальнейшего движения. С него начинается обратный ход, который идет тем же порядком, как в философских религиях, от закона к матери. Число заключает в себе два противоположные начала, единое и многое; каждое из них развивается в одностороннюю систему. Единое есть сущее, начало, лежащее в основании учения элеатов, примыкающих к Анаксимандру; это—всегда себя равная сущность, исключающая всякое небытие, слабовательно, и всякое изменение. Многое, напротив, в одностороннем определении представляет вечный процесс, переходящий от одного к другому, без всякого постоянно пребывающего начала. Таково идеалистическое учение примыкающего к Анаксимену Гераклита. Эти два противоположных определения, неизменное единство и вечный процесс, связываются ко концу тем, что многое понимается не как изменяющееся—
ся, а какъ постоянно пребывающее, т.-е. какъ система единичныхъ сущностей, соединяющихся и раздѣляющихся. Таково воззрѣніе послѣдней принадлежащей къ этому пе-
риоду школы атомистовъ, къ которой примыкаютъ впрочемъ и разныя другія отрасли, сообразно съ различіемъ входя-
щихъ въ составъ ея элементовъ. Эмпедокль, исходя отъ учения іонійцевъ, принимаетъ, вмѣсто атомовъ, соединеніе и раздѣленіе существующихъ отъ вѣка четырехъ стихій. Напротивъ, Діогенъ Аполлоніатъ старается свести разно-
образіе действующихъ другъ на друга элементовъ къ едини-
ству лежащей въ основаніи ихъ сущности; Анаскагоръ, кромѣ атомовъ, признаетъ устраивающий разумъ; наконецъ, Левкиппъ и Демокритъ развивають чистое учение объ ато-
махъ и пустотѣ, признавая вмѣстѣ съ тѣмъ, что все въ мірѣ происходить по законамъ необходимости, вслѣдствіе опре-
дѣленныхъ причинъ, а отнюдь не по волѣ случая или въ силу какихъ-либо конечныхъ цѣлей.

Въ результатѣ получается то самое понятіе о матеріи и объ атомахъ, которое лежить въ основаніи современной положительной науки. Метафизика предварила ее на нѣ-
сколько тысячъ лѣтъ. Сближая и остальняя развивающаяся въ этихъ школахъ умозрительная понятія съ начальами ма-
теріального міра, какъ они раскрываются наукою, мы и тутъ найдемъ замѣтательное совпаденіе. Мы видѣли, что кромѣ матеріи, мы должны признать въ физическомъ мірѣ двойнаго рода начала: пространство и энергию въ двухъ противоположныхъ формахъ, потенциальной и кинетической. Про-
странство, составляющее предметъ геометрии, есть, какъ мы видѣли, конкретная форма тѣхъ количественныхъ отноше-
ній, которыхъ отвлеченная форма есть число. Это начало совпадаетъ съ учениемъ пифагорейцевъ. Съ другой стороны, единое сущее элеатовъ и въѣчный процессъ Гераклита со-
отвѣтствуютъ двумъ противоположнымъ формамъ энергіи: потенциальной, всегда себѣ равной, въ себѣ заключающей-
ся и въ себѣ уравновѣшенной, и кинетической, безпрерывно переходящей изъ одного состоянія въ другое. Только здѣсь
эти две формы понимаются не как переходящие друг в друга, а каждая в своей односторонней исключительности. Результатом же мысленного взаимодействия этих двух начал является разделянная на атомы материя, т. е. именно то самое, что мы вывели выше, как произведение взаимодействия потенциальной и кинетической энергии в физическом мире. Умственный процесс совпадает, следовательно, с реальным процессом физической природы.

Развиваемся умозрительно начала суть не пустыя сущности, как утверждает Конц и за ним вся фаланга ученых, не имеющих понятий о философии; это — реальная начала мироздания, которые постигаются умом, прежде нежели они раскрываются опытом, и развиваются по присущему разуму законам, совпадающим с законами вселенной.

Дошедши в своем логическом процесс до частных начал бытия, до разделянной на атомы материи, мыслей от начал, или сущностей, переходить к явлениям. Такова точка зрения софистики. "Явление есть истина; человек есть мудро всёх вещей"; эти изречения Протагора ставятся началом нового мироощущения, в котором абсолютное заменяется относительным. Софистика, по определению Аристотеля, есть наука относительного (Met. V, 2). Это — точка зрения современной реализистской философии.

Самая начала, которая развивались софистикою, суть тебя самая, которая мы встречаем и ныне. Протагор доказывал истину явления, Горгий развивал начало силы, Продик начало пользы; наконец Гиппий противополагал вчера и неизменные законы природы изящивым законам человеческим. Последнее есть точка зрения Конта, который не узнал в Гиппиий свой древний первообраз, вероятно потому, что вовсе не был знаком с точкою зрения софистов.

Но явления не ограничиваются одними внешними, объективными миром; есть и явления внутренние, субъективные. В лиц Сократа высказывается реакция против софистики: внешнему опыту противополагается внутренний, объек-
тизному реализму субъективный. „Познай самого себя“, — таково глубокое изречение, которое становится началом но- 
вого развития мысли, исходящего уже не отъ внѣшнаго 
мира, а отъ самого человѣка. Вопреки ученію Конта, субъ-
ективная точка зрѣнія характеризует вовсе не начало ум-
ственнаго процесса, а реакцію противъ чистой объектив-
ности, лишившейся всякаго внутренняго смысла и содер-
жанія. Этотъ субъективный процессъ идетъ своимъ путемъ, 
отличнымъ отъ предыдущаго. Въ объективномъ процесѣ 
мы видѣли движение отъ матеріи къ закону и отъ закона 
kъ матеріи. Въ субъективномъ процессѣ основная нить ле-
жить, напротивъ, въ перекрещивающихся съ этими нача-
лами противоположностяхъ: движение совершается отъ суб-
станціи къ идеѣ и отъ идеи къ субстанціи, иными словами, 
отъ первоначальной субстанціи къ идеальной и обратно. Въ 
сократической школѣ, стоящей на той же реалистической 
ступени, какъ и софистика, развитіе идетъ первымъ путемъ. 
Изъ ученія Сократа, который установилъ понятіе о разум-
нѣй сущности человѣка, развиваются двѣ противоположныя 
отрасли: киренаики, которые, склоняясь къ материализму, 
проповѣдывали умное пользованіе жизненными благами, и 
киники, которые, держась начала нравственного закона, 
требовали, напротивъ, отрѣщенія отъ этихъ благъ. Нако-
нецъ, третьа отрасль, мегарики, первые выработали поня-
тіе объ идеяхъ, т.-е. о постигаемыхъ умомъ сущностяхъ 
вещей.

Послѣднее начало, расширенное на весь міръ и связан-
ное съ совокупностью материальныхъ явленій, становится 
исходной точкою новаго періода философскаго развитія, 
періода метафизического, или раціоналистическаго. Мыслить 
отъ явленій опять возносится къ сущностямъ; но она ищетъ 
ихъ уже не въ объективномъ мірѣ: она обрѣла ихъ въ себѣ 
самой. Точку отправления этого новаго движения составляетъ 
идеализмъ, главными представителями котораго являются 
Платонъ и Аристотель. У обоихъ четыре основныхъ 
начала бытія связываются въ идеалистическую систему. Пла-
тонь противополагает мир идей, всегда себя равных изменичному началу материи; из этих двух противоположных субстанций и третьей, занимающей между ними середину, божество образует живую душу мира, который, будучи устроен по законам пропорций, сам представляет одушевленное, безсмерное, совершенное и самодвигающее божество. Аристотель прямо определяет четыре основания метафизических начала, как причина производящую, причину формальную, причину материальную и причину конечную. Но у обоих великих мыслителей древности высшим является начало конечное. По определению Платона, Бог есть верховное благо; по определению Аристотеля, это — неподвижный двигатель вселенной, все ведущий к себе, как ко конечной цели.

Однако, на конечном начале мысль не могла остановиться. За идеализмом опять развивается противоположность спиритуализма и материализма, причины формальной и причины материальной. Стоики определяют божество, как верховный Разум, управляющий вселенную посредством веченных и неизменных законов; эпикурейцы признают основанием всех вещей разделянную на атомы материи. Наконец, над этими двумя школами, после того как скептицизм обличил их односторонность, возвышается третья, которая ведет противоположного начала к верховному их источнику, к причине производящей. Основным началом последней философской школы древней Греции, неоплатонизма, является единое Сущее, из которого, путем истечения, происходит все остальное. Этим завершается процесс развития греческой мысли. Совершив полный свой круговорот, она уступает место новой религиозной форме, христианству.

Из этого фактически совершенно достоверного очерка очевидно, что содержание метафизического развития составляют тв самая начала, которые с одной стороны развиваются в чисто религиозной форме, с другой стороны раскрываются опытными науками. Развитие совершается по
строго определенному логическому закону; исчерпываются все возможные пути в последовательном выделении начала основного круговорота. Сближая этот процесс с тьм, который мы видели в органическом мире, мы замечаем, что формальный закон в обоих один и тот же; это—дилектический закон развития, развивающий первоначальное единство на противоположных определения и затем сходящий противоположности к новому единству. Фактическое изложение явления убеждает нас вмести с тьм, что вопреки учению Конта метафизическое развитие представляет не переход от богословской точки зрения к положительной, а переход от одной богословской системы к другой; положительная же точка зрения является средним звеном между двумя метафизическими периодами. Если все значение богословия и метафизики заключалось в том, чтобы дать человеческому уму какую бы то ни было общую теорию для последовательного произведения наблюдений, как увреять Конта, то совершенно непонятно, зачм нужно было возвращаться к фантасмагориям, когда правильная точка зрения была достигнута и миросознание было понято, какое сочетание вчных и неизмениных атомов по непрерывным естественным законам. Ясно, что выдываемая за достоинный закон последовательность трех состояний есть чистый миф.

Вёрность выведенного закона подтверждается тьм, что совершенно тьм же порядком развивается и политическая сфера. По теории Конта, все тут определяется отношением теократического начала к военному духу; в действительности мы видим совершенно иное. Точно, политическая сфера, так же как метафизика, первоначально подчинена теократическим воззрениям; но затем она отрывается от религиозной почвы и следует внутренним своим началам. Развитие происходит параллельно в Греции и Риме; и здсь и тамь оно проходит три периода: внутреннего развития, междоусобий и восстановления монархий. Первый период характеризуется свойственными класс-
начальным, гармоническим сочетанием государственных и частных интересов; во втором частные интересы получают преобладание; в третьем над частной сферой возвышается отвлеченный мир чисто государственных интересов. Не трудно видеть соответствие этого процесса с развитием уственной.

Внутри каждого периода повторяется та же аналогия. В первом одна за другой выступают лежащая в существе государственного союза политическая форма. Соответственным четырем основным началам всякого человеческого общества, политический союз представляет четыре главные типа: монархия является преимущественно представительницею начала власти, аристократия закона, демократия свободы, наконец, в смешанном правлении преобладает начало внутренней цели, или идеи, связывающей различные элементы в одно согласное целое. Первым шагом, в котором выражалось в классическом миру отрещение общества от связывающих его теократических уз, было изгнание царей, главных представителей теократического начала в первобытных обществах. Но в отличие от метафизического процесса, политическое развитие не начинается ссыновья, а примыкает к существующей уже организации родов. Аристократия естественно явилась первым владычествующим элементом в святском политическом обществе. Однако подчиненная масса, с своей стороны, предъявляет требование права, и тогда начинается разложение аристократии и переход к демократии. Это происходит двояким путем: в Греции преимущественно через тиранию, в Риме через смешанное правление. Когда же цикл завершился и установилось демократическое правление, тогда внутри его оказывается новая противоположность: возникает борьба классов, богатых и бедных. В руках бедной массы демократия становится охлократией; это — явление, соответствующее софистик. С другой стороны, как реакция против этого направления, возникается олигархия, основанная уже не на ро
вых представленьях, а на личном положении. Но между тем как в метафизической области это новое субъективное начало является носителем нравственного мира, в политической сфере, на почве чисто практической, оно на первых порах означает отречение от всех общих основ и господство личной воли. Зачинателями этого нового направления являются в Греции Лизандр, а в Риме Сулла, которых Плутарх сопоставил с врьным историческим чувством. Но это олигархическое начало могло восторжествовать только временно; окончательной победы оно одержать не могло. Для этого нужно было, чтобы личная воля преобразилась и получила значение монархии, возвышающий над борьбою партий, а между тем сосредоточивающей в себе противоположных направлений. Это понятие монархии, носительниц отвлеченной государственной идеи, призванной осуществлять в высшем цели общества, воплощается в двух мировых героях древности, Александром Великим и Цезарем. Этим характеризуется, между тем, первый фазис монархического развития. Затем, упрочившись, монархия становится представительницею и блюстительницею закона и порядка. Законная династия является источником и венцом прочной организации общества. Таковы были в греческом мире династии, основавшиеся на развалинах царства Александра Великого; такова же была в Риме императорская власть в период Флавиев и Антонинов. С другой стороны, в противоположности монархическому началу развивается свобода. В Греции она находится в убежище в федеративных союзах, ахейском и этолийском. В Риме же, когда с покорением почти всего известного тогда мира, казалось, для свободы не оставалось больше места, она появилась, как новый исторический элемент, в лицо варварских народов, с которыми Римской империи довелось вести ожесточенную борьбу. В этой борьбе монархическая власть принимает новую, окончательную форму: она опирается уже чисто на военную силу. Таков был в
Греции характер новой Македонской монархии, которая скороте однако, вмести со всём эллинским миром, по- глощена была Римом. Таково же сдѣлалась и Римская имперія въ послѣдній періодъ, предшествующій принятію хри- стианства. Однако, ни крѣпкая военная организация, ни даже принятіе христіанской религіи не въ состояніи были охранить и упрочить разлагавшееся общество. Римская импе- рія пала, уступая мѣсто новымъ историческимъ силамъ.

Результатомъ этого процесса является опять теократи- ческое общество, но уже въ иной формѣ, нежели первона- чальное, въ формѣ раздвоенія. Римское государство разд- лагалось двоякимъ путемъ. Съ одной стороны, оно подвер- галось натиску варваровъ, которые окончательно его со- крушили и на развалинахъ его воздвигли свой собственный миіъ, основанный уже не на государственномъ правѣ, а на частномъ. Это въ точномъ смыслѣ не государство, а граж- данское общество, поглотившее въ себѣ государство. Съ другой стороны, изъ древней имперіи видѣляется самостоя- ятельный нравственно-религіозный союзъ, церковь, которая, возвышаясь надъ средневѣковымъ гражданскимъ обществомъ, образуетъ съ нимъ вмѣстѣ два противоположніе мира, ос- нованные на совершенно противоположныхъ началахъ. Какъ же смотрѣть Конъ на этотъ новый порядокъ?

Полъ вліяніемъ де-Местра, онъ въ восторженныхъ вы- раженіяхъ описываетъ средневѣковое общественное устрой- ство, которое впервые осуществило великое начало раздѣ- ленія властей, свѣтской и духовной. Онъ видитъ въ немъ въ политическомъ отношеніи верхъ человѣческой мудрости (le chef d’oeuvre politique de la sagesse humaine V, 426), памятникъ, который долженъ служить образцомъ для всѣхъ будущихъ временъ. Въ своихъ похвалахъ Конъ идетъ такъ далеко, что онъ признаетъ даже высокое значение папской непогрѣшимости (V, 353) и защищаетъ „мудрое запрещеніе опасной привычки нескромнаго и пошлаго чтенія“ священ- ныхъ книгъ, заимствованныхъ у евреевъ (V, 369 — 370). Единственный недостатокъ католицизма, по его мнѣнію, со-
стоит в том, что он весь построен на фантасмагории. Но стоит заменить христианский бредни положительною наукою, и все будет отлично. Конть, повидимому, не подозревал, что на фантасмагории ничего нельзя построить, кроме воздушного замка. На это указывает простой здравый смысл. Если здание прочно, значит, оно воздвигнуто на крепком основании. В реальном мире форма и содержание тесно связаны, и нет возможности взять одно, отвернув другое.

Этот восхищающий его порядок Конть признает чистым продуктом монотеизма, и хотя существование магометанства могло бы убедить его, что с монотеизмом совместно и совершенно другое устройство, однако он никаким этим не смущается. По своему обыкновению, он объясняет это тем, что магометанские народы были без достаточного приготовления „преждевременно призваны к несвоевременному еще единобожию“ (V, 417, 455). Даже византийский монотеизм он считает столь же существенно отличным от католицизма, не смотря на пустое сходство догматов, как и самое магометанство (V, 342). Но приписывая единобожию это удивительное устройство, Конть вовсе не считает нужным вникнуть в самое существо христианского учения и выяснить отношение его к основанному на нем нравственно-религиозному союзу. А между тем в выяснении этого отношения заключалась самая существенная его задача. Этого вопроса не может быть обойти ни один историк-философ. В истории человечества произошел переворот первостепенной важности; необходимо исследовать, чем он произведен, и как тут действовали силы.

В действительности христианство не есть чистый, исключительный монотеизм, как иевреевство и ислам. Его учение заключает в себе полноту божественных определений, троичность Силы, Слова и Духа. Эти самые понятия мы нашли и в развитии языческих религий. Но особенность христианства состоит в том, что оно по пре-
имущество религия Слова, или Верховного Разума. Вопреки арианской ереси, церковь признала Слово Божественным, равным первоначальному Источнику всего сущего, начало в высшей степени важное, не только для исторического развития человечества, но и для всего строя человеческой мысли. Этим самым признается, что разум не есть подчиненное начало, получающее закон и содержание извне; он сам абсолютное начало своих определений, дающихся закону всему видимому миру. Ученiem о воплощении утверждается и глубокая связь между Верховным Разумом и естеством человека; а в учении об искуплении Слово является началом и средоточием всего нравственного мира, заключающего в своей полноте не только преходящая земная поколенняя, но совокупно земное и небесное. Можно сказать, что христианство есть откровение Божа в нравственном мире. В этом состоит и его величайшее историческое значение; вследствие этого оно могло сдвинуться вороточно точкою в истории человечества. Только этим содержанием ученя, а отнюдь не началом монотеизма объясняется и происхождение церкви. Из понятий о нравственном мире непосредственно вытекает понятие о нравственном-религиозном союзе, отличном от всех других союзов, присдыющих миру земском цели. По христианскому учению, церковь есть союз вдующих в Слою Божи, союз, который заключает в себе не одних только живущих на земле людей, но который выходит из пределов земного бытия и иметь невидимого небесного главу — Христа. Но именно потому, что в идеях это союз, обнимающий видимое и невидимое, он в земных своих проявлениях может иметь различную организацию, приспособленную к разнообразию человеческих потребностей. История показывает, что земная организация церкви, в своем развитии, разивается на отдельные отрасли, соответствующие основным началам всякаго человеческаго общества. Сперва господствует единая вселенская церковь, устанавливающая закон против учений еретиков; органами ея являются
соборы духовенства. Затем она распадается на два противоположных союза: один развивающий начало власти во всей его исключительности, другой, носящий в себе идею церкви, как союза любви, руководимаго внутренним духом, в полноте своих элементов. Наконец, последнюю в историческом процессе является организация, основанная на начале свободы и составляющая переход к чисто святскому развитию человеческого сознания.

Мы видим, что и здесь закон развития тот самый, который мы проследили в развитии философских религий древнего мира. Не трудно усмотреть и тождество начала, на которых зиждутся различные формы церковного устройства, с теми, на которых строились все человеческие общества. Вследствие этого, мы в означенном историческом процессе должны видеть только естественное развитие духовного союза. Разумеется, при таком развитии исчезло первоначальное единство внешней организации; но это произошло оттого, что единство нравственного мира, обнимающего земное и небесное, по существу своему должно быть внутреннее, а не внешнее. Развиваясь на отрасли, соответствующих различию человеческих потребностей, церковь остается внутренне единою, с единным невидимым главою, Христом. Только ограниченность взгляда может считать ту или другую отрасль единственным истинным выражением церкви. Отсюда коренная несостоятельность всех стремлений к внешнему объединению. Это — направление антиисторическое, не имеющее ни теоретического, ни практического основания. Всего менее уместно исключение единства путем подчинения историческому главу католицизма. Через это мы возвращаемся к средневековому схоластическому спорам, когда из насильственного толкования текстов старались всячески выжать понятие о главенстве, о котором в древнейших памятниках нет и помину.

Не понявши вовсе существа и значения христианской церкви, Контъ столь же мало понимает и существо феодализма. В его глазах это — военная организация, устроенная для
защиты, что составляет громадный шаг вперед против Римской империи, устроенной для нападения. Следуя опять де-Местру, Конъ съ восторгомъ описываетъ всѣ прелести этой организации, которая служила охраною новозарождающейся промышленности и необходимо вела даже къ радикальному уничтоженію военного духа, оставляемъ его безъ обычной пищи (V, 402—413). Въ дѣйствительности феодализмъ основанъ былъ на совершенно иномъ началѣ, на началѣ впервые внесенномъ въ историю варварскими народами, именно, на понятіи о свободномъ человекѣ, зависящемъ только отъ себя и подчиняющемся единственно по собственной своей волнѣ. Это понятіе, которымъ въ существѣ своемъ отрицается государственное подданство, отношеніе члена союза къ цѣлому, равно господствовало на Западѣ и въ Россіи, въ послѣдней даже въ большемъ развитиѣ, вслѣдствіе меньшей осѣдлости населения. На Западѣ, съ установлениемъ прочныхъ общественныхъ отношеній, изъ этого образовалась іерархія земельныхъ владѣльцевъ, связанныхъ частными договорами. Каждый владѣлецъ получалъ отъ другого землю и обязывался къ извѣстного рода службѣ. Это было не государство въ настоящемъ смыслѣ слова, т.-е. союзъ, основанный на отношеніи подданныхъ къ правительству, какъ органу цѣлаго, а гражданское общество, основанное на частномъ правѣ, на собственности и договорѣ. На вершинѣ іерархіи, въ лицѣ императора, сохранялся фантастический призракъ старой римской государственной власти; но дѣйствительная сила императоровъ, такъ же какъ и ихъ слабость, заключалась единственно въ отношеніяхъ къ вассаламъ. Однако эта организация такъ мало была способна служить охраною зарождающейся промышленности, что, только убѣгая отъ нея, послѣдня могла зародиться. Начало свободы, не сдерживанное общимъ закономъ и государственной властью, естественно ведетъ къ покоренію слабыхъ сильными. Вслѣдствіе этого, феодализмъ имѣлъ неизбѣжнымъ послѣдствіемъ угнетеніе нищаго населения. Только соединяясь въ мелкіе союзы и защищаясь собственнымъ ору-
жіємь противъ могучихъ феодаловъ, свободные промышленники могли отстоять свою независимость. Они образовали договорныхъ городскія общинны, которыя находились въ постоянной войнѣ съ феодальными владѣльцами. Здѣсь положено было начало промышленному развитію нового времени.

Столь же невѣрно понятіе о феодализмѣ, какъ объ организации, имѣвшей исключительно въ виду защиту. Напротивъ, лежавшее въ основаніи феодализма начало полной свободы велъ къ всеобщей анархіи, къ войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ. Каждый феодальный владѣльце воевалъ съ сосѣдями и съ городами; верховные ленные господа, короли, воевали между собою и съ своими вассалами. Ко всему этому присоединялась, наконецъ, борьба свѣтской власти съ духовною. Вопреки увѣренію Конта, послѣдняя не ограничивалась самозащитеніемъ, а предѣявляла притязанія, совершенно несовмѣстныя съ независимостью свѣтской власти. Не только безмѣрныя требования Вонифація VIII, но и теорія двухъ мечей показываетъ, что на свѣтскую власть смотрѣли, какъ на подчиненную, получившую свои права отъ церковной. Во имя нравственнаго закона церковь хотѣла подчинить себѣ всю свѣтскую область, между тѣмъ какъ свѣтское общество строится на началѣ юридическому, имѣющемъ свои независимыя корни, сопровождаемомъ принужденіемъ, а потому не подлежащемъ вѣднію церкви. Отсюда борьба императоровъ и королей съ папами, наполняющая всю исторію среднихъ вѣковъ.

Изъ этого состоянія всеобщей анархіи могъ быть только одинъ выходъ: возстановленіе государства въ томъ значеніи, какое оно имѣло въ древности. Оно явилось объединяющимъ началомъ въ новой исторіи: надъ двумя противоположными союзами, гражданскимъ и церковнымъ, возвышается третій, господствующій надъ обоими въ силу неотъемлемого принадлежащей ему въ свѣтской области верховной власти. Возрожденіе государства, съ помощью юристовъ, носителей идей римскаго права, было возвращеніемъ къ единству послѣ средневѣковаго раздвоенія.
Такая же потребность чувствовалась и в области мысли. В схоластике наука была служанкою богословия. Но окрепшая мысль не могла долго выносить это противное ей природное положение. Средневековая богословская понятие столь же мало способны были служить объединяющими началами умственного мира, как церковная власть могла служить объединяющим началом практической области. Мысль, так же как и жизнь, стремилась освободиться от пленок и стат на собственный ноги. И здесь образцами для нея служили великіе мыслители древности, которые шли самостоятельным путем, не получая закона извне и не подчиняясь требованиям богословия.

Таково великое значение эпохи Возрождения. После тенократического периода, и мысль и жизнь снова вступили на святскую почву и получили самостоятельное развитие, но на этот раз в ином направлении, нежели в древности. Историческое развитие древнего мира было движением от первоначального единства к раздвоению; развитие нового времени представляет, наоборот, движение от средневекового раздвоения к высшему единству. Для Конта этот столь важный поворот всемирной истории до такой степени был мало понятен, что даже в области искусства он считает совершившись в эту эпоху удивительный подъем духа, замятным исказением (une altération notable), которое попусту именуется возрождением искусства, и которое во многих отношениях являлось скорее попыткой стремлением (une sorte de tendance rétrograde), вследствие слишком раболепного и исключительного поклонения памятникам древности, относившимся к совершенно иной системе общественности" (VI,194). По своему обыкновению, он падение восхищающего его средневекового здания, воздвигнутаго католицизмом, объясняет тѣмъ, что „не смотря на свою высокую непосредственную пользу“, эта попытка была „въ высшей степени преждевременна“ (une tentative éminemment prématurée)(V,519—520). Но такъ какъ новаго ничего еще не было приготовлено.
то сокрушившія его силы могли имѣть только отрицательное значеніе. Въ философіи новаго времени, такъ же какъ и въ породившемъ его протестантизмѣ, который водворилъ "разлагающій духъ обсужденія" (l'esprit de discussion dissolvante, V,543), источникъ всѣхъ остальныхъ лжеученій (V,638), Конть видитъ лишь "систематическую теорію абсолютнаго отрицанія" (une doctrine systématique de négation absolue, V,539). Такое же значеніе онъ придаетъ и юристамъ, которые, по его мнѣнію, играютъ въ политической области ту же роль, какъ метафизики въ умственной. Не имѣя никакой ясно определенной цѣли, радикально неспособные что-либо создать, эти два класса могли только проявлять свою разрушительную дѣятельность среди смуть, ознаменовавшихъ переходъ къ новому времени (V,550, 560, 563). Самое охраненіе общественнаго порядка Конть приписываетъ сопротивляющемусь дѣйствію старыхъ властей (V,564). При всемъ томъ, въ виду очевидныхъ фактъ, онъ не могъ не признать, что разрушение средневѣкового феодальнаго строя совершалось въ пользу центральной власти, которая въ этомъ процессѣ не ослабла, а усилилась, съ чьмъ вмѣстѣ государственный порядокъ не расшатался, а окрѣпъ. Но и это онъ объясняетъ однимъ изъ своихъ обычныхъ, лишенныхъ всякаго смысла оборотъ. Въ духовной области, говорить онъ, разрушительная дѣятельность была направлена противъ центральной власти, безъ чего не было бы революціи; вслѣдствіе этого, "надобно же было, въ силу необходимаго вознагражденія" (par une indispensable compensation), чтобы въ свѣтской области разрушеніе шло "въ обратномъ смыслѣ, безъ чего эта революція привела бы къ всеобщему раздробленію, отъ котораго новая Европа была специаль но избавлена этимъ временнымъ сосредоточеніемъ въ пользу королевской власти" (V,578). Такимъ образомъ, съ помощью безсмысленной фразы, прикрывается явное противорѣчіе между теоріею и фактами.

Само собою разумѣется, что Конть вовсе не считаетъ
нужным вникать в содержание новой философии. Она продолжает настаивать на том, что "существенно отвлеченный характер его исторического изслѣдования должен быть строго сохранен" (V, 581). Она только громить в общих выражениях всю философию XVIII вѣка, называя даже изслѣдование Локка о человѣческом разумѣ "пустою метафизической теоріей" (V, 744). Напротив, въ Декарта Конть видит вовсе не метафизику, а математику, зачи- нателя нового положительного направления, которое мало-по- малу возникает рядомъ съ отрицательною метафизикою, приготовляя материалы для будущаго. Но Декарта осторожно ограничился однимъ физическимъ міромъ, предоста- вляя пока область человѣческихъ отношеній владычеству метафизическихъ понятій, ибо "преждевременное исканіе невозможнаго еще единства могло привести лишь къ воз- становленію однообразнаго владычества болѣе или менѣе явной метафизики" (VI, 308). Однако это раздвоеніе человѣческаго знанія могло быть только временнымъ. Какъ скоро Декарть сдѣлалъ положительный духъ владыкѣмъ физическаго міра, такъ стало яснымъ, что пустое владыче- ство метафизики въ мірѣ нравственномъ должно скоро пре- кратиться. "Съ этой минуты, говорить Конть, не могла въ дѣйствительности существовать никакая философія, до пря- мой поэзіи, которую я предпринимала въ этомъ сочиненіи", стараясь ввести въ положительную философию обществен- ный изслѣдованія, такъ же какъ Галь ввелъ въ нее ислѣдо- ванія нравственныя. "Ибо во весь этотъ почти двухвѣко- вой промежутокъ духъ цѣлаго, который долженъ характери- зовать всюку философію, достойную этого имени, не могъ по истинѣ находиться нигдѣ" (VI, 310). Такимъ обра- зомъ однимъ почеркомъ пера, безъ малѣйшаго разбора, изъ исторіи человѣческой мысли вычеркивается вся новая философія! Читая послѣдніе томы сочиненія Конта, никакъ нельзя объяснить себѣ восторженнаго отзыва Милля.

Знакомые съ исторіей философіи знаютъ, что Декарть былъ основателемъ вовсе не положительной философіи.
а именно метафизики. Вся его знаменитая речь о методе основана на умозрении. Картезианская школа была первой метафизической школой нового времени. Она пыталась свести к единству коренну противоположность, составлявшую сущность средневекового мироощущения, противоположность материи и духа, подчиняя их верховной производящей причине, источнику всего сущего. Декарт признавал три субстанции: субстанцию мыслящую, субстанцию протяженную и, наконец, общий их источник — субстанцию первоначальную. О субстанции идеальной, связующей обе предыдущие, он до такой степени имел мало понятий, что считал животных чистыми автоматами. Ученики его, не видя возможности взаимодействия между двумя абсолютно противоположными сущностями, приписывали их связь непосредственному действию Божества; а Спиноза сделал в этом отношении еще более рискованный шаг, признавши противоположными начало простыми атрибутами единой субстанции, которая таким образом поглощала собою все. Но несостоятельность этого воззрения повела к тому, что подчиненные субстанции снова выступили на первый план, и притом каждая в своем исключительном значении. За натурализмом, полагающим в основание причину производящую, следует противоположность спиритуализма и материализма, — первый в школе Лейбница, который признавал мир состоящим из мыслящих монад, связанных законом предустановленной гармонии, исходящим от верховного разума, второй во французской школе XVIII века, которая снова возвратилась к учению о разделянной на атомы материи. Но в свою очередь, и эта противоположность сводится к единству немецким идеализмом, который, начавши с скептической точки зрения Канта, восходит к понятию о субстанции идеальной, или о разуме присущем вещам. Верховное начало бытия определяется как субъект-объект, или как дух, все направляющий к себе, как конечной цели. „Глубочайшее и последнее определе-
положительная философия и единство науки.

нё единства, говорить Гегель, есть абсолютный Духъ (Encyclop. III, 464). Это было возвращение к началам Платона и Аристотеля.

Этим завершается первый, метафизический период новой философии. Сравнивая его с последним периодом философского развития древнего мира, мы замечаем, что начало в обоих том же самом, только в обратном порядке.

И после этого снова, совершив свой метафизический цикл, мысль вступает на реалистическую почву: от умозрительных начал она переходит к опытным, от понятий к явлениям. А также как явления двояки, внешняя и внутренняя, то снова образуются дво противоположных школы, которая можно назвать материалистическим и нравственным реализмом. Последний прямой к предыдущему циклу, но идет в обратном порядке. Центр его лежит в Германии. Тренделенбург понимает все единую, как организм, направляемый началом внутренней цели; Шеллинг развивает понятие о сверхчувственном мире, выражающемся в историческом процессе положительных религиий; Лотце возобновляет монадологию Лейбница; наконец, Гартмань, прыгая к учению Шопенгауера, который весь внешний мир понимал по аналогии с находящейся внутри нас субъективною волею, возводить безсознательное в верховное начало и конец всего сущего. Этим завершается нравственный реализм, а вместе и все субъективное развитие философии.

Учене Гартмана есть как бы вопль отчаяния мысли, потерявшей уже всякую почву, утратившей вну в метафизической начала и чувствующей себя неспособной, на основаннии ограниченной реальной субъективности, объяснить весь необъятный объективный мир.

Материалистический реализм представляет, напротив, начало нового, объективного движения в области мысли. В этом состоит существенное его значение в истории философии. Зачинателем этого направления является Огюст Конт. Исходя от выводов математики и естественных наук, он пытался установить новое положительное
мировоззрение на понятии о неизменных законах природы. Скоро однако недостаточность этого начала повела к раскрытию других сторон реального мира. Спенсер исходит от начала силы; Милль, напротив, развивает начало пользы, которое лежит и в основании дарвинизма. Наконец, позднейшие позитивисты прямо переходят к материализму. Уже ближайший ученик Конта, Литтре, утверждал, что мы ничего не знаем, кроме матери и ее свойств (Auguste Comte etc. стр. 42). Позднейшие последователи этого направления всецело стали на эту почву, на которую в Германии давно уже прямо перешагнула левая отрасль гегельянцев. Но и тут явная неспособность этой школы объяснить явления не только мысли, но и самой органической жизни, обличают крайнюю односторонность основной точки зрения. В настоящее время требуется сочетание противоположных отраслей реализма, а это возможно только возведении их к общим обоим метафизическим началам. Современная мысль в объях отраслях совершила свой реалистический круговорот; она стоит перед началом нового метафизического периода. Но на этом новом пути метафизика не может уже, как прежде, держаться в области чистых отвлеченостей; она должна проникнуть и объяснить весь мир явлений. Умозрение и опыт должны соединиться в одно всеобъемлющее научное знание, представляя в конц, в полноте определений, то самое единство, которое они имели в начале, в скудном очертаннии. За периодом реализма должен следовать период того, что можно назвать универсализмом.

К этому результату приводит нас закон развития человеческой мысли. Сравнивая движение новой философии с историей древней мы видим, что мысль идет от средневекового раздвоения к высшему единству по трем же самым ступеням; по которым она шла от первоначального единства к раздвоению, только в обратном порядке. Этот выведенный из фактического изслежования закон, очевидно, составляет частное приложение общаго закона развития, который
мы раскрыли выше, в явлениях органического и духовного мира. Опираясь на него и зная предшествующая ступени, мы можем с уважением сказать, к какому будущему ведет нас исторический процесс.

Заключение будет тем более достоверно, что выведенный для философской мысли закон вполне подтверждается развитием политическим, которое опять идет параллельно с умственным. И в этой области возвращение к началам древнего мира выразилось в соответствии первого периода политического развития новаго времени последнему периоду развития древности. Жизнь, так же как и мысль, примыкает к концу предшествующего процесса и замыкает исторический порядок. Сперва развиваются отвлеченные государственные начала, затем выступают реальные общественные элементы. Первым шагом возрождающегося государства было установление абсолютной монархии, опирающейся на постоянное войско. Задача его состояла в сокрушении частных сил, в расширении границ и в установлении государственного единства. Затем наступает пора гражданских преобразований, установления законного порядка; а с другой стороны, в противоположность монархическому праву, развиваются начала свободы, которые находят свое выражение в революциях английских, американской и французской. Наконец, задачею политического развития становится сочетание противоположных начал порядка и свободы. Во Франции, составляющей главный центр этого движения, исторический процесс в этом послешнем фазисе представляет сокращенное воспроизведение всех предыдущих ступеней. Сначала сочетание противоположных начал совершается восстановлением власти в лице великого воителя, который по своему историческому положению и назначению соответствует героям древности, Александру Великому и Цезарю; вслед за тем идет борьба между легитимистами и либералами, представителями закона и свободы; наконец, является попытка сочетать оба начала в конституционной монархии, опирающейся
на избранные элементы общества. Однако и эта попытка, основанная на отвлеченном учении, окончательно не удалась. Против нея выступили недовольные общественные элементы, исключенные из власти. Лишенная реальных основ, конституционная монархия пала.

Наступил новый период, в котором первенствующее значение получили уже не чisto политические вопросы, а отношения реальных общественных элементов: съ одной стороны, борьба классов, съ другой стороны борьба национальностей. Во имя провозглашенныхъ въ предыдущий период началъ свободы и равенства, неимущие потребовали себѣ равныхъ политическихъ правъ съ имущими. Неустроенная демократія разомъ выступила на политическое поприще и проявила всѣ тѣ недостатки, которыя повели къ паденію древнихъ республикъ. Первая потребность состояла въ установленіи закона для этой новой исторической силы. Но едва эта задача была исполнена, какъ волненія пролетариевъ заставили испуганное общество броситься въ руки диктатуры. Когда же вслѣдствіе собственныхъ ошибокъ послѣдняго, въ свою очередь, пала подъ ударами вѣнѣшнихъ враговъ, выступило опять радикализмъ, напрасно направляя послѣдняго усилия въ неравной борьбѣ. Только полный разгромъ заставилъ опомниться уничтоженную демократію и убѣдили ее, что лишь при сочетаніи свободы съ охранительными началами возможно установление прочного порядка. Такова была задача великаго государственного человѣка, который явился зачинателемъ нового историческаго процесса—самоустроенія демократіи. При этомъ процессѣмы теперь присутствуемъ. Нельзя не замѣтить, что учение Огюста Конта въ извѣстной степени содѣйствовало превращенію части радикаловъ въ истинно политическихъ дѣятелей. Отъ него было заимствовано понятіе объ оппортунизмѣ, составляющее сущность всякой здоровой политики. Среди всѣхъ его фантазій начало относительности, приложенное къ политическимъ задачамъ, сохраняетъ существенное значеніе.
ПОЛОЖИТЕЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЕДИНОСТВО НАУКИ.

Въ противоположность демократическому движению, которое соответствует материалистическому реализму, развивается начало народности, соответствующее реализму нравственному. Въ древней Греции отношение этих двух направленій выразилось въ роковой борьбѣ между Аѳинами и Спартою; въ новое время то же явленіе повторилось въ борьбѣ между Франціею и Германіею. Такъ же какъ нравственный реализмъ, развитіе начала народности примиаетъ къ предыдущему періоду идеалистической философіи, которая дала ему идеальные элементы; но здѣсь общечеловѣческая началь и требования превращаются въ частные и мѣстные интересы. И этотъ процессъ совершилъ свой круговоротъ. Прежде всего Франкоуртскій парламентъ ставить вопросъ въ его идеальной формѣ; но лишенному реальному силы, собраніе не въ состояніи исполнить свою задачу. Затѣмъ начало народности выступаетъ въ либеральной формѣ въ борьбѣ Италіи съ реакціонною Австріею. Наконецъ, Германия осуществила свою задачу, опираясь на военную силу, путемъ крови и желѣза. Это было послѣднее слово чисто реалистической политики. Водворился порядокъ вещей, въ которомъ нѣть рѣчи о правѣ, о свободѣ, о нравственныхъ требованияхъ, о гуманныхъ началахъ, — порядокъ, который характеризуется небывальнымъ въ истории накопленіемъ орудій разрушения и налагается на европейскіе народы страшное военное бремя, подавляющее лучшія ихъ силы и водворяющее полную неувѣренность въ завтрашнемъ днѣ. Народность, какъ носитель общечеловѣческихъ началъ, имѣетъ великое историческое значеніе; но народность, оторванная отъ общечеловѣческой почвы, является врагомъ человѣчества.

Далѣе, повидимому, некуда идти по этому пути. Процессъ завершился, и самъ устроитель этого порядка, Лизандръ новаго времени, внезапно сошелъ со сцены. Европа съ трепетомъ спрашиваетъ себя: что же предстоитъ впереди? У къ чему поведутъ эти накопляющіяся всюду вооруженія? Чѣмъ разрѣшится всѣми ожидаемое роковое столкновеніе? Мыс—
литей, наблюдающие общий ход человеческого развития, точно так же должен спросить себя: к чему мы идем? Но онъ ставить вопросъ шире. Не ограничиваясь завтрап-нимъ днемъ, онъ спрашиваетъ: къ какому политическому порядку долженъ окончательно привести насъ историческій процессъ новаго времени?

Контъ, для котораго окончательно цѣлью было водворение положительной философіи, представилъ очеркъ того общественного устройства, которое необходимо должно изъ него вытекать. Этотъ очеркъ составляетъ достойное завершеніе соціологіи. Въ основаніе полагается средневѣковое раздѣленіе властей, свѣтской и духовной. Послѣдняя должна быть предоставлена корпораций умственныхъ дѣятелей, низшую ступень которой образуютъ художники, а высшую ученые. Однако Контъ вовсе не желаетъ предоставить ученымъ политическую власть; напротивъ, онъ считаетъ ихъ радикально непосредственными къ дѣятельному управлению. Власть ихъ, какъ у папъ, должна быть чисто нравственная; они должны ограничиваться подачею совѣтовъ. Кроме того, имъ всецѣло и безконтрольно должно быть предоставлено воспитание. Вступление въ эту корпорацію обставляется строгими условіями нравственности и способности, а умъ некомпетентныхъ обсужденіе общественныхъ и умственныхъ вопросовъ безусловно воспрещается. Только этимъ путемъ, по мнѣнію Кonta, можетъ установиться необходимая умственная и нравственная дисциплина. Черезъ это духъ общаго получитъ преобладаніе надъ духомъ частностей и нравственное начало надъ личнымъ (V, 523 — 570, 615). Свѣтское же общество должно строиться въ иерархическомъ порядкѣ, по мѣрѣ обобщенія занятій. Низшую ступень займутъ земледѣльцы, затѣмъ обрабатывающіе промышленники; еще выше должны стоять купцы и наконецъ банкиры, которыя, вслѣдствіе наибольшей общности ихъ операций, слѣдуетъ предоставить политическую власть (VI, 586). Вездѣ притомъ рабочія, какъ исполнители, должны подчиняться предпринимателямъ (VI, 588). Каждый членъ
этой иерархии должен рассматриваться, как должностное лицо (un fonctionnaire public) (VI, 571, 575), при чем однако Контъ отнюдь не думает дѣлать изъ промышленности общественное предприятие. Напротив, онъ признаетъ, что всѣ общественныя дѣйствія, даже самья значительныя, могуь окончательно быть предоставлены „частной предпріимчивости“, или „естественной игрѣ личныхъ побужденій“, подготовленныхъ надлежащимъ воспитаніемъ; и хотя всегда должно сохраняться право вмѣшательства власти, однако надлежитъ болѣе всего избѣгать злоупотреблений духа регламентации, который подавляетъ личную иниціативу, „источникъ самыхъ счастливыхъ успѣховъ“ (VI, 595). Только въ области умственной, менѣе доступной частной оцѣнкѣ, должно сохраняться политическое значеніе должностей (VI, 596). При такомъ устройствѣ богатства естественно будутъ сосредоточиваться въ рукахъ начальниковъ промышленности; но это не можетъ быть вредно для общества, ибо, получивши воспитание и направленіе въ духѣ положительной философіи, они будутъ знать, что съ большими средствами соединяются и высшія обязанности (VI, 603—5). Такимъ образомъ установится общественная иерархія, которая явится только высшимъ продолженіемъ иерархіи біологической: снизу до верху будетъ господствовать одинъ и тотъ же законъ, въ силу котораго порядокъ ступеней опредѣляется все большымъ и большимъ обобщеніемъ. Животныя все приближаются къ человѣку, а въ человѣкѣ высшее достоинство присвоивается высшему типу ученыхъ (VI, 576—581). Для подготовленія этого изобрѣтеннаго имъ общественнаго устройства, которое призвано возродить человѣчество, Контъ тутъ же предложилъ основаніе Западный положительный комитетъ, состоящий изъ восьми французовъ, семи англичанъ, шести итальянцевъ, пяти нѣмцевъ и четырехъ испанцевъ. Онъ долженъ быть служить „постояннымъ соборомъ положительной церкви“ (VI, 641).

Читая эти странныя измышленія, невольно задаешь себѣ вопросъ: почему ближайшіе ученики Кона могли думать,
что онь помышлялся, когда онь писалъ свою Положительную Политику? Всѣ зачатки послѣдней находятся уже въ соціологіи. Конечно, нѣть нужды опровергать всѣ эти бредни; достаточно указать на нѣкоторыя внутреннія противорѣчія, присущія самой теоріи. Таковы несовмѣстимыя представленія о частной предпріимчивости и о предпринимателяхъ, какъ общественныхъ должностныхъ лицахъ. Только при полномъ отсутствіи самыя элементарныхъ юридическихъ понятій можно считать общественнымъ должностнымъ лицомъ человѣка, который начинаетъ предприятіе по собственному почину, на свой страхъ и рискъ, который влагаетъ въ него свой капиталъ, ведетъ его по своему разсчету и прекращаетъ, когда оно оказывается убыточнымъ. И что всего удивительнѣе, это то, что Милль одобряетъ эту несообразность (Auguste Comte etc. стр. 148). Это показываетъ, какое роковое значеніе имѣлъ и для него недостатокъ правильного юридическаго образования, пріучающаго человѣка къ логической связи понятій въ области правъ и обязанностей.

Такое же полное отсутствіе здраваго политическаго смысла видно въ представленіи общественной власти банкирамъ, на томъ основаніи, что они производятъ самыя обширныя денежнѣя операции. Они получаютъ право вмѣшиваться во все, руководить всѣмъ, а между тѣмъ ихъ предприятіе все-таки остается частнымъ. Смѣшеніе промышленнаго общества съ политическимъ обнаруживается здѣсь вполнѣ. Съ другой стороны, право совѣта въ общественныхъ дѣлахъ, притомъ со всѣми авторитетомъ безусловно признаннаго умственнаго правосудія, дается людямъ, которые считаются радикально неспособными къ практической дѣятельности. Контръ, повидимому, не приходило въ голову, что человѣкъ, не способный къ практической дѣятельности, не можетъ дать и практически годнаго совѣта. Наоборотъ, кто даетъ совѣтъ, имѣющій всѣ и общественное значеніе, тотъ долженъ быть готовъ принять на себя отвѣтственность за исполненіе. На этомъ основаны вся политическая жизнь при свободныхъ учрежденіяхъ.
Всего менее понятно, почему такое устройство должно вести к поднятию нравственности. Чтобы доказать это положение, надлежало выработать учение о нравственности. Но этика так же отсутствует в системе Конта, как и правоведение. Только в конце своего сочинения он рас пространяется о благотворном действии, которое должна иметь положительная философия на нравственное совершенствование людей, вследствие логического преобладания общего духа над частным. Понятие солидарности и преемственности, внушаемое "положительным созерцанием общественной эволюции", должны указать зависимость каждого отдельного существования от всего. Через это личное счастье представляется тесно связанным с развитием доброжелательных и симпатических чувств относительно всего человеческого рода; чувство обязанности получить преобладание над чувством права. И вслед за порожденной положительной философией нравственного стремления приобретут неотразимую силу, когда они будут развиты надлежащим воспитанием, и частная жизнь каждого, вопреки вредному метафизическому правилу, будет подвергаться публичному обсуждению на основании начала, изъятых от личных мнений и вошедших в состав общественных предписаний (VI, 852—863).

Трудно понять, каким образом представление о необходимой послдовательности трех состояний, богословского, метафизического и положительного, составляющее сущность исторической эволюции, может быть изъято такого счастья, в счастьи других или в благе блага. Для этого нужно было бы, во всяком случае, чтобы положительная философия, которая является венцом человеческого развития, содержала в себе нравственный требования, а она их не содержать и по существу своему содержать не может. Мы уже видели выше, что коренным законом человеческой природы признается преобладание эгоистических инстинктов над общительными. По основной теории Конта, развитие не может извратить этого
первоначального отношения, вследствие чего разум всегда подчинен личным влечениям, которые являются главными двигателями всякого частного существования (IV, 550, 557). Хотя в других межах Конта высказывается в противном смысле и ожидает от положительной философии извращение человеческой природы, однако ясно, что она этого извращения произвести не в состоянии, ибо вся задача заключается лишь в познании неизмениных естественных законов, изъятых от человеческого произвола. При такой основной точке зрения очевидно, что она может дать лишь научное освящение эгоизму; нравственных начал ей не откуда взять. Для этого необходимо, чтобы кроме этой естественной, животной природы у человечка была еще другая, метафизическая; надобно, чтобы разум, как метафизическое начало, в себе самом носил иной, высший закон, и либо в явной форме сознания долга, либо в инстинктивной форме совести выступил законодателем и предъявил свои категорией требования низшей сторон природы человечка. Без этого все толки о нравственных началах будут чистою софистикою или пустою болтовнею. Таковыми они и являются в учении Конта, а равно и у всех мыслителей реалистического направления.

В действительности, пословственно проведенная положительная философия в умственной области ведет, как мы видели, к чистому материализму, другими словами к теоретическому отрицанию нравственности, а в практической к чистому индивидуализму, т.е. к демократии. Подобно тому как ученики Конта утверждают, что мы знаем лишь материю и ея свойства, так она пословственно должны сказать: мы знаем только реальных особ и их отношения; все остальное есть метафизика. Никакого другого исхода положительная философия не может иметь. Историческия явления подтверждают этот взгляд: время господства начал положительной философии есть вмѣстѣ эпоха преобладания демократии.

Однако и то и другое может быть только преходящимъ
явленіемъ въ историческомъ движении. Мы видѣли, что демократія, какъ одностороннее осуществленіе индивидуализма, или свободы, всегда была и будетъ одной изъ законныхъ формъ человѣческаго общежитія. Извѣстное одностороннее развитіе можетъ вполнѣ подходить къ мѣстнымъ и временнымъ условіямъ. Въ различіи политическихъ формъ выражается разнообразіе человѣческихъ потребностей. Для человѣчества полезно даже, чтобы начало свободы было представлено во всей своей полнотѣ. Но идеаломъ человѣческаго развитія демократія никогда быть не можетъ. Какъ уже было замѣчено выше, она полагаетъ верховную власть въ руки большинства, т.-е. наиболѣе невѣжественной и наименѣе развитой части населения, а это есть извращеніе нормальныхъ отношеній. Какой бы высокой степени ни достигло развитіе человѣчества, это присущее демократіи противорѣчіе никогда не изгладится, ибо по свойствамъ и условіямъ человѣческой жизни, покореніе природы постоянно будетъ поглощать болѣшую часть человѣческихъ силъ, слѣдовательно, всегда будетъ большинство, преданное физическому труду, и меньшинство, преданное труду умственному. Во всякомъ разумно устроенномъ обществѣ, очевидно, перевѣсь должно имѣть послѣднее, а не первое. Въ этомъ отношеніи Конть совершенно правъ.

Еще менѣе идеаломъ можетъ быть соціаль-демократія, которая нынѣ представляется многимъ конечной цѣлью исторического прогресса. Либеральная демократія имѣетъ по крайней мѣрѣ ту выгоду, что, будучи основана на началѣ свободы и на равномъ для всѣхъ законѣ, она имѣщему и образованному меньшинству даетъ справедливое огражденіе, а вмѣстѣ и просторъ для дѣятельности, съ возможностью полагать на всѣ свои фактическое превосходство. Въ соціаль-демократіи все это исчезаетъ, или, лучше сказать, должно исчезнуть, ибо въ дѣйствительности такое общественное устройство никогда не существовало и не можетъ существовать, будучи основано на внутреннемъ противорѣчіи, на отрицаніи того самого начала, на которомъ оно
Зиждается,—свободы. Первое положение социал-демократии состоит в том, что свобода, как начало формальное, не в состоянии установить справедливого отношения между фактически неравными сторонами. В свободном договоре человека, преследуемый нуждою, всегда будет в накладе. Предприниматель может выжидать, рабочий нёт; свобода его мнимая. Исправить эту несправедливость, уравнять неравны стороны обязано государство, которому призвано состоит в ограждении слабых от притеснения. Отсюда необходимость вмешательства его во всё промышленной отношения. А так как при демократическом устройстве, верховная государственная власть находится в руках массы, то отсюда вытекает право рабочего населения распоряжаться по своему произволу всею промышленною областью и всём имуществом высших классов. Окончательный результат этой системы состоит в сосредоточении промышленных силь в руках государства, начиная от национализации земли и последовательно доходя до национализации капитала. Родбертус, который был одним из самых логически консенсвентных представителей этого направления, сравнивает этот порядок с восточной деспотией, в которой все, и жизнь и имущество подданных, находится в руках неограниченного властителя, с той лишь разницей, что здесь верховным владыкою является не одно лицо, а народная масса.

В этой теории, прикрывающей себя сантиментальными фразами, все ложно, от начала до конца. Исходною точкой служит мнение свободы, как юридического начала, с свободою фактическою. Как юридическое начало, свобода есть равное для всех право проявлять свои способности и свою деятельность. Закон один для всех и ограждает волю каждого от неправильного вторжения чужой. Но он не ограждает человека от влияния внешних условий и обстоятельств. Свободный человек волень двигаться, как ему угодно, и если кто учинит ему препятствие, закон его защищает; но закон не ограждает
его отъ дѣйствія паралича, приковывающего его къ постели. Точно такъ же при заключеніи договоровъ законъ строго заботится о томъ, чтобы не было насилия и обмана съ какой бы то ни было стороны, но онъ не входить въ разсмотрѣніе, находится-ли то или другое изъ договаривающихся лицъ въ стѣснительныхъ обстоятельствахъ. Никто не въ правѣ ссылаться на то, что онъ имѣніе продалъ слишкомъ дешево, потому что ему нужно было уплотить срочные долги или содержать семейство. Свобода устанавливаетъ только формальное равенство, а отнюдь не матеріальное, и въ этомъ состоитъ ея великое значеніе въ общественной жизни: ограждая волю отъ насилия, она даетъ полный просторъ игрѣ естественныхъ силъ и проявленію всего разнообразія человѣческихъ отношеній. Формальная свобода устанавливаетъ формальное равенство, но вмѣстѣ съ тѣмъ она неотразимо ведетъ къ матеріальному неравенству. Крѣпостные люди всѣ другъ съ другомъ равны; но первый шагъ освобожденія состоитъ въ установлении неравенства.

Государство, съ своей стороны, вовсе не призвано сглаживать эти ежедневно возникающія неравенства. Государство не благотворительное учрежденіе. Чтобы опредѣлить истинныя его задачи, недостаточно сентиментальныхъ фразъ; надобно изслѣдовать его существо и его исторію. Древніе мыслители могли еще ставить государству цѣлью большее или меньшее уравненіе состояній, ибо въ то время гражданское общество сливалось еще съ государствомъ, и свобода лица была преимущественно не частная, а политическая. Но существенный результатъ историческаго процесса новаго времени состоитъ въ выдѣленіи гражданскаго общества изъ государства. Самостоятельность частной дѣятельности въ промышленной области составляетъ одно изъ важнѣйшихъ приобрѣтеній человѣчества на его мирномъ пути. Научное проведеніе въ этой области начала свободы слѣдуетъ признать величайшею заслугою политической экономіи, которая могла въ этомъ отношеніи впадать въ нѣкоторыя крайности, но которая, въ существенныхъ своихъ чертахъ, всегда
остается краеугольным камнем здравого понимания общественных отношений. В новейшее время к изслеждованню экономических законов стали примешивать какия-то сомнительные нравственны требования, но нравственная политическая экономия составляет одно из самых диких измышлений современного нравственного реализма и должна пасть вместе с последним. Нравственны требования, вытекающие из тайника человеческой души, по существу своему боле свободны, нежели экономические отношения, и менее подлежат действию власти. Понятие о принудительной жертве есть не только абсурд, но и безнравственный абсурд, ибо жертва тогда только имееет нравственное значение, когда она свободна; никто не в праве ее вымогать. Свободно нравственною деятельностью, т.е. благотворением, должны восполняться неизбежные недостатки, присущие свободной игре промышленных сил. Если для этого требуется общая организация, то она по существу своему должна примкать не к государству, которое есть союз принудительный, а к церкви, которая, так же как гражданское общество, есть союз свободный, руководимый нравственными началами. Государство же должно возвышаться над обоими, подчиняя их совокупным целям, но оставляя им должную независимость.

Без сомнений, различия области входят одна в другую и между собою солидарны; поэтому пять возможности установить здесь совершенно точные границы. Местные и временные условия не могут не влиять на изменение этих отношений. Действительность государства может в одних случаях быть недостаточна, в других случаях проявлять избыток. Определение каждый раз большой меры есть дело практики. Но одно можно сказать с достоверностью: это — то, что дальнейшее развитие человечества должно совершаться не на почве принуждения, а на почве свободы. Новейшее промышленное развитие доказывает неопровержимым образом, что при этом условии благосостояние низших классов поднимается даже боле, нежели когда-
либо, а это именно то, что требуется. Уродливья же фанта
тазии о национализации земли, а тымъ болѣе чудовищныя предст
авленія о безграничномъ деспотизмѣ массы, владычествующей во всѣхъ частныхъ отношеніяхъ, должны быть при
числены къ тымъ демагогическимъ пружинамъ, которыя, дѣй
ствуя на невѣжественную толпу, скорѣе всего могутъ приве
вести демократію къ паденію. Предоставленіе верховной власти тымъ самыя лицамъ, которыя признаются непоспособ
ными стоять на своихъ ногахъ и требующими охраненія,
составляетъ одинъ изъ самыхъ удивительныхъ политическ
скихъ вымысловъ, которыя когда-либо появились въ истории.
Оставаясь на почвѣ свободы, мы должны признать идеал
омъ человѣческаго развитія въ политическомъ отношеніи сочетаніе всѣхъ общественныхъ элементовъ въ общей гар
моническій строй, т. е. конституционную монархію, а въ общественномъ отношеніи преобладаніе иущихъ и обра
зованныхъ классовъ надъ неимущими и необразованными.
Все историческое развитіе, въ его преемственномъ дви
женіи, основано на постепенномъ накопленіи капитала, мате
ріальнаго и умственнаго, и при томъ не въ рукахъ мета
физическаго существа, именуемаго государствомъ, а въ рукахъ свободныхъ лицъ, которыя этотъ капиталъ производятъ и накопленный обращаютъ на новое употребленіе. Исторія
даетъ естественное и законное преимущество этимъ капи
тализующимъ классамъ, которыя являются прирожденными наслѣдниками предшествующихъ поколѣній. Возстать противъ капитализма и капиталистовъ значитъ возстать пре
тивъ всѣмѣрной исторіи. Это—признакъ совершеннѣшей ум
ственной пустоты.
Если мы обратимся къ выводенному выше историческому зако
ну, то мы увидимъ, что движение должно совершаться именно этимъ путемъ. Оно идетъ въ обратномъ порядкѣ
противъ того, которое мы видѣли въ древнемъ мірѣ; слѣ
довательно, современный человѣческій общества долженъ отъ демократіи, черезъ смѣшанное правленіе или тиранію, воз
выситься къ аристократическому преобладанію зажиточныхъ
и образованных классов. Таков неотразимый ход, который раскрывается историческим законом развития. Теоретическое воззрение и фактическое изследование определяют друг друга.

Однако это новое движение не может возвратить человеческое общества к той чисто аристократической форме, какая господствовала в древности. Предшествующее развитие выдвинуло демократическую массу, которая всегда должна сохранить относительное значение. Следовательно, и с этой стороны мы приходим к необходимости конституционной монархии, держащей равенство между противоположными общественными элементами. В силу того же закона, движение не может происходить и в области отвлеченных государственных начал: оно должно проникать гражданскую и церковную сферу, устанавливая гармоническое единение всех трех союзов. Мы видели, что первый период политического развития древнего мира характеризуется первоначальным безразличием государственных интересов и частных; соответствующий этому период развития нового мира должен возстановить гармоническое единство, но уже не в форме первобытного безразличия, а опять же с сохранением относительной независимости вполне развившихся свободных частных сил. Это — приложение к практической области начал универсализма. В этом заключается и относительное значение нынешних социальных-демократических стремлений.

Однако этим не завершается исторический процесс. Он исходит от теократии и должен опять прийти к теократии. Мы видели, что чисто святское развитие древнего мира было переходом от первобытной теократии к средневековой, от первоначального единства к раздвоению. Святское развитие нового времени, наоборот, представляет переход от раздвоения к высшему единству. Это — возвращение назад, по тем же самым ступеням, но уже с совершенно иным содержанием. Первоначальное единство заключало в себе все духовное содержание.
положительная философия и единство науки. 63

человеческой природы в первобытной слитности; конечное
единство должно заключать в себе это содержание в пол- 
ноту в своих определений. Поэтому и характер теократии
должен быть здесь совершенно иной. Развитие языческих
религий было раскрытием божественных определений в
созерцании природы; христианство является откровением
Божества в нравственном мире; будущая же теократия
dолжна быть основана на раскрытии внутреннего процесса
Духа в истории человечества. Развиваясь на почве свободы,
составляющей неотъемлемую принадлежность Духа, она
призвана не заменить, а восполнить предыдущие формы,
понявши их, как необходимый ступени в развитии созна-
nания Абсолютного, в трех основных определениях Силы,
Разума и Духа.

Таков результат, к которому приводит нас фактическое изучение истории, результат, отрицающий в
самом основании всю теорию Конта. Пока положительная
философия слабила только за выводами положительных на-
ук, она, не смотря на свою односторонность, стояла на
твердой почве. Но как скоро она захотела, на основании
собственных начал, построить новую науку, она вдалась
в область чистейших фантазий, которые могли только об-
личить ея внутреннюю несостоятельность. Дальнейшая ра-
боты в этом направлении не подвинули вопроса ни на
шаг. Социологическая измышлене Спенсера, точно так же
как и фантастическая построения Шеффле, равно лишены
всякого научного значения. Существуют и существовали
отдельные науки, касающиеся различных сторон духов-
ного естества человечка,— филология, право, политическая
экономия, политика, эстетика, история философии, история
религий, наконец, прагматическая история; но социология,
как наука, не существует. Есть только пустые толки о
социологии.

Б. Чичеринъ.

(Окончание следует).
Как относится служение общественному благу к заботе о спасении своей собственной души?

Письмо в редакцию.

Старая за поднимающимися в русском обществе религиозными спорами, я с грустью убеждался каждый раз, что главной причиной враждебного настроения против церкви со стороны мыслителей-рационалистов бывает незнание церковного учения, суждение о нем по святским предразсудкам, а не по словам св. Писания и св. Предания. Подобное же явление лежит в основании и толков толков, когда об одном стороны мнут себя на чисто церковной почве: или одна из них, или обе заблуждаются в этом своем мнении.

Цель настоящей статьи — выяснить понятие о спасении по источникам Божественного Откровения и оценить с точки зрения последнего наше святское понимание этой религиозной идеи.

Православная весть всегда будет иметь врагов (I Io. 4.6), но на нас будет отважиться их врагов по недоразумению, за толков, которые уклоняются от нее только потому, что не знают ее истинного учения, а слышат о нем от непонимающих его литераторов, воспитанных на святских сословных предразсуждениях. Сознательно отвергать раскрытое ясное учение вреж меньше может только сознательный ненавистник всякого добра и свят (Io. 3.19—21): Содому и Гоморру будет отравлено в день суда, чьему такому человечку (Мате. 10. 15). К счастью, не отчасти и к стыду нашему, большинство наших неверующих их неверуют по недоразумению. Я прошу редакцию дать место одной попытке разъяснить некоторые подобные недоразумения. Архимандрит Антоний. 19 января 1892 г.
И.

Значение этого, повидимому, слишком простого вопроса выясняется из поднятого в Психологическом Обществе уже год назад литературного спора о том, что должно быть главнейшей целью нашей жизни—личное спасение, или общественное благо? Известный Вл. С. Соловьев стоит за последний ответ, а его противники, публицисты "Московских Ведомостей", за первый. Спор этот впрочем не новый. В общественном сознании обе названные идеи давно представляются во взаимной вражде, хотя с нёсколькими точек зрения. Литература, да и жизненная практика, особенно учащегося поколения, выставляет предлог служения обществу, как лучшее извинение своего религиозного индифферентизма; ими же оправдываются и прямые сдачи с христианской совестью, как в личной жизни, так и в общественной, например, педагогической.

С другой стороны под предлогом спасения души люди оправдывают и лёгкость мысли, не хотящей знакоиться с врагами врэы и сознательно их побеждать,—и апатию воли, отказывающейся стоять за правду Божью пред че-ловеки (Мч. 10. 32). Новость теперешней постановки вопроса заключается собственно в том, что он перенесён на почву религиозную, и оба противоположных решения стараются обосновать себя на почве Откровения, тогда как прежние поборники общественного блага осуждали не только личный аскетизм, но и вообще стояли за независимую мораль и против религиозной. К твердому и ясному ответу на поставленный вопрос наше врущее общество, увы, не подготовлено, что, конечно, весьма печально, ибо знать его было бы гораздо существеннее с религиозной точки зрения, нежели уметь перечислить наизусть двп-надцать Малых Пророков или сказать хронологию Вселенских Соборов, за что могут взяться многие, даже из святой среды врущих.

В чем же затруднение современного вопроса? Да в

Вопросы Философии, кн. 12.
томъ, конечно, что религія любви, повидимому, не могла бы давать убѣжища для отрекающагося отъ служенія общественному благу, а съ другой стороны всѣ пожившіе на свѣтѣ видятъ, что всякое общественное положеніе въ условіяхъ современной жизни побуждаетъ человѣка на постоянныя сдѣлки совѣсти, на хитрости и угодничество самолюбіемъ, такъ что люди съ особенно чуткою и религіозною совѣстью не могутъ оставаться въ качествѣ общественныхъ дѣятелей и, удалившись отъ круговорота жизни, становятся, повидимому, совершенно равнодушны къ послѣднему, живутъ, повидимому, только лично жизнью. Неужели они дѣйствительно теряютъ любовь къ ближнимъ? Неужели христианская религіозность является какъ бы враждебною для любви? Одинъ изъ участниковъ московской полемики, правда, попытался примирить обѣ цѣли жизни, признавъ, что хотя любованіе къ религіозности является вовсе не любовь, но эгоистическій страхъ загробнаго воздаянія, но по сколько этотъ страхъ необходимъ побуждаетъ человѣка къ исполненію воли Божіей, по столько и научаєтъ его благотворить, даже жертвовать собою. Подобное представленіе дѣла, конечно, только обличаетъ несостоятельность нашихъ понятій о христианской жизни, ибо страхъ можетъ побудить человѣка лишь къ внѣшнимъ поступкамъ, но ни какъ не къ любви, какъ чувству, которое требуется Откровеніемъ (1 Кор. 13). Изъ страха за себя я никогда никого полюбитъ не могу. Впрочемъ, наши публицисты и не отреклись бы, что они могутъ признать только „холодно-христианскую“ (?) любовь *), т.-е. вовсе не любовь, а самограниченіе вѣнѣшнее во имя долга.

Вообще же весь этотъ споръ показываетъ со всею ясностью, какъ оскудѣло наше разумѣніе слова Божія, такъ какъ послѣднее совершенно не допускаеть раздѣленія между общественнымъ благомъ и тѣмъ личнымъ внутреннимъ самосовершенствованіемъ человѣка, къ которому сводятъ понятіе спасенія души.

*) См. Леонтьевъ: „Востокъ, Россія и Славянство“. 
II.


Изъ другихъ мѣстъ св. Писания мы убѣждаемся, что существуетъ и обратная зависимость между личнымъ внутреннимъ усовершенствованіемъ и дѣлами любви, такъ что и дзвое невозможно безъ второго. Извѣстны слова Апостола, что чистое и непорочное благочестіе предъ Богомъ и Опомъ есть то, чтобы признать злыхъ и скрыть въ ихъ скорбяхъ и хранить себя неосковреннымъ отъ мира“ (1. Тм. 1. 5). По слову другого Апостола, чисто взволненное добродѣтель, господство надъ чувственности,
зависит отъ дѣлъ духа, т. е. дѣлъ любви: „поступайте по 
духу и вы не будете исполнять вожделѣнній плоти“ (Гал. 5. 
16 и Рим. 8. 13). Самъ Господь, когда обличалъ фарисеевъ 
за ихъ обрядовую скрупулезность, опасавшуюся вездѣ не-
чистоты, то указывалъ истинный источникъ внутренняго очище-
нія въ слѣдующихъ словахъ: „подавайте лучше милостыню 
изъ того, что у васъ есть, тогда все будетъ у васъ чисто 
(Лк. п. 41). Спасеніе дому Закхееву было объявлено послѣ 
его словъ: „съ полъ имѣнія моего, Господи, дамъ нищимъ и 
аще кого чимъ обидѣхъ возврату четверицею“ (Лк. 19, 8).

Итакъ, нѣть спасенія безъ участія въ общественномъ благѣ, 
но и это участіе неосуществимо мѣрами внѣшними безъ про-
никновенія его духовною силою христіанской любви. При 
всемъ томъ современная мысль раздробляетъ эти двѣ цѣли 
жизни: очевидно, что или спасеніе, или общественное благо 
понимается неправильно, не по разуму Божественного От-
кровенія. Думаемъ, что спасеніе понимается ею узко, а об-
щественное благо — прямо таки искусственно. Разумѣемъ, 
конечно, не всю современность, ибо мы отмѣтаемъ возмож-
ность хотя временнаго оскудѣнія церкви; разумѣемъ даже 
не всѣхъ представителей литературы (ибо напр. Достоев-
скій представлялъ дѣло совершенно вѣрно и весьма отчет-
ливо; см. „Братья Карамазовы“), но разумѣемъ представле-
ніе обычное, ходящее.

Теперь мы поведемъ рѣчь о томъ, какія же именно свое-
образныя мысли о спасеніи и объ общественномъ благѣ 
могли быть причиной ихъ разрозненія у современныхъ пи-
сателей того и другого направленія—общественнаго и лич-
наго.

III.

Каковъ обычный типъ современнаго человѣка, заботящагося о спасеніи души, и къ какимъ дѣламъ побуждаетъ его 
эта забота? По большей части подъ такими людьми нашей 
литературѣ и нашему обществу извѣстны или отшельники, 
или живущіе въ мірѣ постники, посѣтители храмовъ Божі-
ихъ, уединяющіеся отъ людей; чтенія мірскихъ книгъ и інте-
реса общественными событиями. Последний вид спасающихся мирян далеко не есть святой образ древних христиан, но тип людей суровых, безучастно-недружелюбных. Если их называют эгоистами, то вполне справедливо. Правда, они ставят себя ряд серийных и подчас тяжелых ограничений, не служить плоти и удовольствиям, не поступаться дозволенными себя правами они никогда не будут: напротив сильным раздражением дают отпор всякому, кто бы на них вздымался посягнуть. Правда, они часто не позволяют себя даже копить денег и не прось жертвовать на храмы или на бедных, но это дается на столько же холодно и по обязанности, что их милоты не утешаете, но утешается. Они избегают пересудов, но в их неосуждении ближнего словом вовсе не видно сострадательного к нему участия, а лишь уклонение от словесного выражения своей враждебной настроенности ради страха религиозной ответственности. Присмотревшись к прочим добродетелям этих людей, вы скоро заместите, что они держатся их нехотя, даже с ожесточением. Отсюда и объясняется их мрачно-холодное настроение, их совершенная неспособность исполнять заповедь Апостола еже радоватися о Господе (I Тесс. 5. 16), их несогласие с тем, что заповеди Божия—заповеди не тяжки (I Из. 5. 3), но и его благое и легкое бремя (Ме. п. 30). Впрочем их мрачное настроение вовсе не есть тот покаянный плач, который христианину обязателен и в полноте совмещается с жизнерадостным прославлением Господа, напр., у Григория Богослова и Ефрема Сирин; нет, это мрачное недовольство узника, лишеннаго возможности творить желаемое и принужденного ради страха творить нежелаемое. Их всѣ симпатиі лежать в чувственной жизни, их дух не сочувствует закону Божию (Рим. 7. 22), и, конечно, очень немногіе из них остаются вѣрны своему долгу, но подобно древнимъ иудеямъ, не возмогая носить ига закона (Рим. 2. 17—25; Деян. 15. 10), впадаютъ то въ чувственность, то въ невозможную горделивость и нетерпимость. Ради этого мно-
gie считают их просто лицемерами, напр. Иоанна Грозного. Но это несправедливо. Их переходы от молитв к оргийям, вполне понятны: сухая религия долга не дает силы для борьбы с чувственностью, даже и при аскетизме внушном; к чему применимо все, что говорить Ап. Павел о бессилии Ветхого Закона дать человечку святость, ибо эти люди относятся к закону Божию именно, как иудеи доблагодатные (Рим. 9. 31—33). Заботы их о спасении души за гробом очень мало отличаются от заботы напр. о стяжании земного богатства и соединенного с ним подавления страстей в торговле или чиновниками, которых этого рода забота точно так же заставляет смиряться, воздерживаться, неустанным трудиться, т. е. быть внушим аскетом. Разница только в том, что описываемые религиозные подвижники добиваются услаждений, более прочных и долговременных; в существе они тот же себялюбивый эгоизм со всею его самозамкнутостью исключительностью переносить в мир загробный, думая заработать себе вечную жизнь лишь внушным подвижанием исполнением внушных отдельных, прямо и определенно выраженных требований закона, как чиновники исполнением устава своей должности, но объ изъявлении самого содержания своих чувств они заботятся не более этих последних. К таким людям, хотя бы и искренним, применимо выражение Апостола: "имящему образ благочестия, силье же его отвергшиеся" (2 Тим. 3. 5). Характерным приметом их религиозных воззрений могут служить весьма распространенной в церковной части нашего общества "Письма Святогорца". В них автор говорит против общественной деятельности монахов и прибавляет, что он почитает совершенно неразумным предпочтение спасению ближних своему собственному, сколько бы его ни укоряли за себялюбие. Таким образом автор допускает возможность самому лишиться спасения за доставление его другим. Не ясно-ли, между тем, что если бы он могъ кого-либо спасти, то в этом нашел бы лучшее средство для собственного спасения по слову Писания:
...перевшій грѣшника отъ ложнаго пути его спасетъ душу свою отъ смерти и покроетъ множество грѣховъ" (Іак. 5. 20). Правда, Моисей (Ісх. 32. 32) и Павелъ (Рим. 9. 3) соглашались быть отлученными отъ жизни или отъ Господа за братій своихъ, но это было лишь выраженіемъ готовности на логически неосуществимое условіе, ибо самая эта рѣщимость есть доказательство богоподобія названныхъ святыхъ. Святогорецъ совершенно чуждъ подобнаго настроения: условіями спасенія онъ признаетъ просто рядъ аскетическихъ обязанностей, къ числу которыхъ по его мнѣнію не относится учительство; если бы кто имъ занялся, это было бы, конечно, высоко, благородно, но вовсе-де не угодно Богу,—даже напротивъ, удалило бы его отъ Бога.

Не такъ однако учитъ Отцы Православной Церкви. „Не могу повѣрить,—говорить св. Златоустъ,—чтобы тотъ спасеніе получилъ, кто о спасеніи ближняго нерадѣтъ“. Эти слова вселенскаго учителя любилъ приводить Св. Тихонъ Задонскій и прибавлялъ отъ себя: „никто не можетъ болѣе Христа любить, какъ тотъ, который спасенія ближняго ищетъ“ (ІІ. 319, ср. 321). Ту же мысль нѣсколько подробнѣе поясняетъ Св. Димитрій Ростовскій: „Христіанинъ человѣкъ по Божіей заповѣди долженъ есть любити ближняго, яко себѣ. Аще же любити, яко себѣ, убо и спасеніе ему, яко себѣ желати и искати долженствуетъ. Небрегій же о спасеніи ближняго не любить того, яко самъ себе, ниже имать истинныя любве къ Богу. Но речетъ кто: довлѣетъ ми себѣ смотрѣти, а не другого, довлѣетъ ми своему спасенію внимати, а не о прочихъ спасеніи пещися. Таковому отвѣчаетъ Св. Златоустъ, глаголя: аще и вся исправить, а ближняго не пользуетъ, не внидетъ въ царство. Ни едино исправленіе велико быти можетъ, егда приобрѣтенія другихъ не преподаетъ (Еф. прав. 4), сіесть не довлѣетъ мужу бодрѣтельному къ спасенію свое исправленіе, аще прочихъ не пользуетъ, ни исправляетъ... Паки кто речетъ: нѣсмѣ учи- тель, ни іерей, ни духовникъ, ни пастьрь душъ; не належитъ ми кого учить. Таковому отвѣщаетъ Св. Θеофілактъ:
не глаголи: нъсмь пастырь, ни наставникъ, иная учитьи и пользовати не долженствую: лжеши, учители бо не доволь-ютъ къ наставленю всѣхъ ко единому; хощете же Богъ, да каждо наставляетъ и созидаетъ другого (Г Сол. 5. 11, 14). Но и въ Ветхомъ Завѣтѣ Давидъ Святый, царь сущий, не имѣетъ ли попеченія о пользѣ ближнихъ? Начу, глаголеть, беззаконнымъ путемъ Твоимъ и нечестивѣй къ Тебѣ обратятся... Кольми паче мы новоблагодатній то творить долже-ствуемъ«.

Итакъ не любовь къ правдѣ Божіей, но страхъ остается побуждениемъ этого вида современной религіозности. Насъ спросятъ: да какъ возможно допустить столь живое пред-ставление загробнаго суда у людей, по природѣ чуждыхъ этическаго духа? вѣдь, извѣстно, что въ эгоистахъ и въ людяхъ чувственныхъ не только мыслъ о воздаяніи, но даже и мыслъ о неизбѣжной смерти никакъ не можетъ напечат-дѣться въ сознаніи *), что идея будущей жизни развивается въ сознаніи соразмѣрно съ развитиемъ идей нравственныхъ? Поэтому, вѣдь, лишь при ясномъ и возвышенномъ усвоеніи послѣднихъ чрезъ Евангеліе и первая получила значеніе дѣйствительнаго побужденія. Вотъ почему эта идея загроб-наго воздаянія становится такимъ побужденіемъ только у христіанъ, хотя теоретически существовала не только у іудеевъ, но достигала художественнаго раскрытия даже въ миѳологіи и философіи греческой. Однимъ словомъ, не столько мыслъ о воздаяніи вліяетъ на развитіе нравственной воли, сколько сама зависитъ, отъ своей дѣйственности, отъ по-слѣдней. Какимъ же образомъ страхъ отвѣстственности такъ сильно развился у нашихъ отрицателей общественного блага? Отвѣчаю: у людей образованныхъ этотъ страхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и все ихъ міровоззрѣніе является по причинамъ случайнымъ и чисто личнымъ. Одинъ подобнаго на-правленія литераторъ говорилъ мнѣ, что, будучи весьма

* ) Что такъ художественно изображено въ разсказѣ «Смерть Ивана Ильича»,— эгоиста, лишь на смертномъ одѣтъ понявшаго неизбѣжность прекращенія земной жизни.
большим любителем удовольствий в молодые годы, он смертельно заболел и, потеряя надежду на врачей, обратился с молитвой к Божией Матери, дав обет, в случае выздоровления, постричься в одной из Афонских обителей. Постричься он, конечно, не постригся и продолжал по выздоровлению срывать цветы удовольствия, но страх смерти у него остался, а также и несчастное убеждение, будто отныне он призывается быть апологетом своей, насильственно усвоенной религии,—и вот отсюда ряд его статей о личном спасении и страхе Божием.

Так бывает и с нькоторыми другими; большинство же усваивает все мироощущение от родителей, окружающей обстановки и чтения известных книг, изгоняя из ума всякую мысль о возможности иного понимания религии; они чувствуют, что перемена внешних условий жизни разрушить их мировоззрение, дающееся не на сознательных убеждениях, а просто на привычке, и потому они все боятся читать мирская книги. Отсюда исключительность и нестерпимость наших религиозных людей, отсюда же и безконечных речей о противоположности знания и ве- ры, о религии безотчетного чувства, о гибельности любознательного разума, опасение религиозных споров и даже несуществие к принимаящим православие иноверцам. Люди современного дыхательного аскетизма избегают даже религиозных книг, не подходящих под их кругозор, многие,—даже Библию и Златоуста, да и из аскетов древних лишь читать не любят, а равно и Нила Сорского; читают только учителей покаяния и дисциплины: пр. Ефрема, Исаака, Лествичника и Дорофея, но никак не Василия Великого, хотя он и начальник нашего монашества, ни Макария, ни Нила Синаи- ского. Разве это не факт, что распространение св. Библии в народ б на русском языке подобные люди считают одной из главных причин штундизма, заявляя об этом и на собраниях, и в официальных бумагах, и в магистерских диссертациях и подавая тьму повод врагам православия глумиться над нашей ве- рой и представ-
лять ее враждебно Откровенію (см. Льсковъ: „Полунощники“, „Вѣстн. Евр.“, ноябрь 1891 г.). Излагая вѣроученіе молоканъ, одинъ миссионеръ всѣ пункты ихъ катехизиса передавалъ словами Библии, желая на дѣлѣ показать, на сколько гибельно ея распространеніе въ народѣ. Особенно онъ возмущался противъ русской Библии съ параллельными мѣстами, въ которой противъ второй заповѣди приводится ссылка на слова Второзаконія: „дабы вы не развратились и не сдѣлали себѣ изваяній, изображений какого-либо кумира, изображающаго мущину или женшину“ (4. 16) и т. д. А чѣмъ виновата Библия, что воззрѣнія миссионера не согласны ни съ нею, ни съ истиннымъ православіемъ 7-го Вселенскаго Собора, гдѣ преподано весьма духовное учение объ иконопочитаніи, вполнѣ согласное съ духомъ Библии? Да, отъ св. Писанія современные свѣтскіе аскеты ушли совсѣмъ далеко и по понятіямъ, но еще дальше по настроенію.

IV.

Но какъ смотрять подобныя богословы на исполненіе евангельскихъ заповѣдей? Естественно, что они и о Богѣ думаютъ примѣрно, какъ къ своему личному настроенію; ихъ понятіе о богоугоденіи приближается къ магометанскому. Въ нихъ глазахъ Христосъ сознаетъ себя прежде всего, какъ Властителемъ вселенной, и опредѣляетъ людей не по ихъ внутреннему расположению, не на сердца ихъ смотрятъ вопреки Писанію (І. Царств. 16. 7) и ненавидѣть хулу не на Святаго Духа, а на Свою Личность (Ме. 12. 32). Ученіе о томъ, что пророчествовавшее именемъ Его и творившее вѣрою въ Него чудеса, но непримиримы будутъ изгнаны (Ме. 7. 21—24) и увидятъ иныхъ народовъ, приходящихъ отъ востока и запада и возлежащихъ съ Авраамомъ, Исакомъ и Иаковомъ (Ме. 8. 11) для нихъ такъ же непонятно, какъ фарисеямъ слова Господни о томъ, что даже „мутаи и любодѣйцы предварятъ ихъ въ царствѣ небесномъ“ (Ме. 21. 31). Ученіе о томъ, что мы спасаемся вѣрою (Еф. 2. 8) и отрекаемся еретика человѣка (Тит. 3. 10), наши свѣтскіе законники
понимают в этом же личном смысле. По их мнению смысл здесь не тот, что без въры мы не будем иметь силы къ выполнению благихъ пожеланий (Рим. 7. 25), и потому окажемся неспособны возсоздать въ себе Христовъ образъ, умерщвлений грѣхомъ (Еф. 2. 5), въ вѣть, они представляют дѣло проще: имъ кажется, что какъ земной властитель, охотно извиняя личные пороки подчиненныхъ, требуетъ прежде всего полнаго признанія ими принадлежащихъ ему правъ, такъ и Господь, осуждая человѣка за непринятіе того или иного догмата, собственно негодуетъ и отмѣщаетъ ему за несогласіе человѣка признать всѣ Его богооткровенная совершенства. Вотъ почему наши мірскіе богословы отличаются страшною нетерпимостью къ сектантамъ, но не къ злодѣямъ. Представляя себя, подобно новоѣдеамъ, магометанамъ и отчасти протестантамъ, волю Божію, какъ волю деспотическую, они думаютъ, что она легко удовлетворяется слѣдующей покорностью. Иногда можно отъ нихъ слышать или читать прямыхъ признаній, что по нынѣшнемъ грѣховнымъ временамъ тщетно и надѣяться на внѣшеніе въ себя духа Христова, а надо искать спасенія путями окольными. И вотъ является искреннее ученіе о предстаательствѣ Пресв. Богородицы въ томъ смыслѣ, что усердно и усиленно къ Ней прибывающихъ и прославляющихъ Ея св. имя Она принимаетъ подъ Свою небесную защиту почти независимо отъ ихъ внутренняго расположения, такъ что умирающіе въ предѣлахъ Ея земнаго жребія, на Адонѣ, непремѣнно спасутся всѣ до одного (объ этомъ см. „Письма Святогорца“). Конечно, ни одинъ истинно православный христіанинъ не пожелаетъ умалять значения предстаательства за насъ Богородицы и св. угодниковъ, но онъ хорошо знаетъ, что такого предстаательства заслуживаютъ лишь тѣ люди, которые имѣютъ намѣреніе подражать святымъ и измѣнять свое грѣховное настроеніе, которые, отверзая уста свои для прославленія Царицы Матери, исполняются духа и просить Ее, чтобы Она утвердила Своихъ пѣснісловцевъ въ Своей Божественной славѣ. Напротивъ современные отрицатели внут-
ренного возрождения думают, и весьма последовательно со своей точки зрения, что главно, если не единственно, обязанностью человечка оказывается заявление своей готовности исполнить волю небес, и, не заботясь уже затым о проведении её в свое сердце, они всеми уподобляются тому сыну хозяина, который на приказание отца работать в винограднике отвечал: хорошо, отец, вот я иду, и не пошёл (Ме. 21. 30), но вовсе они не могут понять, почему Спаситель более одобрил другого сына, исполнившего приказание не на словах, а на деле. Не понять им и изображения Страшнаго Суда, на котором Господь будет спрашивать о делах по отношению к ближним. Правда, нашим искателям спасения известно, что Господь требует таких дел, но, испытывая с неохотной внушительного дела любви, эти люди смотрят на вторую заповедь закона Христова не только как на чисто внушительную, касающуюся дела, а не чувства, но и как на существующую "между прочим" и по существу так же слабо касающуюся богоугождения, как мало можно угодить земному властителю чрез братолюбное отношение к его подчиненным.

Весьма понятно, что общественное благо представляется для таких людей не только делом второстепенным, но и вообще делом святским, непривязанным прямо к культу, как к первою средству для угождения Богу. И замечательно, что подобное воззрение на общественное благо, как на область не прямо религиозную, а государственную, как будто бы находится в последних сочинениях Вл. С. Соловьева. Правда, его раздление общественной жизни на церковную, государственную и литературную, сообразно священству, царству и пророчеству, относительно, ибо он желает подчинить религиозной идее всё три области. Однако мы все-таки не можем согласиться с тём, что автор, по видимому, увлекается на долю пастырей только священномудрствованием, на которое онъ опять же смотреть не какъ на актъ моральный (всепобиимъ другъ друга да единомысліе исповѣмы), но какъ на актъ только
„мистический“, т. е. какъ на какое-то священное волшебство. Любимая его рѣчь—о тайнствахъ, какъ материальныхъ посредствахъ благодати, о духовно-мистическомъ тѣлѣ церкви и т. п. Начало же общественного блага, и даже повидимому нравственного, нашъ мыслитель усваивает государство, и потому неоднократно повторяетъ, что именно государство должно быть главнымъ предметомъ внимания для поборниковъ царства Божія на землѣ.

Но мы еще далѣе отъ соглашенія съ тѣми писателями, которые не только отдѣляютъ понятіе общественного блага отъ угощенія Богу или спасенія души, — но и самое спасеніе понимаютъ, какъ чисто условную, внѣшнюю дѣятельность, побуждаемую и сопровождаемую себѣлюбивымъ страхомъ загробной участи; у этихъ религіозность, какъ мы сказали, эгоистическая и утилитарная.

V.

Полемисты „Московскихъ Вѣдомостей“ соглашаются съ тѣмъ, что у современныхъ поборниковъ личнаго спасенія побужденія эгоистическія, но утверждаютъ, что такъ и быть должно въ христіанинѣ, и приводять несуществующее изрѣченіе Апостола: „начало премудрости страхъ Божій, а плодъ его любовь“. Это изрѣченіе повторялъ почти въ каждой своей статьѣ покойный Леонтьевъ, выдавая его, какъ и нѣкоторые другие свои собственные афоризмы, за слово Божіе. Но истинное православное христіанство осуждаетъ всякой эгоизмъ. Первое и необходимое условіе слѣдованія за Христомъ: „отвергнись самого себя“ (Мѳ. 16. 24); самого себя, т. е. всякой привязанности къ своему я. — Но развѣ Господь не учитъ насъ представлять себѣ мыслъ о загробномъ воздаяніи въ качествѣ побужденія къ добролѣтели? Или уже совсѣмъ не правъ утилитаризмъ, считающій въ числѣ своихъ поборниковъ Н. Завѣтъ? Отвѣчаемъ: да, совсѣмъ не правъ, ибо изъ многихъ словъ Евангеля мы знаемъ, что мыслъ о судѣ можетъ вліять лишь на добрую волю (Іо. 3), что отъ ея свободнаго
рѣшенія зависить идти навстрѣчу проповѣди любви или отречься, смотря по тому, чему эта воля симпатизирует. Мысль о загробном воззрѣніи подрывает поборников добродѣтели, но мысль эта, или представленіе о полномъ торжествѣ добра и осужденіи зла можетъ сдѣлать лишь то, что человѣкъ не будетъ отстранять своего вниманія отъ созданній у него свободной симпатія къ доброму и отвращенія отъ зла, а вызвать эти симпатіи или убить ихъ зависить отъ его свободнаго произволенія (Io. 5. 40): даже воскресший мертвецъ не можетъ измѣнить сего произведенія (Лк. 16. 31). Конечно, христіанская любовь есть источникъ наслажденія не только въ будущей жизни, но и здѣсь на землѣ, однако называть эгоизмомъ человѣка, созидающаго въ себѣ эту любовь, — чистѣйшее недоразумѣніе; въ эгоизмѣ цѣлью является само состояніе наслажденія; но наслажденія чистой духовной любви лишь въ такой мѣрѣ могутъ быть намъ доступны, въ какой мы отрѣшаешься отъ желанія самаго наслажденія, — въ какой желаемъ блага не себѣ, а тѣмъ, кого любимъ. Этимъ-то духовная любовь различается отъ любви плотской; если человѣкъ пожелаетъ бы любить для того собственно, чтобы испытать наслажденія духовной христіанской любви, то онъ никогда не полюбитъ и этихъ наслажденій не испытаетъ: они доступны только для того, кто наслажденія, какъ наслажденія, не ищетъ, кто напротивъ отъ нихъ отрекается, кто ищетъ блага только другимъ, а не себѣ. Объ этомъ духовномъ наслажденій одинъ старецъ сказалъ св. Теогію, спрашивавшему его, какъ ему найти мѣръ душевный. Старецъ отвѣтилъ: „ищи скорби и найдешь покой, а ища покоя, будешь объять скорбями“ (см. „Палестинскій Сборникъ“, 32). Вотъ почему всякое наслажденіе можно назвать эгоистическимъ кроме радости христіанской любви, кроме наслажденій райскихъ. Христіанство есть чистый алtruизмъ, чуждый всякаго утилитаризма, и если современные религіозные себѣлюбцы по своему внешнимъ подвиhamъ подобятся истиннымъ православнымъ христіанамъ, то сходство лишь кажущееся.
Теперь нам легко понять, что добрый христианин не бывает себялюбцем или утилитаристом даже в том случае, когда говорит, что подвизается ради спасения души после смерти, ибо самое спасение он понимает, как начало, исключающее собою всякий эгоизм. Но чтобы эти термины никогда не сбивали, остановимся на них подробнее и покажем, как далеки эти понятия (альtruизм и эгоизм) друг от друга, хотя современные утилитаристы—Милль и Спенсер—стараются их слить воедино,—и как, следовательно, далеки от истинного христианства религиозные эгоисты. Прежде всего надо твердо усвоить ту самоочевидную истину, что эгоизм и альтруизм различаются между собой не по внешним дейтельным проявлениям воли, ибо после них могут быть почти одинаковы у тех и других,—и даже не по представлению тех конечных целей, коими их деятельность руководится,—ибо весьма часто эти представления неправильно отражают сущность внутренних побуждений. Случается напр., что человек, исполненный любви и помогающий ближнему единственно по влечению сердца, говорит всём и про себя думает, будто это он даёт ради только исполнения воли Божьей, завещания покойного родителя и т. п. Он отчасти прав, но указываемая имм побуждения суть только второстепенныя, обязанная собою иному, незамечаемому имм побуждению—чувству искренней любви к людямм. Разность между эгоизмом и альтруизмом определяется не по господствующему в сознании человечка представлению, но сообразно с той настроенностью чувства, которая господствует в человеческой жизни и деятельности. Альтруист тот, который любить сердцем, — который наполнень мягким чувством, нежноо симпатией к ближнему или восторженным умилением пред Божем и Спасителем и совершенно невосприимчив к собственному благополучию в любом смысле сего слова. Альтруист—теоретик, исповедующий независимую мораль, но лишенный чувства любви, не есть еще альтруист на самом деле, хотя бы он по-
могалъ ближнимь до самоотверженія. Пусть онъ не созна-
esь въ себѣ ясно никакого другого мотива, кромѣ пред-
ставленія истинности той теоріи, которая его побуждаеть
благотворить,—но это, какъ и вообще всякое представле-
ніе, можетъ служить лишь условіемъ побужденія, а не насто-
ящимъ побужденіемъ. Одно и то же представленіе истин-
ности, достоинства какого-либо поступка, повидимому,
вызываетъ къ дѣятельности совершенно различныхъ людей
по совершенно различнымъ дѣйствительнымъ мотивамъ. Дѣй-
ствительныхъ побужденій къ движеніямъ воли только два
рода: любовь или себлюбіе съ ихъ развѣтленіями. Обна-
руживаются эти мотивы въ сознаніи человѣка по тѣмъ со-
провождающимъ ихъ дѣятельность чувствамъ, въ зависимости
отъ котораго и самая дѣятельность воли получаетъ совер-
шенно различную оправдательную оценку, или одна цѣна
чувству гордости, другая—тѣлесному состраданію, третья—
духовному соблазнанію. Фарисей притчи, Закхей, Та-
виеа, Ап. Павелъ и Ап. Іоаннъ—всѣ помогали ближнимъ,
представляя себѣ эту помощь исполненіемъ воли Божіей, и
однако, при тожествѣ руководящаго представленія, оценка
dѣятельности совершенно различная. Фарисей понимаетъ,
что праведеннъ и достоинъ уваженіе только исполнитель
Божіей воли: вотъ онъ и отдаетъ десятину нищимъ, чтобы
имѣть право считать себя праведнымъ и горделиво наслаж-
даться этимъ сознаніемъ; если бы Господь отъ него по-
требовалъ избенія ближнихъ, онъ бы совершилъ и это,
и вѣроюно съ большимъ удовольствіемъ. Мотивъ его
повинованія — стремленіе къ высшему и цѣнному бытию
въ своихъ глазахъ, т.-е. себлюобіе, но не любовь.
Отдаетъ полъ имѣнія Закхей по восторженному, благоговѣй-
ному чувству ко Христу Спасителю; не знаю, остановился
ли бы и онъ, еслибъ отъ него потребовали совершенно
наго рода дѣятельности для проявленія сего чувства. Его
мотивъ — чувство благодарной привязанности личной. Мы
не знаемъ внутренней жизни Тавиевы (Дѣян. 9. 36—42), но
весьма возможно, что исполняя волю Божію, она руково-
дилась чувством непосредственного сострадания, мало философствую над послѣднимъ. Разница существуетъ не только между правильнымъ и ложнымъ пониманіемъ религіознаго человѣколюбія, но и между различными способами правильнаго пониманія. Возвышенно и свято понимается смыслъ благотворенія св. Павла, но различную настроенность чувства испытываеть онъ сравнительно съ Иоанномъ. Любовь, какъ сила, борующаяся съ миromъ и отражающаяся въ себѣ величіе небеснаго Владыки въ противовѣсь земному себѣлюбію, какъ основаніе новаго порядка мѣровой жизни, какъ нѣчто величественно грандиозное, потрясающее основы жизни,—все это совмѣщается въ настроеніи Павла, торжественномъ и миromъ. Настроеніе Иоанна уже пережило въ себѣ эти чувства мѣровой борьбы: оно есть „гласъ хладатонка“ (3 Цар. 19. 12), предвѣшеніе невозмутимой, тихой радости небесъ и надзирание за тѣмъ, какъ она усваивается его духовными дѣтями. Предъ нимъ не цѣлое, не мятущийся вихрь борьбы, а жизнь сердца, рядъ дорогихъ личностей съ ихъ внутреннимъ возрастаніемъ. Она старается переливъ въ нихъ ощущеніе небеснаго блаженства любви; его любовь есть по преимуществу внутренне переживаемое настроеніе чувства; онъ какъ бы покойится на лонѣ любви, уже не чувственно, какъ при земной жизни Спасителя, но духовно.

VI.

Поставивъ на надлежащую почву оцѣнку нашихъ побужденійъ, мы легко поймемъ, когда мысль о загробномъ воздаяніи унижаетъ нашъ подвигъ, и когда не унижаетъ: вопросъ этотъ решается по тому чувству, коимъ сопровождаются религіозные подвиги. Если это чувство не любовь къ Богу и людямъ, а гордость или себѣлюбивый страхъ, то такіе подвиги не могутъ служить къ созданію внутренняго человѣка, хотя-бы по внѣшнему виду вполнѣ подобились подвигамъ любви.

Впрочемъ, надо оговориться, что это подобіе можетъ простираться лишь до извѣстной степени. Дѣйствительно, если
кроме любви во всякой нравственной деятельности может существовать лишь одно побуждение самолюбия или себялюбия, если руководящая нашу деятельность теоретически представления являются лишь кажущимися побуждениями, а истинными остаются лишь эти два класса себялюбия и любви в различной степени их смешения или развития, то неужели невозможно познать внутренний мир человека по наблюдениям над его жизнью? неужели у тонкого себялюбца и у служителя любви внушая жизнь может быть совершенно одинаковая?—Нет, это сходство все-таки относительно, ибо проситается лишь на нёкоторого стороны деятельности, а кроме них существует другая проявления, которые возможны только для любви, для истинного христианства. Таковы дель благотворительности духовной, исцеление страданий чисто духовных, происходящих от причина внутренних: ободрение унывающих и отчаявающихся, вразумление согрешающих, одухотворение служащих плоти, убеждение неверующих и т. п. (Лук. 4. 18, 19). Здсь-то и проявляется безсилие современных искателей истины: названных благоденствий оказать они безусловно не способны, если послѣдняя неисполнимы средствами внѣшними, если—инаке говоря—бѣды ближних произошли не по внѣшним причинам, какъ бѣдность, недоразумѣніе и т. п., а по причинам внутреннимъ, по оскудѣнію духовныхъ силъ въ людяхъ. И дѣйствительно мы видимъ совершенное оскудѣніе дѣль духовной милости, этого нелицемѣрнаго испытанія любви въ большинству современнаго типа церковныхъ христіанъ (и, конечно, во всѣхъ безусловно альтруистахъ свѣтскаго направленія). То, что составляетъ существенный признакъ любви, имъ чуждо: отсюда слѣдуетъ, что не только своими настроеніями, но и дѣлами они обличаютъ сами себя, показывая, на сколько основа ихъ жизни есть основа ложная, чуждая божественнаго учения.

Но, можетъ быть, мы идемъ не только противъ современнаго искажения, но и противъ церкви, одобрившей подвигъ отшельничества, повидимому, чуждаго служенію миру? Ни—
когда! Въ виду этого вопроса мы въ самомъ началѣ статьи раздѣлили ревнителей спасенія на монаховъ и на мірскихъ подвижниковъ. Конечно, обрисованный нами несимпатичный и неевангельскій типъ встрѣчается и между отшельниками, и отъ усвоенія его предостерегаютъ ихь всѣ учителя аскетизма, начиная съ преп. Макарія *), но это уклоненія, а не правило; настоящій аскетъ-отшельникъ исполнень духа любви, даже женственной мягкости по отношенію къ людямъ, будучи неумолимо суровъ къ себѣ самому и къ своей плоти. Въ этомъ легко убѣдиться, читая житія древнихъ святыхъ, да и современныхъ подвижниковъ (Серафима, Амвросія) и цѣльныхъ подвижническихъ обителей (Валаама, Руссики). Иначе и быть не можетъ, ибо не говоря уже о братіяхъ монашескихъ общежитій, поставленныхъ въ болѣе тѣсныя отношенія къ своимъ ближнимъ, чѣмъ міряне, и обязанныхъ всегда наблюдать любовь къ братіи, — даже уединенные отшельники, не служа людямъ тѣлесно и со- средоточивая всѣ подвиги около созиданія своего внутрен- няго мира, непремѣнно включаютъ въ него и любовь ко всѣмъ. Эта любовь имѣется во всѣхъ отеческихъ описаніяхъ аскетическаго совершенства и выражается всѣми от- шельниками въ молитвѣ за всѣхъ. Любовь занимаетъ высшее мѣсто въ восьми или семи духовныхъ добродѣтеляхъ по ученію аскетовъ. Чуждые любви не достигли еще аскетическаго совершенства. Вотъ слова преп. Макарія: „Не слышишь-ли, что говорить Павелъ? Если имѣю всѣ дарованія, аще предамъ тѣло мое, во еже сжечши е, аще языки ангельскими глалогою, любве же не имамъ, ничтоже есмь (I Кор. XIII. 1—3). Ибо дарованія сіе руководствуютъ только къ совершенству; и достигніе оныхъ, хотя и во свѣтѣ, однако же еще младенцы. Многіе изъ братій восходили на сию степень, и имѣли дарованія исцѣленій, откровеніе и пророчество; но поелику не пришли еще въ совершенную любовь, въ которой союзъ совершенства (Кол. III. 14), то

*) См. по Добротолюбью преосв. Теофана изъ св. Макарія, прав. 162—174.

6*
возстал въ нихъ брань, и они, вознёра́дь, пали*). Если читателю болѣе известны житія подвижниковъ, чьмъ ихъ творенія, то ему должно быть известно и то, что самые строгое отшельники болѣе душой за грѣхъ людей и съ любовію о нихъ молились. Вспомнимъ житіе преп. Марка, который, послѣ многихъ лѣтъ полного одиночества, увидѣвъ человѣка, прежде всего спросилъ: сохранили-ли люди ту вѣру, которая колеблеть горы? Или житіе Мариі Египетской, которую встрѣтилъ въ пустынѣ пр. Зосима и просилъ сотворить молитву о православныхъ церквахъ и царяхъ; ея молитва была такъ усердна, что святая поднялась на воздухъ.

Отшельники покидали міръ не на всю жизнь, а на время совершенствования, по истечении котораго къ нимъ стекались и ученики-монахи и міряне, какъ къ Пахомію или Симеону Столпнику; притомъ великие начальники пустынно-жительства, наприм. Васиій, совѣтовали предпочтительно избирать монастырскую жизнь предъ пустынничествомъ, и на вопрѣсъ: подобаетъ-ли инокамъ учить мірскихъ дѣтей? Васиій отвѣчалъ утвердительно.

Итакъ не по скудости любви уходили люди въ пустынѣ, а во избѣженіе вреда себѣ и ближнимъ. Они были слишкомъ далеки отъ современного заблужденія, будто каждый литераторъ и чиновникъ, хотя нисколько не покушаюсь обь очищеніі своего сердца, непремѣнно явится благодарителемъ, а не злодѣтелемъ для своего ближняго. Кто взвѣситъ, приносить-ли обыкновенный дѣятель больше добра ближнимъ или зла? Кому не известно, въ какихъ враждебныхъ отношеніяхъ другъ къ другу стоять такие дѣятели? Сколько дѣляется ими въ интересахъ партии, въ интересахъ личности? Благодѣтельна для жизни наука и литература. Но и эти не являются-ли (наряду съ геніальными идеями и высокимъ подъемомъ святыхъ чувствъ) вымѣстящемъ злостной брани, подтасовки и клеветы! Не мечтали-ли виновные во всемъ этомъ быть благодарителями ближнихъ? Правда, въ древнѣе вѣка наука была

*) Тамъ же, стр. 273.
более безкорыстна и потому более искреня, но и совєсть христіанъ была яснё и увёздала отшельниковъ, что естественный человёкъ, не упражнявшийся въ борьбѣ съ собою, приносить ближнимъ гораздо болѣе вреда, чёмъ пользы, пока не проникнеть благодарнымъ настроениемъ духовной жизни чрезъ сосредоточеніе надъ своей душой. Для сей-то цѣли они удалялись и удаляются въ монастырь или пустыню. Напротивъ, ихъ неудачные подражатели изъ мірянъ не удалялись отъ ближнихъ тѣломъ, а только духомъ, по необходимости доставляютъ послѣднимъ постоянный огорченіе своимъ безучастіемъ, и тѣмъ сами раздражаются еще болѣе и продолжаютъ не совершенствовать, но портить свой характеръ, превращаясь въ докучливаго брюзгу, какимъ дѣлается человёкъ, котораго заставили заниматься тѣмъ, чёмъ онъ вовсе не желаетъ, что просто претить его душѣ, но чего онъ прекратить не можетъ ради страха предстоящей ответственности; подобнымъ-то образомъ воспринимаются сознаніемъ этихъ людей христіанскіе добродѣтели и подвиги и страхъ за спасеніе своей души.

VII.

Не такъ учитъ о спасеніи Слово Божіе и Св. Церковь. Эдѣсь подъ спасеніемъ вовсе не разумѣется одно только загробное воздаяніе, какъ и подъ вѣчной жизнью не одна загробная жизнь. Господь есть источникъ жизни (Ио. 1. 4); эта жизнь, этотъ свѣтъ, есть любовь (I Io. 4. 8), пребывающей въ ней пребываетъ въ Богѣ (I Io. 4. 16), а кто не въ любви, тотъ внѣ Бога, внѣ жизни, тотъ не отъ Бога (I Io. 4. 8); ненавидящей пребываетъ во тѣмъ (I Io. 2. 9). Человѣчество вышло изъ послушанія и любви и тѣмъ потеряло райское блаженство и вѣчную жизнь (Быт. 3. 22). Возвратить ему это блаженство—значить возвратить стихію любви. Правда, оно и само къ ней стремилось велѣніемъ совѣсти, но встрѣчая въ своей природѣ и условіяхъ общественной жизни другую, произвольно усвоенную стихію себѣлюбія, не имѣло силы оживить любви и рая: терпѣ заглушало всякій рос-
толь пшеницы. Но вот жизнь сама пришла в мир, открылась намъ въ Христѣ (1 Ио. 1, 2; Кол. 3, 4); дана внутренняя возможность подражать живому образцу, имѣть тѣ же чувствования, которая во Иисусѣ Христѣ (Фил. 2, 5) и снова жить съ Богомъ и въ Богѣ, быть Его обиталищемъ, Его храмомъ (1 Кор. 6, 19), и чрезъ то блаженствовать. Возвращеніе-то этой утерянной Божественной жизни, заключающейся въ любви, умершвляющей себѣлюбіе, т.-е. ветхаго человѣка, называется на языкѣ Библіи спасеніемъ. Спасеніе получается человѣкомъ на землѣ постолько, посколько созидаются въ немъ Христова любовь, та новая жизнь, которой онъ не могъ въ себѣ водворить, пока не соединился со Христомъ, когда всѣ его понятія и взгляды на жизнь измѣнились и стало все новое (II Кор. 5, 17). Поэтому-то христіанинъ и называется спасаемымъ (I Кор. 1, 18), спасающимся (Дѣян. 2, 47), а вѣра христіанская, или содержаніе евангельской проповѣдѣ—спасеніемъ (Лук. 3, 6; Иоан. 4, 22; Дѣян. 13, 26; II Петр. 3, 15; Евр. 1, 14; 6, 9); увѣро- вавшіе и проникнувшіеся плодами вѣры считаютъ себя уже спасенными (Еф. 2, 5; Рим. 8, 24); если же рѣчь идеть еще о борьбѣ двухъ взаимно исключающихъ себя жизненныхъ началъ, то говорится о спасеніи, дѣйствующемъ въ насъ (II Кор. 1, 6), о возрастаніи во спасеніе (I Петр. 2, 2), о со- дѣваніи спасенія (Фил. 2, 12). Во всѣхъ этихъ случаяхъ слово спасеніе можно замѣнить словомъ добродѣтель, христіанская любовь,—говоря иначе, спасеніе—является не воззрѣніемъ за это хожденіе въ обновленной жизни (Рим. 6, 4), но оно и есть именно эта жизнь; „се же есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебѣ, единаго, истиннаго Бога и Его же послѣд еси Иисусъ Христа” (Io. 17, 3). Усвоеніе богопознанія и любовь—вотъ источникъ небесной радости еще здѣсь на землѣ. Правда, эта радость здѣсь возмущается паденіями, борбой и страданіями, отъ чего тамъ за гробомъ она освободится, но заключаться и тамъ она будетъ въ томъ же, въ чемъ здѣсь. Это объяснилъ Господь въ тѣхъ словахъ, гдѣ объѣшаетъ всѣмъ отрѣшившемся отъ земныхъ привязанностей получить
"нынѣ во время сіе среди гоненій во сто краят больше домовъ, и братьевъ, и сестеръ, и отцовъ, и матерей, а вѣкъ грядущемъ жизнь вѣчную", (Марк. 10. 30). Очевидно, рѣчь о томъ внутреннемъ наслажденіи, которое дается чрезъ отрѣшеніе отъ мучительного себѣлюбія и чрезъ усвоеніе любви; это наслажденіе умножится за гробомъ количественно, по степени своей ясности и невозмутимости, но не по качеству. Это наслажденіе заключается въ заповѣдяхъ любви: "аще хочешь внести въ животъ, соблюдай заповѣди" (Мф. 19. 17). Будущая жизнь, правда, иногда противопоставляется настоящей, но лишь тогда, когда рѣчь идетъ о нравственной борьбѣ, о борьбѣ съ естественными потребностями, напр., въ притчѣ о Лазарѣ, но противопоставлять такимъ образомъ нашимъ искушеніямъ можно не только мысль о будущей жизни, но и о дальнѣйшей жизни настоящей или о томъ времени земной еще жизни, когда эта борьба совсѣмъ ослабѣетъ, человѣкъ станетъ властителемъ и своей плоти, и своихъ духовныхъ страстей, и начнеть безпрепятственно наслаждаться Божественною любовью, которую теперь онъ испытываетъ лишь временами, въ рѣдкія минуты нравственнаго просвѣтленія. Не помню, въ какой бесѣдѣ св. Иоаннѣ Златоустъ пространно говорить о томъ, что адъ и рай начинаются въ душѣ человѣка здѣсь на землѣ: праведникъ наслаждается любовью и общениемъ съ Богомъ, а грѣшникъ, мучась собственною злобой, уже возжегъ себѣ адскій пламень. Чтобы насъ не обвинили въ своеобразномъ пониманіи Св. Писанія, приведемъ подтверждающія такое пониманіе изреченія какого-либо Отца Церкви, напр. хотя бы преп. Макарія Великомученника Добротолюбія преосв. Ἐѳοθανα.

Вотъ мысли св. Отца о томъ, что вѣчный ближайший покой начинается здѣсь и заключается въ христианскомъ добродѣтельномъ настроении. "Если внутренний твой человѣкъ опытно и несомнѣнно извѣдалъ все сіе, то вотъ живешь ты подлинно вѣчною жизнью, а душа твоя даже нынѣ упокоивается съ Господомъ, вотъ дѣйствительно пріобрѣлъ и приялъ ты сіе отъ Господа, чтобы жить тебе..."
истинною жизнью. Если же не сознаешь в себя ничего такого, то плачь, скорби и съть; потому что до нынѣ не приобрѣл еще ты вѣчнаго и духовнаго богатства, до нынѣ не приял еще истиною жизнью“ (Св. Макарія Великаго Наставленія о христіанской жизни. Добротолюбіе, томъ 1, стр. 186. М. 1883). „Которые совлекли съ себя человѣка ветхаго и земнаго и съ которымъ Иисус совлек одежду царства тьмы, тѣ облеклись въ новаго и небеснаго человѣка Иисуса Христа. И Господь облекъ ихъ въ одѣянія царства неизреченаго свѣта, въ одѣянія вѣры, надежды, любви, радости, мира, милосердія, благости, а подобно и всѣ прочія божественныя, животворныя одѣянія свѣта, жизни, неизглаголаннаго упокоенія, чтобы, какъ Богъ есть любовь, радость, миръ, благость, милосердіе, такъ и новый человѣкъ, одѣвался сынъ по благодати“ (Тамъ же, стр. 271).

Такое же представление имѣетъ святый Отецъ и о вѣчной смерти. Смерть это грѣхъ. „Какъ мясо безъ соли загниваетъ, наполняется великимъ зловоніемъ, и по причинѣ несноснаго смрада всѣ отвращаются отъ него; и въ загнившемъ мясѣ пресмыкаются черви, находятъ тамъ себѣ пищу, поѣдаютъ его и гнѣздятся въ немъ; но коль скоро посыпана соль, — питавшіеся мясомъ черви истребляются и гибнутъ, зловонный запахъ прекращается, потому что соли свойственно истреблять червей и уничтожать зловоніе: такъ же образомъ и всякая душа, неоселенная Св. Духомъ, непричастная небесной соли, т. е. Божіей силы, загниваетъ и наполняется великимъ зловоніемъ лукавыхъ помысловъ“ (Тамъ же, стр. 187). „Истинная смерть внутри, въ сердцѣ, и она сокровенна; ею умираетъ внутренній человѣкъ. Посему, если кто перешелъ отъ смерти къ жизни сокровенной, то онъ истинно во вѣкѣ живеть и не умираетъ. Даже, если тѣла таковыхъ и разрушаются на время, то снова будутъ воскрешены во славѣ, потому что освящены. Поэтому смерть христіанъ называемъ сномъ и успѣніемъ“ (Тамъ же, стр. 276).

Неизвѣстность будущей участи или точнѣ неполная из-
втвстность остается только на долю борющихся между различными цвями жизни; но если основное направление его жизни определилось, то определлась и его загробная участь, хотя бы онь самь еще не освободился отъ частых падений. "Если человк, находяся еще во брани, когда въ душ его дйственны и грк и благодар, преставится изъ мира сего,—то куда поступает сей одержимый тымь и другимъ?—Поступает туда, гд умь имет свою цвль и любимое мсть. Тебь, если постигают тебя скорб или брань, должно только воспротивиться ей и возненавидеть" (Там же, стр. 277).

Весьма понятно, что будущая слава праведников, по ученію пр. Макарія, есть не только награда за добродѣтельную жизнь, сколько просто ея продолженіе. "Посему постараемся върой и добродѣтельную жизнь здсь еще пріобрѣсти себь оное одѣяніе, чтобы намь, облеченнымъ въ тѣло, не оказаться нагими; и тогда въ день оній ничто не прославить плоть нашу. Ибо въ какой мѣрѣ сподобился каждый за вѣру и рачительность стать причастникомъ Св. Духа, въ такой же мѣрѣ прославлено будеть въ онны день и тѣло его. Что нынѣ собрала душа во внутреннюю свою сокровищницу, то и тогда откроется и явится вѣ тѣла" (Тамъ же, стр. 279). "Въ онны мѣсяцъ воскресенія (апрѣль) силою Солнца правды изведется изнутри слава Св. Духа, покрывающая и облекающая собою тѣла святыхъ, та самая слава, какую имѣли они сокровенно въ душахъ" (Тамъ же, стр. 279). Что нынѣ пріобрѣли мы въ душахъ, то самое возсияеть и обнаружится тогда, и облечеть славою тѣла (Тамъ же, стр. 281).

Думается, всякому понятно теперь, что если истинное понятіе о христіанскомъ спасеніи совпадаетъ съ понятіемъ духовнаго совершенства, а союзомъ совершенства является любовь къ ближнимъ, если эта любовь составляетъ такимъ образомъ самое содержаніе спасенія, а не только средство къ его достиженію, то, конечно, опасаться оскудѣнія любви слѣдуетъ никакъ не отъ спасающихся. Поэтому и все, что
является требованием любви к ближним, т. е. всякая забота об общественном благе, при истинном понятии о спасении, является прямым требованием послѣдняго. Дозволяя имѣть эту любовь только въ сердцах и въ молитвѣ для отшельниковъ на время ихъ уединенія, наша св. вѣра предостерегаетъ однако всѣхъ живущихъ среди общества отъ обольщенія сантиментальности и признаетъ лживымъ, самообманчивымъ такое представленіе о любви, которое не выражается во внѣшней дѣятельности. „Кто имѣетъ достатокъ въ мирѣ, не видя брата своего въ нуждѣ, затворяетъ отъ него сердце свое: какъ пребываетъ въ томѣ любовь Божія?“ (І. Іо. 3. 17). „Если братъ или сестра наги и не имѣютъ дневнаго пропитанія, а кто-нибудь изъ васъ скажетъ имъ: идите съ миромъ, грыжтесь и питайтесь, но не дастъ имъ потребнаго для тѣла: что пользы?“ (Іак. 2, 15, 16).

Итакъ при истинно христіанскомъ взглядѣ на спасеніе его невозможно разрѣзать отъ одушевленной и притомъ дѣятельной любви къ людямъ. Разрѣшеніе общественного блага и личнаго спасенія выросло изъ непониманія, или слишкомъ узкаго пониманія послѣдняго.

Архимандритъ Антоній.
Гёксли как представитель современного научного мировоззрения *)

Naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eadem. 

Какъ это ни странно, но еще до сихъ поръ нерѣдко скапливаются на науку и ея адептовъ обвиненія въ узкости, одно- сторонности и поверхностномъ образѣ мысли, въ грубомъ эмпиризмѣ, материализмѣ, позитивизмѣ и другихъ порокахъ еще худшаго сорта. До сихъ поръ еще есть люди, которыя смотрятъ на блестящіе успѣхи науки со страхомъ и трепетомъ и видятъ въ нихъ не успѣхи, а скорѣе паденіе и пагубное искаженіе человѣческой мысли. Современная цивилизация, все болѣе и болѣе проникающаяся научнымъ духомъ, имъ кажется состояніемъ, подобнымъ состоянію людей передъ потопомъ, зданіе, воздвигаемое наукой, чѣмъ-то

(Сочиненія, отмѣченныя звѣздочками, существуютъ въ русскомъ переводѣ).
въ родѣ вавилонской башни, и единственную отраду они видятъ въ той вѣрѣ, что возмездіе не преминетъ прійти и обновить погрязшій въ интеллектуальномъ грѣхѣ міръ и воздать разнымъ Дарвинамъ, Гекслиямъ, Геккелямъ, Карламъ Фогтамъ и т. д., каждому по дѣламъ его.

Такое отношеніе къ наукѣ со стороны ея противники, въ какихъ бы доспѣхахъ они ни являлись, до извѣстной степени понятно и простительно. Побѣжденный всегда склоненъ видѣть въ побѣдителѣ лишь гнетущую его грубую силу и отказывать ему въ какихъ бы то ни было интеллектуальныхъ и нравственныхъ достоинствахъ; а что наука действительно является нынѣ побѣдительницей,—это прямой историческій фактъ, не подлежащій сомнѣнію, который и сами противники ея признаютъ обыкновенно, усматривая, правда, въ такой по- бѣдѣ лишь торжество чисто временнаго.

Однако все же желательно, чтобы и къ врагу, хотя бы и увѣнчиванному лаврами, относились съ возможною справедливостью, и если и не приписывали ему, по обычаю средневѣковыхъ рыцарей или античныхъ героевъ, чрезмѣрныхъ совершенствъ, дабы тѣмъ славнѣѣ была чаяемая побѣда или понесенное пораженіе, то по крайней мѣрѣ и не взводили на него ни на чемъ не основанныхъ поклеповъ.

На Западѣ подобное отношеніе къ наукѣ сказывается все рѣже и рѣже. Обскуранты, видащіе въ наукѣ своего кровнаго врага, близятся тамъ къ полному вымиранію, наука становится вѣрнымъ орудіемъ для всѣхъ борцовъ мысли, какого бы рода они ни были, и согласіе съ наукой возводится въ основной критерій всякаго міровоззренія. У насъ, въ Россіи, къ сожалѣнію, до сихъ поръ часто встрѣчается сво- вершенно обратное.

Имя Т. Г. Гексли, доказывавшаго, что „человѣкъ есть усовершенствованная порода обезьяньи”, принадлежитъ къ числу тѣхъ, которыя многими произносятся съ отвращеніемъ, подобнымъ тому, съ какимъ Поссартъ въ роли Мgefistoфеля произноситъ имя Святаго Духа. Къ сожалѣнію, это доказываетъ только полное незнаніе и непониманіе доктринъ Гексли,

Библиотека "Руниверс"
одинаковое впрочем с тѣмъ, какое обнаруживается и въ отношении къ другимъ современнымъ научнымъ воззрѣніямъ.

О полной компетентности Гёксли въ научной области говорить нечего. Не даромъ его имя стоитъ среди первыхъ именъ современныхъ ученыхъ. Но и по отношенію къ философскимъ учениямъ, какъ это можно видѣть изъ его постоянныхъ ссылокъ и цитатъ, немногіе профессиональные философы могли бы похвалиться такимъ полнымъ и широкимъ знаніемъ, какъ у Гёксли, произведеній мыслителей, начиная съ древнейшихъ временъ и до настоящаго, не исключая даже средневѣковаго богословія, и ихъ глубокимъ пониманіемъ и критической оцѣнкой. Такімъ образомъ обвиненія въ узкости и односторонности оказываются совершенно голословными.

Что же касается до обвиненія въ позитивизмѣ и материализмѣ, то изъ заключительной главы предлагаемой статьи читатели увидятъ, что по личному по крайней мѣрѣ мнѣнію этого „сторонника грубаго, животнаго материализма“ научныхъ воззрѣній, какъ ни материалистичны они по своей видимости, тѣмъ не менѣе по существу своему ничего общаго съ материализмомъ не имѣютъ и имѣть не могутъ, что материализмъ заключаетъ въ самомъ существѣ своемъ тяжкую философскую ошибку и способенъ парализовать энергию и разрушить красоту жизни. Съ другой стороны и позитивная философія, по мнѣнію Гёксли, не только не имѣеть никакого научнаго значения, но и прямо является антинаучной.

Я могъ бы взять вмѣсто Гёксли другихъ представителей науки — Гельмгольца, Дюбуа-Реймона, Тиндэля и т. под., и показать, что и они равнымъ образомъ неправы во взводимыхъ на нихъ обвиненіяхъ. Тѣ случаи, когда эти обвиненія оказываются состоятельными, рѣдки, вызваны обыкновенно условіями времени и ничего общаго съ самымъ существомъ науки и ея характеромъ не имѣютъ. Я выбралъ Гексли просто потому, во-первыхъ, что имѣль возможность ближе ознакомиться съ его произведеніями, во-
вторых потому, что его имя особенно часто подвергалось подобным нападкам.

Моя статья представляет собою простую сводку общих воззрений Гексли, разбросанных по статьям самого различного содержания. Дабы сохранить по возможности силу и образность его языка, я старался даже вездь, гдь только было можно, передавать его воззрения его собственными словами. Я знаю, что многое осталось не достаточно выясненным, не вполне раскрытым и проведенным во всях своих последствиях, благодаря тому, что многие вопросы часто затрагивались автором лишь всколых и случайно, но полагаю тьмь не менье, что общий характер и самая суть воззрений Гексли будут читателям достаточно ясны. Прибавлю, что, сколько могу судить, в общем эти воззрения не суть личные воззрения Гексли, а достояние самой науки, и подъ ними подписано бы огромное большинство ея современных апелтов.

I.

Начало естествознания, его развити́е и влияніе на общее мировоззрніе.— Значеніе естествознания въ воспитаніи.— Научный метод.— Единство мирового порядка.

Начало естествознания совпадаетъ съ первымъ проблескомъ человѣческой мысли. Его основы были положены тогда, когда разумъ человѣка впервые встрѣтился лицомъ къ лицу съ фактами природы: когда дикарь впервые узналъ, что на одной рукѣ пальцевъ меньше, чѣмъ на обѣихъ; что перейти рѣку будетъ ближе, чѣмъ обойти ее; что камень остается на томъ мѣстѣ, гдѣ лежитъ, пока его не сдвинуть, и что онъ выпадаетъ изъ руки, если ее разжать; что свѣтъ и теплота являются и исчезаютъ мѣстѣ съ солнцемъ; что сухая сгорае́ть въ огнѣ; что растенія и животныя растутъ и умираютъ; что если онъ нанесетъ своему товарищу ударъ, то разсердить его, и ударъ, впрочемъ, будетъ возвращенъ, между тьмъ какъ если онъ предложитъ ему плодъ, то доставить ему удовольствіе и, можетъ быть, получить взамѣнь того рыбу.
Въ такомъ знаніи уже были набросаны, какъ они ни грубы, очерки математики, физики, химіи, біологіи, моралі, экономической и политической науки.

Безъ всякаго сомнѣнія, съ самаго начала представлялись явленія, показывавшія, хотя бы и крайне грубому уму, постоянство своего происхожденія и внушавшія, что ими неизмѣнно управляется определенный порядокъ, что известныя причины всегда производятъ одни и тѣ же дѣйствія. Такимъ образомъ въ умахъ людей постепенно утверждалось понятіе о порядкѣ природы и о постоянствѣ отношенія причины и дѣйствія между вещами. Въ виду всего этого едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію, что человѣчество съ самаго начала имѣло совершенно позитивныя и научныя точки зрѣнія.

Однако наряду съ такими явленіями представлялись и явленія менѣе постояннія, не стоящія, повидимому, въ определенной связи съ имъ предшествовавшими, или случайныя. По отношенію къ нимъ некультурный человѣкъ, безъ всякаго сомнѣнія, постоянно бралъ самаго себя миштабомъ для сравненія, смотрѣлъ на себя, какъ на центръ и мѣру мира: онъ не могъ избежать этого. И вотъ, находя, что его, повидимому, безпричинная воля проявляетъ свое могущественное дѣйствіе, производя многія явленія, онъ довольно естественнымъ образомъ приписалъ другія, еще болѣе крупныя, события другимъ, еще болѣе крупнымъ, волямъ и сталъ смотрѣть на міръ и на все имѣющее въ немъ мѣсто, какъ на продуктъ волевыхъ дѣйствій существо, подобныхъ ему, но гораздо болѣе сильныхъ, которыхъ можно умилостивить или разгнѣвать, точно такъ же какъ онъ самъ можетъ быть смягченъ или раздраженъ. Въ сознаніи ограниченности человѣка, въ чувствѣ лежащей передъ нами тайны, которую нельзя проникнуть, заключается сущность всѣкой религіи. Попытка воплотить это чувство въ формахъ разумъ есть начало болѣе развитыхъ теологическихъ системъ.

Однако, чѣмъ тщательнѣе человѣкъ вникалъ въ природу, тѣмъ болѣе оказывалось, что область порядка гораздо обширнѣе, и то, что казалось безпорядкомъ оказывалось прос-
то сложностью. Отсюда возникла потребность глубже узнать этот порядок и тём самыми извлечь из него пользу, или по крайней мере лучше принародиться к нему. Люди начали совершенствовать естествознание единственно с этой целью, „чтобы возвысить почитание боговь и улучшить свое состояние“.

Однако прогресс естествознания, в каком бы направлении он ни совершался, и как бы ни были низки цели тых, которые его начали, доставить людям не один только практический выигрыш; он вызвал кроме того переворот в их представлениях о вселенной и самих себе и коренным образом изменил их образ мышления и их понятия о праве и несправедливости. Естествознание, им в виде удовлетворение естественных потребностей, нашло идеи, могущие уголить лишь жажду духовную. Стремясь найти законы наиболее удобной жизни, оно пришло к открытию законов поведения и положило начало новой морали.

Люди искали хлеба и получали идеи.

Развитие естествознания ясно показало, что во всех частях природы царствует строгий порядок и неизменная причинная связь, так что даже самая жизнь в своих внушных проявлениях, точно так же как и любое физическое или химическое явление, стоит в зависимости от особых молекулярных процессов и проявляеть тот же порядок и ту же причинную связь.

Благодаря разработке естествознания в умы людей проникли новые идеи о практически открывающемся безконечном протяжении вселенной и ея вчности; они освоились с тём взглядом, что наша земля есть только безконечно малый кусочек той части вселенной, которую мы можем видеть; и что тём не мене ея продолжение в сравнении с нашими масштабами времени—безконечно. Они приобрели далёкое идее о том, что человечкий есть только одна изъ безчисленных форм жизни, существующих в настоящее время на земном шаре, и что нынё живущий существа—
лишь потомки безчисленных рядов своих предшественников. И каждый шаг, сделанный в естествознании, служил к расширению и укреплению в уме людей представлений об определённом порядке вселенной, выражающемся в том, что названо неудачной метафорой "законов природы, и к сужению и ослаблению силы человеческой воли в самопроизвольность или уклонения от определенного порядка.

В самом деле, что такое история любой науки, как не история изгнания понятий творческого или какого бы то ни было другого вторжения в естественный порядок явлений, составляющих предмет оценки науки? Когда астрономия находилась еще в младенчестве, "утренние звезды подались радостным хором", и "планеты направлялись в своих путях небесными руками". В настоящее время гармония небесных святили разрушивалась в притяжении, обратно пропорциональном квадратам разстояний, и орбиты планет выводятся из законы тьмы же сил, благодаря которым камень, брошенный рукой школьника, разбивает окно. Молния была ангелом Господа; но в наши времена Провидение было грудой, чтобы наука сделала ее послушным разыскным человеком, и мы знаем, что всякая заправница, сверкаяя летним вечером на горизонте, стоит в зависимости от определенных условий, и что она направление и сила свеьта могли бы быть вычислены при достаточном знании этих условий.

Что касается того, в какой степени прогресс естествознания отразился на том, что можно назвать интеллектуальной моралью человека, то представляется бесспорным фактом, что развитие естествознания вызвано методами, прямо объясняющими ложными все тьму оснований, на которых держатся моральные убеждения варварских и полуварварских народов и даже многих еще в настоящее время, и утверждающими правильность им противоположных.

Адепт естествознания абсолютно отвергает признание
авторитета, какъ такового. Для него скептицизмъ является величайшимъ долгомъ, слѣпая вѣра—единственнымъ смертнымъ грѣхомъ. Оно и не можетъ быть иначе, ибо всякий значительный успѣхъ естествознанія заключалъ въ себѣ абсолютное отрицаніе авторитета, покровительство самому рѣзкому скептицизму, уничтоженіе духа слѣпой вѣры. Самый страстный приверженецъ знанія держится своихъ убѣжденій не потому, что ихъ держатъ люди наиболѣе имѣ уважаемые, не потому, что ихъ справедливость засвидѣтельствована знаменіями и чудесами, но потому, что его опытъ учить его, что всѣй разъ, какъ онъ захочетъ поставить эти убѣжденія лицомъ къ лицу съ ихъ первоначальнымъ источникомъ—природой, всѣй разъ, какъ ему покажется нужнымъ засвидѣтельствовать ихъ ссылкой на опытъ и наблюдение,—природа подтвердитъ ихъ. Человѣкъ науки научился вѣрить въ оправданіе не върой, а доказательствомъ.

Если этимъ идеямъ суждено пріобрѣтать все большую и большую твердость, по мѣрѣ того какъ мѣръ становится стараже; если этому духу предназначено проникнуть во всѣ отдѣлы человѣческой мысли и занять протяженіе одинаковое съ областью знанія; если наша раса по мѣрѣ приближенія къ зрѣлости все болѣе и болѣе убѣждается, что существуетъ только одинъ родъ знанія и только одинъ методъ его пріобрѣтенія:—мы, пока еще дѣти, должны сознавать свой величайшій долгъ въ томъ, чтобы видѣть наростья будущую необходимость разработки естествознанія и такимъ образомъ способствовать самимъ себѣ и нашимъ потомкамъ на пути къ достиженію той благородной цѣли, которая лежить передъ человѣчествомъ.

Новѣйшая цивилизація держится на естествознаніи.

Все новѣйшее мышеніе получио свою окраску отъ естествознанія; оно проникло въ произведения нашихъ лучшихъ поэтовъ, и даже самый книжный человѣкъ, притворяю-щійся незнаюшимъ и презирающимъ естественную науку,
Безсознательно проникнуть ея духом и обязань своими лучшими произведениями ея методамъ. Великая интеллектуальная революция, иящая мѣсто въ новѣйшее время, была ея дѣйствіемъ. Она учить миѣ, что высшее судилище есть наблюденіе и экспериментъ, а не авторитетъ; она учить цѣниеть силу очевидности; она создаетъ крѣпкую и жизненную вѣру въ существованіе неизбѣжныхъ моральнихъ и физическихъ законовъ, полное повиновеніе которымъ составляетъ высочайшую, возможную для интеллигентнаго существа цѣль.

Рѣзкою противоположностью этому является наша старая стереотипная система воспитанія. Естествознаніе, его методы, его проблемы и его трудности встрѣтятся въ мальчику на каждомъ шагу, а мы воспитываемъ его такимъ образомъ, что онъ вступаетъ въ миѣ съ такимъ же незнаніемъ о существуетіи методовъ и фактовъ науки, какъ въ день своего рожденія. Новый миѣ полонъ артиллеріи, а мы выпускаемъ нашихъ дѣтей сражаться въ немъ со щитомъ и мечомъ античнаго гладіатора. Потомство осмѣеть насъ, если мы не пособимъ этому плачевному состоянію вещей. Единственное средство помочь ему — сдѣлать элементы естествознанія необходимой составной частью первоначальнаго воспитанія.

Что такое воспитаніе? Каковъ нашъ идеалъ вполнѣ либеральнаго воспитанія, — того воспитанія, какое мы дали бы самимъ себѣ, если бы могли начать жить сначала,—воспитанія, какое мы дали бы своимъ дѣтямъ, если бы могли располагать судьбой по собственной волѣ? Предположимъ, что было бы извѣстно, что жизнь и счастье каждаго изъ насъ поставлены въ одинъ прекрасный день въ зависимость отъ выигрыша или проигрыша въ шахматы,—не считали-ли бы мы тогда своимъ первымъ долгомъ изучить по крайней мѣрѣ названія и ходы фигуръ, приобрѣсть понятіе о гамбитѣ и снаровку въ способахъ давать шахъ и уходить отъ него?

Но очень простая и элементарная истиня, что жизнь, судьба и счастье каждого изъ насъ и, болѣе или менѣе, тѣхъ,
кто с нами связан, зависят от нёкоторого знания игры, безконечно более трудной и сложной, чем шахматы. Это—игра, начатая в незапамятные времена, в которой каждый мужчина и каждая женщина есть один из игроков в его или ея игрѣ. Шахматная доска есть міръ, фигуры—явление вселенной, правила игры—то, что мы называем законами природы. Игрокъ на противоположной сторонѣ от насъ скрыть. Мы знаемъ, что его игра всегда честна, правильна и терпѣлива. Но мы знаемъ, равным образомъ, что онь никогда не спустить намъ нашей ошибки и не дасть ни малейшей пошады нашему незнанію. Кто играет хорошо, тому шедро выплачиваются огромныя ставки. А кто играет дурно, тому дается матъ—безъ ненависти, но и безъ сожалѣнія.

Воспитаніе есть изученіе правилъ этой великой игры. Другими словами, воспитаніе есть наставленіе ума въ законахъ природы (подъ которой должно понимать не только вещи и ихъ силы, но и людей и ихъ обычаи) и преобразованіе лучевыихъ движений и воли въ ревностное и любвеобильное стремленіе жить въ согласіи съ этими законами. Ко всему, что только выдаетъ себѣ за воспитаніе, должна быть приложима указанная мѣрка, и если оно не выдерживаетъ такой пробы, его нельзя назвать воспитаніемъ, какова бы ни была сила авторитета или число его приверженцевъ.

Для каждого изъ насъ міръ былъ когда-то такимъ же свѣжимъ и новымъ, какъ для Адама. И тогда, задолго прежде, чемъ мы стали способны къ тому или другому способу наставленія, природа взяла насъ въ свои руки и каждую минуту нашего бодрствования проявляла свое воспитательное влияние, приводя наши дѣйствія въ суровое согласіе съ законами природы. И этотъ процессъ естественного воспитанія не законченъ ни для кого, какъ бы старъ онъ ни былъ.

Дисциплина природы не всегда выражается въ словахъ и удахъ, при чемъ удары слѣдуютъ первыми, но въ удахъ
без слов. Вам самим предоставляется догадываться, за что вас отодрали за ухо.

Задача того, что мы обыкновенно называем воспитанием,— воспитания, которое ведет человек, и которое можно назвать искусственным,— состоит в том, чтобы приготовить ребенка к тому, чтобы он не оказался неспособным к принятию того воспитания, какое дает природа, не оказался невъежественным или произвольно отказывающимся от повиновения, чтобы он понимал предварительные симптомы недовольства природы, не дожидаясь наказания. Короче, всякое искусственное воспитание должно быть предварением естественного. Либеральное воспитание есть такое искусственное воспитание, которое подготавливает человека не только избегать тех больших неприятностей, которые возникают из неповиновения естественным законам, но и ведет его к тому, чтобы ценить и получать награды, раздаваемые природой такой же щедрою рукой, как и наказания.

Либеральное воспитание получило тот человек, который в своей юности воспитывался таким образом, что его тело является готовым слугой его воли и легко, с удовольствием исполняет всякую работу, к которой оно способно как механизм;—разум который представляет ясную, холодную логическую машину, с частями одинаковой силы и с легким ходом, пригодную, подобно паровой машине, к работе всякого рода,—просто-ли тонкия нити духа или выковывать его якоря;—ум который исполняет великих и основных истины природы и законов ее действий;—который, в противоположность хилому аскету, полон жизни и огня, но страда которого привчены подчиняться сильной воле, слуг чуткой совести;—который научился любить все прекрасное как в природе, так и в искусстве, ненавидеть все низкое и уважать других, как самого себя.

Ни какая система воспитания не может претендовать на устойчивость, если она не признает той истины, что воспитание имеет две великия цели, которым все остальное
должно быть подчинено; одна изъ нихъ—увеличить знанія, другая—развить любовь къ справедливости и ненависть къ несправедливости.

Есть и другія формы воспитанія кромѣ естественно-научнаго; и было бы крайне печально, если бы этотъ фактъ былъ забыть, или была тенденція подорвать или подавить образованіе литературное или эстетическое на счетъ научнаго. Подобный узкій взглядъ на природу воспитанія не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ твердымъ убѣжденіемъ, что научное воспитаніе должно быть введено во всѣхъ школахъ, ибо великая особенность естественно-научнаго воспитанія,—та особенность, въ силу которой оно не можетъ быть за-мѣнено никакою другой дисциплиной, состоитъ въ томъ, что оно ставитъ человѣка въ прямое обшеніе съ фактомъ и практикуетъ умъ въ самой полной формѣ индукціи—выводить заключенія изъ частныхъ фактовъ, познаваемыхъ путемъ непосредственнаго наблюденія природы.

И прежде всего должно внушить ученику, что его долгъ—сомнѣваться до тѣхъ поръ, пока абсолютный авторитетъ природы не научитъ его вѣрить въ то, что написано въ книгахъ.

Въ наше время древо воспитанія находится своими корнями въ воздухѣ, а листьями и плодами—въ землѣ. Его должно обратить какъ слѣдуетъ—такъ, чтобы его корни крѣпко внѣдрялись въ факты природы и извлекали оттуда здоровую пищу для листьевъ и плодовъ литературы и искусства *).

Какимъ же путемъ идеть естествознаніе и при помощи какихъ методовъ достигаетъ оно своихъ великихъ результатовъ?

Научное изслѣдованіе не есть, какъ это, повидимому, многие думаютъ, родъ новѣйшаго чернокнижія. Такое впечатлѣніе производятъ по крайней мѣрѣ разными толки объ

*) Писано Гексли еще въ 1854 году. Съ тѣхъ поръ воспитаніе въ Англіи принимаетъ все болѣе и болѣе нормальное положеніе. Для Россіи однако его сравненіе остается въ полной силѣ.
"индуктивной и дедуктивной философии" или о "принципах философии Бэкона". Но из всего вздора в этом мире едва ли не худший — это ложно научная болтовня о "бэконовской философии".

Лордь канцлеръ Бэконъ былъ во всякомъ случаѣ великий человѣкъ, что бы о немъ ни говорили. Однако, несмотря на все сдѣланное имъ для философии, было бы совершенно ошибочно думать, что методы современнаго научнаго изслѣдованія получили свое начало отъ него или его современниковъ:—они получили свое начало отъ первого человѣка, кто бы онъ ни былъ; они существовали даже задолго до него, ибо многие изъ существенныхъ процессовъ мышленія совершаются высшими животными съ такою же правильностью, какъ и нами самими.

Методъ научнаго изслѣдованія есть не что иное, какъ выражение необходимаго способа дѣйствія человѣческаго ума. Это просто тотъ способъ, по которому обсуждаются и опредѣляются всѣ явленія. Между умственными операциями человѣка науки и человѣка обыкновеннаго различіе то же самое, и никоимъ образомъ не большее, чѣмъ между операціями и дѣйствіями хлѣбника и мясника, отвѣшивающихъ свой товаръ на обыкновенныхъ вѣсахъ, и операціями химика, производящаго трудный и сложный анализъ при помощи своихъ вѣсовъ и точно вывѣренного разновѣса. Тѣ и другіе вѣсы различаются другъ отъ друга не по принципу своего устройства или способу дѣйствія, но только тѣмъ, что въ однихъ рычагъ качается на безконечно болѣе тонкой оси, чѣмъ въ другихъ, и слѣдовательно наклоняется отъ прибавленія гораздо меньшаго вѣса.

Слѣдующій примѣръ, взятый изъ обыденной жизни, лучше объяснить это. Всѣ слышали, конечно, что ученые пользуются индукціей и дедукціей и при помощи ихъ получаютъ изъ природы то, что называютъ законами природы и причинами, и что изъ нихъ они строятъ, при помощи особаго искусства, гипотезы и теоріи. Многіе думаютъ, что процессы обыкновеннаго человѣческаго ума никоимъ образомъ нельзя срав-
нивать съ этими процессами, которымъ можно выучиться только путемъ особаго рода обучения. Послушавъ громкія слова: индукція, дедукція, можно подумать, пожалуй, что умы ученаго по природѣ своей отличены отъ ума обыкновеннаго человѣка; но не пугайтесь словъ, и вы найдете, что весь этпъ ужасающий аппаратъ употребляется вамъ самими ежедневно и ежечасно.

Возьмемъ самый обыкновенный примѣръ. Предположимъ, вы идете въ фруктовую лавку купить яблоко; вы берете одно и, попробовавъ, находитъ, что оно кисло. Вы рассматриваете его и видите, что оно твердо и зелено. Вы берете другое,—оно также оказывается твердымъ, зеленымъ и кислымъ. Продавецъ предлагает вамъ третье; но вы, еще не пробуя, изслѣдуете его и находитъ, что оно твердо и зелено, и вы тотчасъ же говорите, что не возьмете его, потому что оно должно быть также кисло, какъ и то, которыя вы уже пробовали.

Ничего не можетъ быть, повидимому, проще этого. Но если вы возьмете на себя трудъ анализировать и прослѣдить логическіе элементы дѣйствія вашего ума, вы придете въ большое изумленіе. Во-первыхъ, вы употребили способъ наведенія или индукціи. Путемъ двухъ опытовъ вы нашли, что твердость и зеленый цвѣтъ яблокъ соединены съ кислымъ вкусомъ; такъ было въ первомъ случаѣ и подтвердилось во второмъ. Конечно, это основаніе слабое, но оно достаточно, чтобы на немъ построить наведеніе; вы обобщаете факты и ожидаете найти кислый вкусъ у всѣхъ яблокъ, которыя находите твердыми и зелеными. Вы основываете на этомъ общий законъ, что всѣ твердые и зеленые яблочки кислы, и это, поскольку оно оказывается достаточнымъ, есть настоящее наведеніе. Найдя такимъ образомъ вашъ естественный законъ, вы, когда вамъ предлагаютъ новое яблоко, которое вы находитѣ твердымъ и зеленымъ, говорите: „всѣ твердые и зеленые яблоки кислы; это яблоко твердо и зелено,—слѣдовательно, оно кисло“. Такой способъ разсужденія есть то, что называется въ логикѣ силлогизмомъ, и
имееъ всѣ части послѣднаго—большую посылку, меньшую посылку и заключеніе. При помощи дальнѣйшаго разсужденія, которое можно изложить въ двухъ или трехъ другихъ схоластикахъ, вы приходите къ вашему конечному заключенію: „я не возьму этого яблока“. Итакъ, сначала вы путемъ индукціи вывели законъ, а затѣмъ изъ него дедуцировали и примѣнили частное слѣдствіе къ данному случаю. Предположимъ, что, выведя вашъ законъ, вы черезъ нѣсколько времени послѣ этого, толкуя съ пріятельемъ о качествѣ яблоковъ, скажите ему: „странное дѣло, я замѣтилъ, что всѣ тверддыя и зеленныя яблоки кислы“. Пріятель вашъ спрашиваетъ: „откуда же вы это знаете?“ Вы отвѣчаеъ: „потому что я много разъ пробовалъ ихъ и всегда находилъ, что это такъ“. Если бы мы выражались научными терминами, а не языккомъ обыкновенного человѣческаго мислія, то назвали бы это опытнымъ доказательствомъ. И если вашъ пріятель будетъ возражать вамъ, то вы пойдете дальше и скажете: „Я слыхалъ отъ людей изъ Сомерсетшира и Девоншира, где разводятъ много яблокъ, что они замѣтили то же самое. Это же замѣчено въ Нормандіи и Сѣверной Америкѣ. Однимъ словомъ, я нахожу, что это испытали всѣ люди, которые когда-либо обращали на это внимание“.

При этомъ вашъ пріятель, если только онъ человѣкъ здравомыслящий, согласится съ вами и убѣдится, что вы совершенно правы, сдѣлаетъ такое заключеніе. Онъ вѣритъ, хотя, можетъ быть, и не отдавалъ себѣ въ этомъ отчета, что чѣмъ обширнѣе повѣрки, чѣмъ больше было сдѣлано опытовъ, приведеныхъ къ тому же результату, и чѣмъ разнообразнѣ были условія, при которыхъ получились тѣ же результаты, тѣмъ вѣрнѣе будетъ окончательный выводъ, и не опираетъ болѣе этого вопроса. Онъ видитъ, что опытъ былъ сдѣланъ при всевозможныхъ условіяхъ времени, мѣста и людей, и всегда съ однимъ и тѣмъ же результатомъ, и потому говоритъ вмѣстѣ съ вами, что выведенный вами законъ правиленъ, и онъ долженъ признать его.

То же самое и въ наукѣ: естествоиспытатель приводить
въ дѣйствіе совершенно тѣ же самья способности, хотя и гораздо болѣе тонкимъ образомъ. Въ научнмъ изслѣдованін дѣло состоитъ въ томъ, чтобы подвергнуть предполагаемый законъ всевозможнымъ повѣркамъ, озаботиться, сверхъ того, чтобы это дѣлалось намѣренно, а не предоставлялось слу- чаю, какъ въ вопросѣ о яблокахъ. Въ наукѣ, какъ и въ обы- денной жизни, довѣріе къ закону прямо пропорціональ но от- сутствію измѣненій въ результатахъ нашихъ опытныхъ повѣ- рокъ. Если вы, напримѣръ, выпустите изъ рукъ вещь, которую держите, то она тотчасъ же упадетъ на землю; это весьма обыкновенное доказательство одного изъ самыхъ точныхъ законовъ природы—закона тяготѣнія. Методъ, посредствомъ котораго ученые доказали существованіе этого закона, со- вершенно тотъ же, что и употребленный нами по тривіаль- ному вопросу о кисломъ вкусѣ твердыхъ и зеленыхъ яблокъ. Твердая, распространенная и несомнѣнная вѣра наша въ законъ тяготѣнія происходитъ отъ того, что его провѣрилъ общиіъ опытъ всего человѣчества, и мы сами можемъ про- вѣрить его во всякое время; а это и есть самое твердое основание всякаго естественнаго закона.

Доказавъ такимъ образомъ, что методъ установленія за- коновъ въ наукѣ совершенно тотъ же, какой употребляется и въ обыденной жизни, обратимся теперь къ другому вопросу, или, лучше сказать, къ другой сторонѣ того же вопроса, именно къ тому методу, посредствомъ котораго мы изъ со- отношеній известныхъ явленій доказываемъ, что одни изъ нихъ относятся къ другимъ, какъ причина.

Возьмемъ другой примѣръ изъ обыденной жизни. Положимъ, что кто-нибудь изъ васъ, войдя поутру въ столовую, видитъ, что чайникъ и нѣсколько ложекъ, оставленныхъ тамъ наканунѣ вечеромъ, исчезли, окончательно, такъ что въ видѣ отпечатковъ грязной руки, и вдобавокъ на пескѣ подъ окномъ замѣчается слѣдъ подкованнаго гвоздемъ сапога. Всѣ эти обстоятельства тотчасъ же привлекли ваше вниманіе, и не прошло двухъ минутъ, какъ вы говорите: „Кто-то от- ворилъ окно, влѣзъ въ комнату и стащилъ ложки и чайникъ!“
Всё, вероятно, прибавите даже: "Это наверно так, иначе быть не может!" Вы хотите сказать этим то, что вы знаете; но в сущности то, что вы говорите, во всём главных своих свойствах есть только гипотеза. Вы вовсе не знаете; это есть не что иное, как гипотеза, быстро созрёвшая в вашем уме, построенная на длинном ряду индукций и дедукций.

Что же это за индукции и дедукции, и каким образом дошли вы до этой гипотезы? Вы замешили, во-первых, что окно отворено; но вы, вероятно, гораздо раньше, целиком рядом различных индукций и дедукций, пришли к общему, совершенно правильному закону, что окна сами собой не отворяются; отсюда вы заключаете, что кто-нибудь отворил окно. Второй общий закон, к которому вы пришли тём же путем, состоит в том, что чайники и ложки не улетают в окно сами, и вы убеждаетесь, что, так как их нет на том месте, где их оставили, то значит они унесены. В третьих, вы видите знаки на оконной раме и слёды сапога на дворе, а вы знаете из предыдущих опытов, что подобные знаки не производились ничем другим, кроме руки человечка; и тот же опыт указывает вам, что никакое другое существо кроме человечка не носит подкованных гвоздями сапог, от которых могли произойти слёды на песке. Вы тотчас же приходите к заключению, что, так как такого рода слёды не могут быть произведены никаким другим животным, кроме человечка, или другим путем, кроме человеческой руки и сапога, то произвел их, слеобразно, человечек. Далее, вы знаете общий закон, основанный на наблюдении и опыте, и закон всеобщий и беспорный, как ни грустно в этом сознаться, — что между людьми находится множество воров, и на основании всём этих данных вы приходите к вашему заключению (это и есть ваша гипотеза), что человечек, оставивший слёды на дворе и знаки на оконной раме, отворил окно, вошёл в комнату и украл чайник и ложку. Вы пришли теперь к вера causa; вы предположили
причину, совершенно достаточную для произведения всех наблюдаемых явлений. Все эти явления могут быть объяснены только гипотезою о ворьбе. Но это только гипотетическое заключение, на которое мы не найдем безусловных доказательств; оно только доказывается в высшей степени вроятным вследствие ряда индукций и дедукций.

Если вы обладаете обыкновенным здравым смыслом и достаточно убеждены в справедливости вашей гипотезы, то первое, что вы вроятно сделаете, будет пойти в полицию и навести ее на след вора, чтобы получить обратно свою собственность. Но только что вы собрались идти, к вам входит кто-нибудь и, узнав, что вы намерены дать, говорит вам: "друг мой, вы слишком поспешны. Почему вы знаете, что человек, действительно оставивший знаки на оконной раме, украл ложки? Может быть, их украдла обезьяна, а человек уже потом заглянул в окно". На это вы, вроятно, отвьветите: "прекрасно, но это совершенно не согласно с тем, как обыкновенно пропадают чайники и ложки, так что ваша гипотеза во всяком случае менее вероятна, чем моя". В то время, как вы таким образом разговариваете, к вам приходит ваш второй приятель и говорит: "о, мой милый, вы, конечно, слишком поторопились, вы слишком самонадеянны! Вы снова говорите, что все это случилось, когда вы крепко спали, значит когда вы не могли знать, что дверь была закрыта на ночь. Почему вы знаете, что действительные законы природы не было прервано на ночь? Может быть, в этом случае было непервое сверхъестественное вмешательство". На этом основании он утверждает, что ваша гипотеза принадлежит к числу тих, которые доказаны быть не могут, и что вы не можете быть уверены, чтобы законы природы действовали одинаково как во время вашего сна, так и во время бдения.

На разсуждение подобного рода вам отвечать нечего; вы чувствуете, что ваш почетный друг не сколько сбил вась. Однако вы вполне увреены в справедливости своего
предположения и говорите ему: “мой милый друг, я позволю себе руководствовать в этом случае только естественными соображениями, и поэтому будьте так добры, не мешайте мнѣ идти за полицеймъ”. Предположимъ теперь, что вамъ все удалось, по счастливому случаю вы нашли полицейскаго, воръ былъ наконецъ найденъ съ вашей собственностью въ карманѣ, и знаки соответствуютъ его рукѣ и и сапогамъ. По всей вѣроятности, судъ признаетъ эти факты хорошимъ опытнымъ доказательствомъ вашей гипотезы о причинѣ странныхъ явлений, происшедшихъ въ вашей столовой, и будетъ действовать сообразно съ этимъ.

Въ этомъ случаѣ вы пришли къ вашему заключению совершенно тѣмъ же путемъ, какимъ ученикъ старается открыть начало и законы самыхъ таинственныхъ явлений. Обширные результаты, полученные наукой, добыты не путемъ какихъ-либо мистическихъ способностей, не путемъ какихъ-либо умственныхъ процессовъ, отличныхъ отъ тѣхъ, которые практикуются каждымъ изъ насъ въ самыхъ низменныхъ и обыденныхъ случаяхъ жизни. Къъ возстановилъ вымершихъ животныхъ Монмарта по остаткамъ ихъ костей путемъ умственного процесса, тождественного съ тѣмъ, помощью котораго сыщикъ открываетъ вору по слѣдамъ, оставленнымъ его ногами. Тѣмъ же путемъ шли Ньютонъ и Лапласъ въ своихъ открытіяхъ и опредѣленіи причинъ движения небесныхъ тѣлъ. И тотъ процессъ индукціи и дедукціи, путемъ котораго лѣди, находя пятно особаго рода на своемъ платьѣ, заключаетъ, что кто-то капнулъ на него чернилами, ничѣмъ не отличается по своему роду отъ того, путемъ котораго Адамъ и Леверь открыли новыя планеты. Разница состоить только въ томъ, что тамъ, гдѣ природа изслѣдованія сложнѣе, каждый шагъ требуетъ чрезвычайной осмотрительности, дабы гипотезы вышли безо всякихъ недостатковъ. Во многихъ гипотезахъ, касающихся обыденной жизни, эти недостатки могутъ не имѣть влиянія на общую правильность заключений, къ которымъ мы приходимъ; но въ научномъ изслѣдованіи всякая погрѣшность, большая или
маленькая, всегда иметь значение и всегда произведет под конец дурный, если не роковый, последствия.

Не следует позволять вводить себя в заблуждение обыкновенной фразой, что гипотеза потому уже не достойна доверия, что она есть гипотеза. Относительно научных выводов и заключений часто слышится мнение: это однако в конце концов не более, как гипотеза. Но чьим руководствуемся мы в девяти десятых из важнейших случаев нашей обыденной жизни, как не гипотезами, и притом часто гипотезами весьма неосновательными? Так что в науке, где основания всякой гипотезы подвергаются самой тщательной критике, мы с полным правом можем сле- довать тому же пути. Гипотеза гипотез рознь. Кто-нибудь может сказать, если углодно, что луна сделана из зеленного сыра: это—гипотеза. Но другой человек, посвятивший много времени и труда изучению этого предмета, пользу- вавшийся сильнейшими телескопами и результатами исследований других ученых, говорит, что, по его мнению, луна состоит, по всей врьятности, изъ вещества весьма подоб- ных тьма, изъ которых составлена наша земля: это также только гипотеза. Нечего толковать однако, какова разница между общими этими гипотезами. Одна изъ нихъ, основанная на положительномъ научномъ знаніи, имѣть и соотвѣтственное этому значение; между тьмъ какъ другая, которая есть не что иное, какъ произвольная догадка, очевидно, не можетъ имѣть никакого значения. Каждый великий шагъ нашего прогресса въ открытии причинъ явлений былъ сдѣланъ именно такимъ образомъ, какъ было описано выше. Человѣкъ, наблюдающий извѣстные факты и явления, естественнымъ образомъ спрашиваетъ себя, какіе изъ извѣстныхъ процессовъ въ приложеніи къ данному случаю его раскрываютъ и объясняютъ? Отсюда возникаетъ научная гипотеза, и ея достоинство соразмѣряется тщательностью и полнотой изслѣдованія и повѣрки ея основанія. И эдѣсь, какъ и въ обыкновенной жизни, догадка дурака будетъ глупостью, догадка умнаго будетъ умна.
Библиотека "Руниверс"

Текст и современное научное мировоззрение.

Но если нет никакого существенного различия между методом науки и обыденной жизни, то крайне невероятно, чтобы было какое-либо различие и в методах отдельных наук.

Методы всех наук одинаковы, и эти методы следующие:

1. Наблюдение фактов, включая сюда и то искусственное наблюдение, которое называется экспериментом.

2. Процесс соединения подобных фактов в группы или, так сказать, в связки, этикированные и готовые для употребления, — процесс, называемый сравнением и классификацией; результаты такого процесса, эти этикированные связки, называются общими положениями.

3. Дедукция, ведущая нас от общего положения снова к фактам, учащая нас, так сказать, предугадывать по этикету связи, что в ней заключается. И наконец

4. Опытная поверка или верификация, т. е. процесс удостоверения в том, оправдывается ли наше предположение фактически.

Дедукция становится научною только путем верификации, и наше знание висты на волоске, как скоро наши дедукции уводят нас из области этого великого процесса верификации.

Человеческое исследование имьет свои границы; всь наши знания и изыскания не могут возвыситься далее конечных и ограниченных предметов, налагаемых нашими способностями, или уничтожить безконечную тайну, подобно тьмы слѣдующую за безконечным рядом явлений. За дача нашего существования, величайшая цель, к которой может стремиться человечкъ, не есть погоня за такой химерой, какъ уничтожение неизвѣстнаго, но неутомимое труженничество, дабы немого расширить границы сферы нашей дѣятельности. Странны было бы со стороны историка, хотя на одинъ моментъ, допустить возражение о безполезности заниматься исторіею Римской имперіи, потому что у насъ нѣтъ никакихъ положительныхъ свѣдѣній о происхожденіи и основаніи города Рима! Можно-ли на великія открытія
Кеплера и Ньютона, этих астрономов, принесших самую широкую пользу всему человечеству, возразить: "ваши изследования никуда не годятся: вы хотя и объяснили нам законы движения и равновесия планет, однако не можете указать причину возникновения солнца, луны и звезд. Следовательно, куда годится все сдланное вами?"

Мы уврены, что все есть д действиe чего-нибудь, что ему предшествовало, как его причина, и что эта причина есть д действиe чего-нибудь другого и т. д., через целый ряд причин и действий, происходящих так далеко, как только мы захотим его проследовать. Что-нибудь считается уже объясненным, как только мы открыли его причину или основание, почему оно существует; объяснение бывает еще полн, если мы можем найти причину этой причины; и чём дальше мы можем проследить цвь причин и действий, чём удовлетворительнe наше объяснение. Но что не может быть объяснено вполне, потому что человеческое знание в самом лучшем случае восходит только весьма немного к началу вещей.

Общее основание всей научной мысли, основная аксиома, на которой она зиждается, есть единство порядка природы.

Naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eaedem. (B. de Spinoza, Ethica. Pars tertia, Praefatio *)

Однажды возникнув, представление общаго мирового порядка стало господствующей идеей современной мысли. Для каждого, знакомого с теми фактами, на которых основано это представление, становится немыслимым, чтобы где-либо во вселенной могли происходить измнения или случаться события по какому-либо иному порядку, кроме естественного порядка причины и действий. Мы научились смотреть на настоящее, как на дочь прошедшаго и мать будущаго, и так как мы исключили изъ мира случай, то для насъ является совершенно невозможным представление о

*) Эпиграфъ къ American Addresses Гёксли.
какомъ-либо нарушений въ порядкѣ природы. Каковъ бы ни былъ родъ спекулятивнаго учения человѣка, вполнѣ очевидно, что всякий мыслящий человѣкъ устраиваетъ свою жизнь и ставить на карту свое счастье въ увѣренности, что природа постоянна, и цѣль естественной причинной связи нигдѣ не прерывается.

Въ самомъ дѣлѣ, ни одно изъ нашихъ убѣжденій не имѣетъ такого совершеннаго логическаго основанія, какъ это. Мы безмолвно кладемъ его въ основу всякаго размышленія; оно является исходнымъ пунктомъ для всякаго волеваго дѣйствія. Оно основано на самой широкой индукціи и подтверждается постоянными, закономерными и универсальными дедуктивными процессами.

Однако мы должны помнить, что всякое человѣческое убѣженіе, хотя бы основанія его были еще шире, хотя бы оно являлось еще болѣе состоятельнымъ, все же—только вероятное убѣженіе, и что наши самыя широкія и очевидныя обобщенія суть лишь выраженія высшей степени вѣроятности.

Гармоническій порядокъ, отъ вѣрности управляющей непрерывныхъ прогрессовъ,—основа и утвѣрзъ матерій и силы, въ медленной постепенности, безъ перерыва нити ткуція тутъ завѣсу, что лежитъ между нами и безконечными,—та вселенная, которую одну мы знаемъ и можемъ знать,—та-кова картина міра, которую рисуетъ наука; и поскольку каждая часть этой картины находится въ согласіи со всѣмъ остальнымъ, постольку можемъ мы быть увѣрены, что она нарисована правильно.

Дальнѣйшее изложеніе будетъ попыткой набросать эту картину въ ея существенныхъ чертахъ.

II.

Единство органическаго міра.—Единство природы органической и неорганической.—Абіогенезись.

Мы издавна привыкли различать тѣла живыя и мертвые—природу органическую и неорганическую. Мы различаемъ
далъе животныхъ отъ растений и, наконецъ, выдѣляемъ самыхъ себя, т.-е. человѣка, изо всего окружаюшаго мѣра.

Если справедливъ законъ единства природы, то не есть ли различіе между всѣми этими частями одного мірового цѣлаго лишь различіе въ степени, а не въ родѣ, различіе количественное, а не качественное?

Наука установила, что всѣ явленія мѣра неорганическаго сводятся на движеніе и матерію. Въ настоящее время это положеніе общепризнанное и на столько общепринято, что на немъ нѣтъ надобности болѣе останавливаться.

Могутъ-ли и всѣ другія, органическая явленія быть свидѣны на ту же матерію и движенія? Tождественны-ли матерія и силы природы органической съ матеріей и силами природы неорганической, понимая слово „сила“ въ его единственно законномъ смыслѣ—названія, даваемаго нами неизвѣстной причинѣ извѣстнаго рода явленій?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, слѣдуешь разрѣшить прежде другой вопросъ: сама органическая природа—представляеть-ли полное единство? суть-ли ея различія лишь различія въ степени, а въ не родѣ?

На этотъ вопросъ долженъ быть данъ отвѣтъ вполнѣ утвердительный.

Наука прочно установила, что весь живущій міръ проникаеть полное единство, а именно единство троицаго рода: единство силъ или способностей, единство формы и единство вещественнаго состава.

Не нужно никакихъ абстрактныхъ аргументаций, чтобы доказать, во-первыхъ, что силы или способности всѣхъ родовъ живого вещества, какъ бы онѣ ни различались по степени, существенно сходны по своему роду.

Гёте далъ краткій обзоръ всѣхъ способностей человѣчества въ известной эпиграммѣ:

„Warum treibt sich das Volk so und schreit?Es will sich ernahnren, Kinder zeugen, und die nahren so gut es vermag.

...
Weiter bringt sich kein Mensch, stell’er sich wie er auch will*).

На языкѣ физиологии это значитъ, что всѣ разнообразныя и сложныя дѣйствія человѣка можно подвести подъ три категории. Они или непосредственно направлены къ поддержкѣ и развитію тѣла, или они обусловливаютъ переходящія измѣненія въ относительномъ положеніи частей тѣла, или они стремятся къ продолженію вида. Даже тѣ проявленія интеллекта или чувства и воли, которымъ мы даемъ название высшихъ способностей, не исключены изъ этой классификаціи, въ силу того, что всякому, за исключеніемъ самаго субъекта, они известны только какъ переходящія измѣненія въ относительномъ положеніи частей тѣла. Рѣчь, жестикоцийія и всякая другая форма человѣческаго дѣйствія въ концѣ концовъ сводятся къ мускульнымъ сокращеніямъ, а мускульное сокращеніе есть только переходящее измѣнение въ относительномъ положеніи частей мускула.

Эта схема, достаточно широкая, чтобы обнять дѣйствія высшихъ жизненныхъ формъ, оказывается пригодной и для низшихъ тварей. Низшее растеніе или животное питается, растетъ и воспроизводить свой родъ. Къ этому слѣдуеть прибавить, что всѣ животныя проявляютъ тѣ переходящія измѣненія формы, которыя мы называемъ общимъ именемъ раздражительности и сократимости; и болѣе чѣмъ вѣроятно, когда растительный міръ будетъ достаточно исследованъ, мы найдемъ, что растенія обладаютъ тѣми же самыми силами, вѣ то или другое время своего существованія.

Изслѣдованія показали, что сократительность, составляющая основное условіе локомоціи, распространеня среди растеній въ гораздо болѣе широкихъ размѣрахъ, чѣмъ первоначально воображали. Сверхъ того было найдено, что вѣ

*) Что такъ шумить, суетится народъ? Ему надо пищи,
Нужно детей приживать и кормить, по возможности, ихъ.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
Какъ человѣкъ ни мудрѣ, это—цѣль его жизни, увы!

А. Яхонтовъ.

8*
растениях акт сокращения сопровождается, как это показали интересные изслёдования д-ра Бурдона Сандерсона, нарушением электрического состояния сократимой субстанции, которое можно сравнить с тьём, какое, как это было найдено Дю Буа Реймоном, сопровождает деятельность обыкновенного мускула в животных.

Нёт далёкого никакого признака, по которому реакции листьев росенок и других растений на стимулы, так что полно и старательно изученные Дарвином, могли бы быть отличимы от тых актов сокращения, слеждающих за стимулами, которые в животных называют „рефлексом“.

Результаты новейших изслёдований строения нервной системы животных привели к заключению, что нервная волокна, на которые мы дотоле смотрели как на конечные элементы нервной ткани, не таковы на самом деле; они представляют собой просто видимый агрегат гораздо более тонких волоконец, диаметр которыхъ усказываетъ изъ границъ нашего настоящаго микроскопического зрѣнія, весьма расширенныхъ новѣйшими усовершенствованіями микроскопа; и что нервъ въ сущности есть не что иное, какъ линейный трактъ специально модифицированной протоплазмы между двумя пунктами организма, изъ которыхъ одинъ способенъ действовать на другой черезъ посредство такъ образомъ установленнаго сообщенія. Отсюда понятно, что даже простѣйшее живое существо можетъ обладать нервной системой. И вопросъ о томъ, снабжены ли растенія нервной системой или нѣть, приобрѣтаетъ такимъ образомъ новую форму и ставить для гистологовъ и физиологовъ проблему крайней трудности, за которую слѣдуетъ приняться съ новой точки зрѣнія и при помощи методовъ, которые еще должны быть найдены.

Итакъ должно допустить, что растенія могутъ обладать сократительностью и локомоцией; что ихъ движения, поскольку они локомоторны, могутъ носить такую же видимость произвольности, какъ и движения животныхъ; и что многія изъ нихъ проявляютъ дѣйствія сравнимы съ тѣми, какія прояв-
ляются в животных через воздействие нервной системы. Должна быть допущена возможность того, что дальнейшее изслѣдованіе обнаружит в растеніях существованіе чего-либо, что можно сравнить с нервной системой.

Таким образом указанное Кювье основанное различі€ между животными и растеніями, по которому животныя отличаются отъ растеній своей чувствительностью и способностью произвольного движенія, падаетъ, и намъ приходится обратиться къ другому различі€, установленному имъ же,—именно различі€ въ способахъ питанія. Въ то время, какъ его установилъ Кювье, а именно, что животныя способны принимать внутрь твердую пищу, растенія же имъютъ лишь поверхностное питаніе веществами жидкими и газообразными, это различі€, хотя и имъеть значеніе для огромаго большинства животныхъ и растеній, однако также не оказывается всеобщимъ, ибо нѣкоторые животныя паразиты точно такъ же питаются жидкой пищей, всасывая ее всей поверхностью своего тѣла. Таким образом остается изслѣдовать, не имъютъ-ли всеобщаго значенія извѣстныя различі€ въ питаніи болѣе скрытаго характера, чѣмъ тѣ, которыя принималъ Кювье.

Огромное большинство немикроскопическихъ растеній, какъ всѣкій знаетъ,—зелены; это зависит отъ обилия въ нихъ особаго вещества—такъ называемаго хлорофилла. Хлорофиллъ—это аппаратъ, при посредствѣ котораго изъ атмосферной угольной кислоты поглощается углеродъ; листва—лабораторія, въ которыхъ производится эта операція. Такія растенія могуъ жить и развиваться, получая лишь воду, въ которой растворены соли аммонія и другія минеральные соли, атмосферный воздухъ, содержащій обыкновенную незначительную долю угольной кислоты, и ничего болѣе кроме свѣта и теплоты.

Немногія растенія, не содержащія хлорофилла и безцвѣтныя, не способны поглощать углерода, который они получаютъ изъ атмосферной углекислоты, и ведутъ паразитичѣскій образъ жизни на другихъ растеніяхъ; но отсюда вовсе не слѣдуєтъ, чтобы синтетическая способность растеній
зависела от их хлорофилла и его взаимодействия с солнечными лучами. Наоборот, легко доказать, как это впервые сдеалал Пастер, что низшие грибы, лишенные хлорофилла, или чего-либо в том же роде, тем не менее обладают характерной для растений синтетической способностью в весьма высокой степени. Необходимо только, чтобы они получали иной род сырого материала; не имели способности поглощать углерод из углекислоты, они должны быть снабжаемы чем-либо иным содержащим углерод. Такое вещество представляет собой виннокаменную кислоту; и если спора самой обыкновенной и наиболее доходчивой из всех плесеней—Penicillium—будет помешена в подогретую воду, содержащую виннокаменнокислый аммоний с небольшой прибавкой фосфатов и сульфатов, в темноте или на солнце, она в короткое время разрастается в толстую корку плесени, превосходящую по всу содержжащегося в ней протеина и клетчатки во много миллионов раз первоначальную спору. Таким образом мы имеем весьма широкое фактическое основание для общего вывода, что существенная характеристическая черта растений состоит в его синтетической способности—способности перерабатывать чисто минеральные вещества в сложные органические соединения.

Наоборот, мы имеем не менее широкое основание для того общего вывода, что животная, как полагает Кюве, в отношении материалов их тела стоят прямо или косвенно в зависимости от растений, т. е. что они или травоядны, или едят других животных—травоядных.

Но какая составная часть тела животных стоит в такой зависимости от растений? Конечно, не роговое вешиство, не хондрин, этот ближайший химический элемент хряща, и не желатин, или синтонин, из которого состоят мускулы. То же приходится сказать и относительно нервного или желчного вещества животных, относительно их амилоидного вещества и жира.

Можно экспериментальным образом доказать, что жи-
вотныя могут ихъ сами приготовлять для себя. Но то, че-
го они сами приготовлять не могутъ, а должны прямо или
косвенно получать отъ растеній, это особое азотистое
вещество—протеинъ. Такимъ образомъ растеніе—идеальный
пролетарій живого міра, работникъ—производитель; живот-
ное—идеальный аристократъ, потребитель.
Здѣсь наша послѣдняя надежда найти рѣзкую погранич-
ную линію между животными и растеніями.
Однако есть основаніе думать, что извѣстные организ-
мы, проходящіе въ своемъ существованіи стадію монады,
каковы Myxomycetes, въ одно время своей жизни стоять въ
зависимости отъ внѣшнихъ источниковъ ихъ протеинового
вещества или суть животныя; въ другой периодъ сами при-
готовляютъ его или суть растенія. И въ виду того, что
весь прогрессъ новѣйшаго изслѣдованія говоритъ въ пользу
доктрины непрерывности, является прекраснымъ и вѣро-
ятнымъ заключеніемъ—хотя только заключеніемъ—что, какъ
есть растенія, способны вырабатывать протеинъ изъ так-
кихъ, повидимому, несподручныхъ минеральныхъ веществъ,
какъ углекислота, вода, нитратъ аммонія, металлическая
и землистая соли, между тѣмъ какъ другія должны получать
свой углеродъ и азотъ въ нѣсколько менѣе грубой формѣ
виннокаменнокислаго аммонія и тому подобныхъ соединеній;
точно такъ же могутъ быть и другія, какъ это возможно
въ случаѣ истинно паразитическихъ растеній, которая мо-
гутъ соединять вмѣстѣ лишь материалъ еще болѣе приго-
товленные, пока, наконецъ, мы не приходимъ къ такімъ
организмамъ, какъ Psorospermae и Panhistophyton, которые, бу-
дучи по своему строенію столько же животными, сколько
и растеніями, однако суть животныя по ихъ зависимости
отъ другихъ организмовъ въ отношеніи ихъ пищи.
Исключительное обстоятельство, замѣченное Мейеромъ,
что Torula дрожжей, хотя несомнѣнное растеніе, развива-
ется особенно сильно, если получаетъ сложную азотистую
субстанцію—пепсинъ; вѣроятность того, что Peronospora пи-
тается прямо протоплазмой картофеля, на которомъ она
паразитирует, и удивительный факт, какой представляют собой насекомоядные растения,—все это подтверждает оцененный взгляд и ведет к тому заключению, что различие между животными и растениями в отношении их способностей есть лишь различие в степени, а не в роде; и что задача, представляет ли собой организм в данном случае животное или растение, может быть по существу неразрешима.

Это сказанное нисколько не ведет к тому заключению, что нет никакого различия в способностях низшего растения и высшего, или растения и животного. Но это различие есть только различие количественное и зависит, как уже давно показал Мильнь-Эдвардс, от того, в какой мере принцип разделения труда осуществлен в жизненной экономии. В низшем организме все части пригодны для отправления всех функций, и одна и та же частица жизненного вещества может последовательно исполнять функции питания, движения, или аппарата, служащего для размножения. В высшем, наоборот, различны части вступают между собой в комбинацию для выполнения различных функций, причем каждая часть выполняет выпадающую на нее долю работу с большей аккуратностью и совершенством, но оказывается неспособной к другой работе.

Такое же единство должно быть признано и по отношению к формам.

Знаменитые изслеждования Шванна и Шлейдена 1837 и следующих годов положили основу современной науке гистологии, или той отрасли анатомии, которая имела дело с конечной видимой структурой организма, открываемой при помощи микроскопа. С этого времени и до сих пор быстрое улучшение методов изслежданий и энергия совместной работ аккуратных наблюдателей давали все большую и большую ширину и твердость великому обобщению Шванна, что основное единство структуры обнимает собой и животных и растений, и что, как ни различны могут быть ткани,
изъ которыхъ состоитъ ихъ тѣло, всѣ эти разнообразные устройства являются результатомъ метаморфозы морфологическихъ единицъ, называемыхъ клѣтками.

Въ каплѣ крови человѣка, разматриваемой подъ микроскопомъ, среди безчисленныхъ, круглыхъ, дискообразныхъ тѣлъцъ, плавающихъ въ ней и придающихъ ей свой цвѣтъ, можно замѣтить сравнительно небольшое число безцвѣтныхъ плазматическихъ тѣлъцъ, нѣсколько большей величины и очень неправильной формы. Они проявляютъ удивительную дѣятельность, весьма быстро измѣняя свою форму, выпуская и втягивая отростки и ползая, какъ будто бы они были самостоятельными организмами. При извѣстныхъ условіяхъ такое тѣльце умираетъ и стягивается въ круглую массу, въ срединѣ которой замѣчается небольшое сферическое образованіе, которое существовало и въ живомъ тѣльце, но было болѣе или менѣе незамѣтно, и называется ядромъ. Тѣльца въ существенныхъ чертахъ подобнаго же строения были найдены въ кожѣ, въ оболочкѣ рта, разсѣяны по всему остову тѣла и т. д. Мало того, въ ранней стадіи развитія человѣческаго организма,—въ стадіи, когда онъ едва только становится отличимъ отъ яйца, въ которомъ возникаетъ, онъ представляетъ собою не что иное, какъ агрегатъ такихъ тѣльцъ, и каждый органъ тѣла былъ когда-то такимъ агрегатомъ.

Такая содержащая ядро масса протоплазмы, или клѣтка представляетъ собою, такимъ образомъ, то, что можетъ быть названо строительной единицей человѣческаго тѣла. Фактически тѣло, въ своемъ раннемъ состоянии, есть простое скопленіе такихъ единицъ, а въ своемъ высшемъ развитіи оно есть скопленіе такихъ единицъ, различнымъ образомъ модифицированныхъ.

Звѣрь и птица, гадъ и рыба, моллюскъ, червякъ и полипъ—всѣ они образованы изъ сложенія строительныхъ единицъ того же характера, именно изъ плазматическихъ ядроотдѣляющихъ массъ. Существуютъ различныхъ простѣйшихъ животныхъ, изъ которыхъ каждое по своему строенію
представляет просто безцветное кровяное тьльце, ведущее самостоятельную жизнь. Но в самом низу животной лёстницы даже и эта простота упрощается, и всё явления жизни обнаруживаются частичей протоплазмы без ядра.

Что было сказано относительно животного мира, не мене справедливо и относительно растений. Весь организм крахмал представляет собою повторение подобных ядро-содержащих масс протоплазмы, из которых каждая заключена в древесистую оболочку, измениющуюся по своей форме то в волокно, то в ходы или спиральный сосуд и т. д. Если мы проследим развитие крахмала вплоть до его ранней стадии, то увидим, что и она, так же как человеческая, возникает из комочка ядро-содержащей протоплазмы. И среди низших растений, точно так же как среди низших животных, единичный кусочек такой протоплазмы может составлять все растение, или же протоплазма может существовать без ядра.

Таким обстоятельством снова наталкивают нас на вопрос, как же одну массу безядерной протоплазмы отличить от другой? почему она называется "растением", другая — "животным"?

Единственный ответ на это — тот, что и по отношению к форме растения и животной точно так же неотделимы друг от друга, и что во многих случаях является просто делом соглашения, называть ли данный организм животным или растением. Является вопрос, что это — растение, или животное, или и то и другое, или ни то ни другое? Некоторые склоняются к послелнему предположению и устанавливают промежуточное царство, род биологической "ничей" области для всех подобных сомнительных форм. Но, так как невозможно провести определенную демаркационную линию между этой нишей областью и растительным миром с одной стороны и животным с другой, то это только удвоивает первоначальное затруднение, и прогресс биологии ведет к тому, чтобы разрушить ста-
рыя различія между животными и растеніями, не замѣняя их новыми.

Протоплазма, простая или ядросодержащая, есть формаиальная основа жизни. Это—глина горшечника; какъ бы ни была она обожжена и раскрашена, она остается глиной и лишь со стороны искусства, а не по природѣ отличается отъ самого обыкновеннаго кирпича или высохшаго на солнце комка.

Таким образомъ становится ясно, что всѣ жизненные силы сходны, и всѣ жизненные формы въ основѣ своей одно-го характера. Исслѣдования химиковъ открыли не менѣе по-разительное однообразіе въ вещественномъ составѣ жизненной матеріи.

Строго говоря справедливо, что химическое изслѣдование мало или ничего не можетъ непосредственно разсказать намъ о составѣ жизненной матеріи, въ силу того, что эта матерія необходимо должна умирать въ ходѣ анализа, и на этомъ вполнѣ очевидномъ основаніи построены возращенія противъ всякаго рода заключеній о составѣ дѣйствительно живой матеріи по мертвой, единственно для нас доступной. Но дѣлающіе подобное рода возращенія не принимаютъ, кажется, во внимание того, что точно такимъ же образомъ, строго говоря, будетъ справедливо и то, что мы ничего не знаемъ о составѣ какого бы то ни было тѣла. Положеніе, что кристаллъ известковаго шпата состоитъ изъ углекислой извести, совершенно справедливо, если мы имѣемъ въ виду только то, что при соответствующихъ процессахъ онъ мо-жетъ быть разложенъ на угольную кислоту и негашеную известь. Если вы заставите дѣйствовать угольную кислоту на настоящую жженную известь, такимъ образомъ получен-ную, вы снова получите углекислую известь. Но это не бу-деть известковый шпатъ, или что-либо ему подобное. Одна-ко можно-ли сказать на основаніи этого, что химическій ана-лизъ ничему не учить относительно химическаго состава известковаго шпата? Такое утвержденіе было бы абсурдомъ; но это едва-ли большой абсурдъ, чѣмъ говорить, какъ это
чаще приходится слышать, о безполезности приложении ре-езультатов химического анализа к живым телам, давшим эти результаты.

Во всяком случае один факт лежит в области подобных тонкостей. Это—то, что все формы протоплазмы, которая до сих пор были изслѣдованы, содержать четыре элемента—углеродъ, водородъ, кислородъ и азотъ въ весьма сложномъ соединении, и что они проявляютъ себя одинаково по отношенію къ различнымъ реагентамъ. Этому сложному соединенію, природа котораго никогда не была опредѣлена съ точностью, было дано название протеина. И если употреблять этотъ терминъ съ той осторожностью, къ какой побуждаетъ насъ наше сравнительное незнаніе тѣхъ вещей, къ которымъ онъ примѣняется, можно съ точностью сказать, что всякяя протоплазма—протеинообразна, или, такъ какъ блокъ или альбуминъ яйца представляетъ самый обыкновенный примѣръ довольно чистаго протеиноваго вещества, мы можемъ сказать, что всякяя живая матерія болѣе или менѣе блокообразна.

Сказаннаго, вѣроятно, достаточно для доказательства общаго однообразія въ характерѣ протоплазмы или физической основы жизни, въ какой бы группѣ живыхъ существъ она ни изучалась. Но должно помнить, что это общее однообразіе никоимъ образомъ не исключаетъ массы специальныхъ модификацій основной субстанціи. Минераллъ, углекислая известь, представляетъ безчисленныя разнообразія въ своемъ характерѣ; однако никто не сомнѣвается, что во всѣхъ этихъ измѣненіяхъ Протея—одна и та же вещь.

Какова теперь послѣдняя судьба и гдѣ начало жизненной матеріи?

Разсѣяна-ли она, какъ полагали нѣкоторые изъ прежнихъ натуралистовъ, по вселенной въ видѣ молекулъ, которыя сами по себѣ неразрушимы и неизмѣнямы, но въ безконечномъ странствованіи вступаютъ въ безчисленныя сочетанія, образуя разнообразныя формы жизни, которыя мы
знамь? Или же жизненная материя образуется из матери обыкновенной, различалась от нея только способом сочетания своих атомов? Из обыкновенной материи возникает и снова в нее разрешается, когда ея дьло сдѣлано?

Новѣйшая наука не допускает ни минуты колебанія между этими альтернативами. Физиологія пишет на порталѣ жизни:

Debemur morti nos nostraque

съ болѣе глубокимъ смысломъ, чѣмъ какой римскій поэтъ вложилъ въ этотъ меланхолическій стихъ. Подъ какой бы оболочкой она ни скрывалась, будьт'-ли то грибъ или дубъ, червякъ или человѣкъ, протоплазма въ конце концовъ умираетъ и распадается на свои минеральныя, безжизненные составныя части; мало того, она умираетъ каждое мгновеніе и, какъ это ни парадоксально, не могла бы жить, если бы не умирала.

Въ чудесной истории Peau de Chagrin герой дѣлается обладателемъ волшебной кожи дикаго осла, которая даетъ ему средства для исполненія всѣхъ своихъ желаній. Но ея поверхность представляетъ собою продолженіе жизни ея обладателя; и съ каждымъ удовлетвореннымъ желаніемъ кожа сжимается соответственно съ величиной достигаемаго, пока наконецъ жизнь и послѣдній кусочекъ peau de chagrin не исчезаютъ съ исполненіемъ послѣдняго желаній.

Жизненная материя—та же peau de chagrin въ сказкѣ Бальзака, и при всякому жизненномъ актѣ она становится меньше. Всякая работа связана съ расходомъ, и работа жизни основана прямо или косвенно на расходѣ протоплазмы.

Всякое слово, сказанное ораторомъ, стоитъ ему извѣстной физической потери; и въ самомъ строгомъ смыслѣ слова онъ горитъ, дабы другіе имѣли свѣтъ,—сколько красорѣчія онъ проявляетъ, столько его тѣла разлагается на угольную кислоту, воду и мочевину. Ясно, что такой процессъ потребленія не могъ бы продолжаться въ безконечностнъ. Но въ счастью протоплазматическая peau de chagrin отличается отъ бальзаковской своей способностью возста-
новляться и растягиваться до своей первоначальной величины послѣ каждаго суженія.

Напримѣръ, лекція того же оратора, каково бы ни было ея интеллектуальное значеніе для слушателей, для него имѣеть извѣстную физическую цѣннъ, которую можно было бы нагляднымъ образомъ выразить извѣстнымъ числомъ грановъ протоплазмы или другой тѣлесной субстанціи, издержанной на поддержаніе его жизненныхъ процессовъ во время ея проізношенія. Его peau de chagrin окажется къ концу рѣчи значительно меньше, чѣмъ была при ея началѣ. Дабы растянуть ее снова до ея первоначальной величины, ораторъ можетъ прибѣгнуть къ субстанціи, обыкновенно называемой бараниной. Но эта баранина была когда-то живой протоплазмой, болѣе или менѣе модифицированной, другого животнаго—барана. Въ томъ видѣ, какъ она употребляется въ пищу, она—то же самое веществъ, измѣненное не только смертью, но и различными искусственными дѣйствіями въ процессѣ жаренія.

Но эти измѣненія, какъ бы велики они ни были, не отняли у нея способности снова возвратить свои прежнія функции въ качествѣ жизненной матеріи. Особенная внутренняя лабораторія, которою обладаетъ человѣкъ, раствора-ритъ извѣстную часть измѣненной протоплазмы; растворъ, полученный такимъ образомъ, поступить въ вены, и тѣ тонкія дѣйствія, которыми онъ тамъ подвергается, превратятъ протоплазму мертву въ протоплазму живую и трансубстанцируютъ баранку въ человѣка.

Но еще это не все. Если нашему оратору желудокъ позволяетъ, онъ можетъ поужинать омаромъ, и жизненная матерія ракообразнаго подвергнется той же чудесной метаморфозѣ въ человѣчество. А когда онъ будетъ моремъ возвращаться домой и потерпить кораблекрушеніе, раки могутъ и по всей вѣроятности дѣйствительно окажутъ ему такую же честь и докажутъ единство ихъ природы путемъ превращенія протоплазмы человѣка въ живаго омара. На-конецъ, если бы не нашлось ничего лучшаго, ораторъ могъ
бы удовлетворить свой голод простым хлебом и нашель бы, что протоплазма пшеницы способна к превращению в человечка не с большим трудом, чем протоплазма барана, и гораздо легче, чем протоплазма омара.

Таким образом оказывается довольно безразличным, с какого животного или растения ни взять контрибуцию протоплазмы, и один этот факт самым сильным образом говорит за общее тождество этой субстанции во всех живых существах. И другая животная точно так же могут одинаково хорошо жить на счет протоплазмы себе подобных, или какого-либо растения. Но здсь способность ассимиляции животного прекращается. Растворъ нюхательной соли в водѣ, съ незначительной примѣсью нѣкоторых другихъ солей, содержать всѣ тѣ элементарныя вещества, которыя входять въ составь протоплазмы. Однако и цѣлая бочка такой жидкости не спасёт человечка отъ голодной смерти и не избавить ни одно животное отъ той же участи. Животное, какъ уже было говорено, не можетъ самое приготовлять протоплазму, но должно получать ее готовой отъ другого животного или растения: верхъ конструктивной химии животного состоятъ въ превращеніи мертвой протоплазмы въ живую жизненную матерію, ей свойственную.

Таким образомъ въ поискахъ за началомъ протоплазмы мы должны во всѣхъ случаяхъ обратиться къ миру растильному. Жидкость, содержащая углекислоту, воду и аммиакъ, которая для животного представляетъ такое гибельное угощеніе, для множества растений является богато накрытымъ столомъ; и снабжаемая въ достаточной мѣрѣ одними этими материалами, многія растенія не только поддерживаютъ себя въ полной силѣ, но и растуть и умножаютъ первоначальное количество своей протоплазмы въ миллионы или миллионы миллионы разъ, создавая такимъ образомъ жизненную матерію въ безконечномъ объемѣ изъ обыкновенной матеріи вселенной.

Такимъ образомъ животное можетъ только поднять сложную субстанцию мертвой протоплазмы до высшей силы живой
протоплазмы; между тем как растение может поднять небольшое число сложных субстанций - угольную кислоту, воду и аммиак до того же состояния живой протоплазмы, хотя и не до той же степени. Но и растение имеет свои границы. Некоторые грибы, напр., нуждаются, повидимому, в более сложных веществах для своей жизни, и ни одно известное нам растение не может жить на счету простых составных элементов протоплазмы. Растение, получающее чистый углерод, водород, кислород и азот, фосфор, серу и тому подобное, должно так же неминуемо умереть, как и животное в своей ванне нюхательной соли, хотя оно и окружено всеми составными частями протоплазмы.

Итак жизньная материя, которую мы знаем (а мы не знаем основания предполагать какой-либо другой), разлагается в процессе постоянного умирания, составляющего условие ея жизненных явлений, на угольную кислоту, воду и аммиак, не обладающие очевидным образом никакими иными свойствами, кроме свойств обыкновенной материи. И из этих-то самых форм обыкновенной материи, а не из более простых, строит растительный мир всю протоплазму, которую завладевает животный мир. Растение служит аккумуляторами той силы, которую животны расходуют и расходуют. Таким образом существует постоянное колдовствене материи, постоянное образование органической материи из неорганических веществ и постоянное возвращение всего живого в неорганический мир, — так что материя, из которой состоят тела теперешних животных, по всей вероятности, по большей части тот же, из которого состояли создания, уже давно уничтожившиеся, и который в известное время составляла неорганический мир.

Но должно заметь, что существование жизненной материи зависит от предшествующего существования известных соединений, а именно: угольной кислоты, воды и аммиака. Удалите одно из них из мира, и все жизненные явления
прекратятся. Эти соединения относятся к протоплазме растений точно также, как протоплазма растений относится к протоплазме животного. Углерод, водород, кислород и азот — все это тела безжизненные. Углерод и кислород, соединяясь в известных пропорциях и при известных условиях, дают угольную кислоту; водород и кислород производят воду; азот и водород дают аммиак. Эти новые соединения, подобно элементарным телам, из сложения которых они возникли, также безжизненные. Но, будучи сопоставлены друг с другом, они дают при известных условиях гораздо более сложное тело — протоплазму, и эта протоплазма обнаруживает явления жизни.

Не оказывается никакого перерыва в этом ряду степеней молекулярного усложнения, и невозможно себе представить, почему бы язык, приложимый к одному какому-либо члену этого ряда, не мог бы быть употреблен для другого.

Мы находим удобным называть различные роды материи углеродом, кислородом, водородом и азотом и говорить о различных силах и действиях этих субстанций, как о свойствах той материи, из которой они состоят.

Если водород и кислород смешаны в известной пропорции, и через эту смесь пропущена электрическая искра, они исчезают, а на их место является известное количество воды, равное по весу сумме их в весе. Между пассивными и активными свойствами воды и свойствами кислорода и водорода, давших ей начало, нет ни малейшего сходства. При 0° и гораздо ниже этой температуры кислород и водород представляют собою упругие газы, частицы которых стремятся с большей силой удалиться друг от друга. Вода при той же температуре — твердое хрупкое тело, частицы которого стремятся удержаться в известных геометрических формах и иногда образуют ледяные подражания самым сложным формам растительных листьев.
Тьмь не менше мы называем эти и многие другие любопытные явления свойствами воды и не колеблемся вримь, что они так или иначе обусловливаются свойствами составных элементов воды. Мы не думаем, чтобы где-ось явилось что-то называемое "водностью", овладевало описью водорода, какъ скоро она образовалась, и затмь распредѣляло водяные частицы по ихъ мѣстамъ на граняхъ кристалла или въ листикахъ морознаго деревца. Напротивъ, мы живемъ съ надеждой и върой, что по мѣрѣ успѣховъ молекулярной физики, путь отъ составныхъ частей воды къ ея свойствамъ станетъ для насъ мало-по-малу столь же яснымъ, какъ въ настоящее время мы можемъ ввыести дѣйствія часовъ изъ ихъ составныхъ частей и способа соединенія послѣднихъ.

Имѣемъ-ли мы что-либо иное, когда углекислота, вода и аммиакъ исчезаютъ, и на ихъ мѣсто, подъ влияніемъ ранѣе существовавшей живой протоплазмы, является равное по вѣсу количество жизненной матеріи?

Конечно, здѣсь нѣть никакого сходства между свойствами составныхъ частей и свойствами ихъ производного, но вѣдь этого нѣть и въ случаѣ съ водою. Справедливо также и то, что влияніе ранѣе существовавшей живой матеріи для насъ не понятно; но развѣ кому-нибудь понятень вполнѣ modus operandi электрической искры, проскакивающей черезъ смѣсь кислорода и водорода?

А съ другой стороны, какое существуетъ оправданіе для признания въ живой матеріи чего-то такого, чему нѣть ничего аналогичнаго или соответствующаго въ матеріи безжизненной, дающей ей начало? Почему за "жизненностью" слѣдуетъ признать большую философскую состоятельность, чѣмъ за "водностью"? И почему "жизненность" можетъ разсчитывать на лучшую судбѣ, чѣмъ другія "—ности", исчезнувшія послѣ того, какъ Мартинъ Скриблеръ провозгласилъ дѣйствіе вертела его неотъемлемой "способностью жарить мясо" и издѣвался надъ материализмомъ тѣхъ, которые объясняли его вращение известнымъ механизмомъ, приводимымъ въ движение печной тягой?
К возникновенію доктрины жизненнаго принципа повела склонность человѣческаго ума полагать, что процесс объяснять, какъ скоро онъ приписанъ силѣ, о которой мы ровно ничего не знаяемъ кромѣ того, что она есть гипотетическій агентъ процесса. Этотъ принципъ есть не что иное, какъ asylum ignorantiae, — онъ легко отвѣчаеать на что угодно, но ровно ничего не объясняетъ.

Если научный языкъ, гдѣ бы онъ ни употреблялся, долженъ обладать определеннымъ постояннымъ значеніемъ, то мы логически обязаны прилагать къ протоплазмѣ или физической основѣ жизни тѣ же самыя понятія, которыя считаются законными въ другихъ случаяхъ.

Если явленія, обнаруживаются водой, составляютъ ея свойства, то и явленія, представляются протоплазмой, живой или мертвой, составляютъ ея свойства.

Если справедливо, что свойства воды являются результатомъ природы и расположения составляющихъ ее молекулъ, то нѣть никакого разумнаго основанія отрицать, что свойства протоплазмы являются результатомъ природы и расположения ея молекулъ.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ тому заключенію, что какъ материа, составляющая живой міръ, тождественна съ материою, составляющей міръ неорганическій, такъ и свойства или силы, обнаруживаемыя живыми существами, тождественны съ силами, действующими въ мірѣ неорганическомъ, или приводятся къ нимъ; разница состоитъ лишь въ различномъ распределении и сочетаніи тождественныхъ силъ, а не въ основномъ различіи самихъ силъ.

Итакъ жизненныхъ явлений не составляютъ чего-либо отдельнаго отъ другихъ физическихъ явлений, но одно съ ними; и матеріа и сила—суть два названія того художника, который образуетъ какъ живое, такъ и безжизненное.

Если же это такъ, если матеріа жизненная и матеріа неорганическая по существу своему тождественны, то должно быть допущено, что первая можетъ возникать изъ второй непо-
средственно, - должна быть допущена возможность такъ назы-
ваемаго произвольнаго зарожденiя или абигенезиса. И дѣйствитель-
но, возможность такого зарожденiя даже при настоящихъ ус-
ловiяхъ допускалась еще въ семнадцатомъ столѣтiи. Но съ тѣхъ поръ рядъ тщательныхъ изслѣдованiй, начиная съ опы-
товъ Реди, показалъ, что по крайней мѣрѣ въ настоящее
время такого зарожденiя наблюдать не удается, и блестящiе
опыты Пастера нанесли означенному ученiю въ его примѣнени
къ настоящему послѣднiй ударъ. Это нисколько не говорить
однако противъ возможности происхожденiя живой прото-
плазмы изъ неорганическаго мiра въ давно прошедшiя гео-
логическiя эпохи, когда могли имѣть мѣсто совершенно
другiя условiя, о которыхъ мы въ настоящее время не знаемъ.
И если бы намъ была дана возможность заглянуть за без-
дну времени, занесенную въ лѣтописи геологiи, въ еще
болѣе отдаленный перiодъ, когда земля проходила такiя фи-
зическiя и химическiя состоянiя, которыхъ не видать ей
снова, какъ не вернуть человѣку своего дѣтства, то мы, мо-
жетъ быть, и были бы свидѣтелями развитiя живой прото-
плазмы изъ безжизненной матерiи. Вѣроятно, мы увидали
бы ея появленiе подъ формами крайне простыми, облада-
ющими, подобно нынѣ существующимъ грибкамъ, способ-
ностью обусловливать образованiе новой протоплазмы изъ
такихъ веществъ, какъ углекислый, щавелекислый и винно-
каменнокислый соли аммонія, фосфорнокислый калиевый и
землистая соли и воды, безъ помощи свѣта. Таково ожи-
данiе, къ которому приводить насъ аналогiя; но должно
всегда помнить, что мы не имѣемъ права называть такое
мѣнѣе чѣмъ-либо инымъ, кромѣ философской вѣры.
То, что въ настоящее время наблюдать первичное за-
рожденiе намъ не удается, нисколько не говорить также
и противъ возможности получения органической матерiи при
помощи методовъ искусственныхъ. При существовании ор-
ганической химiи, молекулярной физики и физиологiи, нахо-
дящихся еще въ своемъ дѣтствѣ и дѣлающихъ ежедневно
громадные успѣхи, было бы верхомъ самонадѣянности ут-
верждать, что условия, при которых материя принимает свойства, называемые нами „жизненными“, не будут когда-либо воспроизведены искусственно. Для этого изслѣдователь должен был быть въ состояніи связать неорганическія вещества, углекислоту, аммиакъ, воду и соли, въ особое неорганическое соединеніе и образовать изъ послѣдняго протеиновое вещество, которое могло бы начать жизнь самостоительную. Пока этого еще никто не сдѣлалъ, и вѣроятно пройдетъ много времени, прежде чѣмъ кто-либо достигнетъ этого. Но дѣло вовсе не такъ невозможно, какъ кажется съ первого взгляда; химическія изслѣдованія уже указали если не самый путь къ достиженію, то, если можно такъ выразиться, дали намекъ, по которому можно добраться до этого пути.

Долгое время держались того мнѣнія, что искусственное полученіе какого бы то ни было органическаго соединенія невозможно, пока наконецъ одному знаменитому химику не удалось составить мочевину, вещество весьма сложное и представляющее одинъ изъ важныхъ продуктовъ животнаго организма. Съ тѣхъ поръ рядъ такихъ соединеній растеть все больше и больше съ каждымъ годомъ. Конечно, химія еще чрезвычайно далека отъ цѣли, но это указываетъ по крайней мѣрѣ на то, что такая цѣль не можетъ считаться недостижимой. Правда, до сихъ поръ мы не умѣемъ еще соединить всѣ условія, необходимыя для возникновенія жизни, но не слѣдуетъ слишкомъ отчаяваться и надо вспомнить, что наука возвыша уже на первую ступень лѣстницы, и предсказывать то, чего она достигнетъ или не достигнетъ даже въ сравнительно скоромъ времени,—будетъ слишкомъ самоуверенно.

Н. Иванцовъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).
Телепатия *).

Въ только что приведенномъ нами случаѣ "вѣщая" галлюцинація указываетъ не только на самыя фактъ смерти, но и на нѣкоторыя подробн"сти этого факта (пуля, попавшая въ лѣвый глазъ). Здѣсь, такимъ образомъ, не одинъ только фактъ, но цѣлая сцена воспринимается перцепциентомъ въ формѣ галлюцинаціи. Наоборотъ, въ случаѣ, напр., г-жи де-Фривиль перцепциентъ видить призракъ, совпадающій со смертю извѣстнаго лица, и больше ничего; изъ испытанной имъ галлюцинаціи онъ ничего не можетъ узнать объ обстановкѣ, при которой произошла смерть. Доказательность первого рода случаевъ очевидна. Вѣроятность того, чтобы, когда В проходить черезъ какой-либо кризисъ, А, вообще галлюцинаціямъ не подверженный, случайно видѣлъ всю сцену этого кризиса въ формѣ видѣния или галлюцинаціи,—до такой степени мала, что приближается къ нулю почти такъ же, какъ 0,9999... приближается къ единицѣ. Съ этой же точки зрѣнія особенно важны и интересны случаи такъ называемыхъ обоянныхъ и коллективныхъ галлюцинацій, къ которымъ мы теперь и перейдемъ.

Во всѣхъ приведенныхъ выше случаяхъ мы имѣли дѣло съ А, оказывающимъ извѣстное воздѣйствіе на В, и съ В, испытывающимъ это воздѣйствіе въ какой-нибудь формѣ **).

*) Окончание, см. кн. II.

**) Мы должны, впрочемъ, оговорить, что въ Phantasms of the Living—мы говоримъ объ этомъ сочиненіи, потому что оно, по справедливости, должно составлять основаніе зданія «психической науки»,—несомнѣнно проглядываетъ
телепатия.

Въ случаѣ де-Фревильль, напр., можно предположить, что г.-жа де-Фревильль, умирая, телепатически воздѣйствовала на Барда, у котораго это воздѣйствие выразилось въ зрительной галлюцинаціи; г.-жа де-Фревильль была „агентомъ“, а Бардь— „перцепіентомъ“. Но существуютъ случаи, въ которыѣ, какъ кажется, и А и В дѣйствуютъ одновременно и какъ „перцепіенты“, и какъ „агенты“, испытываемы́и оказыва́ютъ воздѣйствіе. Другими словами, въ случаѣяхъ такъ назы́ваемыхъ обоюдныхъ галлюцинацій А видить галлюцинаторный образъ В или слышитъ его голосъ, и въ то же время В слы́шитъ голосъ или видить „призракъ“ А. Для примѣра приведёмъ слѣдующій случаи (Hallucinations télénpathiques, стр. 338).

Имена дѣйствующихъ лицъ намъ извѣстны, но мы не въ пра́вѣ напечатать ихъ. Г.-жа С. пишеть намъ слѣдующее:

Апрѣль 1883.

А ..... и Б ..... суть двѣ деревни Норфолькскаго графства, на разстояніи пяти миль одна отъ другой. Во время того события, которое я собиралось описать, священники обоихъ приходовъ но́силъ ту же фамилію, хотя не были родственниками; оба семейства были очень дружны. 20 февраля 1870 г. одна изъ дочерей священника въ А ..... Констанція, 14 лѣть отъ роду, жила въ другой семье; одна изъ дочерей дома, Маргарита, была ей лучшемъ другомъ. Едуардъ Б ..... старшій сынъ А —скаго священника былъ въ это время опасно боленъ воспаленіемъ легкихъ и

стремленіе подвести всѣ случаи въшихъ галлюцинацій и сновидѣній, вообще, „сверхчувственного познаванія“, подъ одну теорію (телепатическую), даже когда подобное одностороннее объясненіе представляется натянутымъ. Дѣло въ томъ, что авторы Phantasms находились подъ сильнымъ впечатлѣніемъ своихъ опытовъ мысленнаго внушенія и пытались видѣть (и установить) однообразія тамъ, гдѣ, можетъ быть, существуетъ безконечное разнообразіе. Въ настоящее время въ этомъ отршеніи уже можно замѣтить нѣкоторую реакцію. Вотъ, напр., что говорить недавно Майеръ: я согласенъ думать теперь, что нѣкоторыя изъ случаевъ (приведенныхъ въ Phantasms) можно объяснить посредствомъ сновиденія, т. е. посредствомъ простаго акта восприятія со стороны перцепіента безъ „воздѣйствія“ со стороны того бы то ни было... Мне кажется неблагоразуымнымъ считать телепатію единственно возможнымъ объясненіемъ (F. W. H. Myers: A Defence of Phantasms of the Dead, Proceed. of the Soc. f. Ps. Research, часть XVI, стр. 318).
МКС. («Маргарита» рассказа).

Г-жа Р. («Констанция» рассказа) пишет следующее:

Сентябрь 1884.

Маргарита и я гуляли однажды в полдень в Б., не по большой дороге, но недалеко от дом. Я услышала, как чей-то голос очень отчетливо и ясно произнесь: «Конни и Маргарита». Я была никогда не приняла этот голос за голос брата моего, Эдуарда, и мы подумали, что насть зовет один из братьев Маргариты, но потом узнали, что насть никто не звал. Помню, что происходило это до обеда, и что я полагала, что вернусь домой в тот же день вследствие болезни Эдуарда; помню также, что г-жа В. намёревалась спросить у моей матери, произнесь—
ли Эдуард наше имя, прежде чем разказать ей о том, что произошло в Б.... Считаю нужным прибавить, что этот случай можно объяснить предположением, что кто-либо из служивших на ферме захотел подшутить над нами, спрятавшись для этого за плетнем, что было очень легко.

С. Е. Р.

Г. Подмор пишет:

26 ноября 1883.

Я видела г-жу Р.... вчера. Она сказала мне, что и ей, и ей подруге голос показался знаковым. Она полагает, что совпадение было очень точно, так как г-жа В.... и г-жа Б.... немедленно записала случившееся. Брать г-жи Р.... не помнит этого случая.

Г-жа В.... из А.... пишет следующее:

Сыну моему было 17 лет. У него было воспаление легких, и он сильно ослаб от болезни. Происходило это около полудня; я сидела подле него; он казался спокойным, словно был в забытьи, но не спал. Вдруг он вскочил, указывая пальцем вперед, с протянутыми руками, и, к моему удивлению, громко закричал, напирая на каждое имя: «Конни и Маргарита!... подъ изгороди!»; затем, ослабев, упал назад. Я нашла это очень странным, но, полагая, что это сон, не стала говорить об этом. На следующий день г-жа В.... из Б.... пришла вмстс с Конни и Маргаритой и рассказала мнѣ, что дѣвушкам послышалось, будто кто-то их зовет, вслѣдствіе чего онѣ побѣжали к дому; гуляли онѣ в полѣ, вдоль изгороди, и оказалось, что из дома никто их не звал. Голос показался им знаковым, но, на сколько помню, онѣ не признали его за голос Эдуарда. Тогда я не могла не разказать о том, чему была свидѣтель. Она сказали мнѣ, что случилось это около полудня. Сын мой часто брелъ вечером, когда у него начиналась лихорадка, но никогда среди дня; не думаю поэтому, чтобы он былъ в бреду, когда случилось описанное происшествие.

Намъ остается теперь сказать нѣсколько слов о коллектиныхъ галлюцинаціяхъ. Такъ называются галлюцинаціи, одновременно испытываемья нѣсколькоими лицами, т.-е. случаи, когда, наприм., появившійся „призракъ“ отсутствующаго А видѣлъ не одинъ только В, но и находящійся вмѣстѣ съ нимъ С и D. При этомъ необходимо строго различать
коллективных галлюцинаций в собственном смысле от так называемых заранее известных галлюцинаций. В этих последних случаях нисколько человек не напряженно ожидают появления какого-либо образа; затем, лишь только один из них испытает ожидаемую галлюцинацию, он спешит сообщить об этом другим словами или жестом, и сданные имена внушение, упав на благоприятную почву, воспринимается одновременно или постепенно всеми присутствующими, и выражается в общей галлюцинации *). Но, говоря о коллективных галлюцинациях, мы будем разуметь только те случаи, где испытанное перцептами впечатление имеет совершенно неожиданный характер, и где никакое словесное внушение не имело места.

Здесь возможны два объяснения: или отсутствующий А одновременно воздействует телепатически на В, на С и на D; или A воздействует только на B, но переданный от A к B телепатический импульс передается, в свою очередь, от B к С и D. При этом, если принять это последнее объяснение, придется допустить, что в некоторых случаях B может не воспринимать сознательно полученного им от A и переданного им в телепатическом импульсе, так что С испытывает галлюцинацию, собственном говоря, "предназначенную" для В (см. случай Клерка в Halluc. Télér., стр. 261).

Существует, впрочем, еще третья теория, которая ведет в самой коллективности известного зрительного впечатления доказательство, что здесь имется дело с образом не галлюцинаторным, а объективно-реальным, — с поверхностью, отражающей свят и действительно существующей в объективно-реальном пространстве. Этой теории, которую ею крайне сторонники склонны, кажется, распространяется на большинство антропоморфических галлюцинаций, — мы здесь разбирать не будем; впрочем, из этого

*) Интересный пример галлюцинаций этого рода см. в статье L. Marillier: Apparitions of the Virgin in Dordogne, в Proceed. of the Soc. f. Ps. Res., часть XVIII.
не слѣдуетъ, чтобы мы считали ее a priori не заслуживаю-
шею обсужденія *).

Намь предстоить теперь отвѣтить на интересный вопросъ: можетъ-ли быть коллективною (въ буквалномъ смыслѣ) чис-
то-субъективная галлюцинація? или наоборотъ, коллекти-
вность данной галлюцинаціи указываетъ на ея телепати-
ческое происхожденіе? По этому вопросу и среди членовъ „Общества для псих. изслѣд.“ существуетъ разногласіе.
Одинъ изъ авторовъ Phantasms, Горни, склонялся въ пользу признанія коллективности и чисто-субъективныхъ галлюци-
націй; наоборотъ, Майерсъ до самого послѣдняго времени защищалъ мнѣніе, что „фактъ воспріятія галлюцинаторнаго образа или звука двумя или болѣе лицами служитъ prima facie доказательствомъ, что этотъ образъ или звукъ порож-
денъ какою-либо причиной внѣ перцепіентовъ“. Однако, судя по краткимъ отчетамъ о цензѣ галлюцинацій, отъ вре-
мени до времени появляющемся въ „Трудахъ“ Общества, слѣдуетъ придти къ заключенію, что въ нѣкоторыхъ слу-
чаяхъ и чисто-субъективныя галлюцинаціи могутъ быть коллектиными. Проф. Сиджвикъ приводить, наприм., случай, гдѣ двѣ дѣвушки увидѣли, во время урока танцевъ, посреди комнаты стулъ, котораго на самомъ дѣлѣ не было (Proceed. of the Soc. for Ps. Research, часть XVII, стр. 432).
Очевидно, здѣсь едва-ли можетъ быть рѣчь о телепати-
ческомъ воздѣйствіи, основанномъ на перцепіентовъ третьимъ лицомъ; приходится, стало-быть, признать, что чисто-субъек-
тивная галлюцинація возникшая у А, была имъ передана В.
(Мы предполагаемъ, конечно, что въ только что приведен-
номъ случаѣ вопросъ о bona fides поставленъ внѣ всякаго сомнѣнія).
Вотъ примѣръ слуховой коллективной галлюцинаціи (Hal-
luc. Télêp., стр. 344):

Отъ г. Дюона Дона, Stockley cottage, Stretton. 1885.
«Сестра жены моей Сара Юстансъ, изъ Стреттона, была при смерти, и жена отправилась къ ней изъ Lowton Chapel'я, гдѣ мы жили въ то время, чтобы присутствовать при ея кончинѣ. Въ ночь, которая предшествовала ея смерти, я спалъ одинъ въ своей комнатѣ, какъ вдругъ, проснувшись, отчетливо услышалъ, какъ кто-то зоветъ меня по имени. Сперва я подумалъ что моя племянница Розана, которая одна жила со мной въ домѣ, чего-либо испугалась или заболѣла и потому зоветъ меня, но придя къ ней въ комнату, я засталъ ее въ большомъ волненіи и на мой вопросъ, не звала-ли она меня, получилъ въ отвѣтъ: «Нѣтъ, но что-то разбудило меня,— я услышала, что меня зовутъ». Когда жена моя вернулась домой послѣ смерти сестры, она сказала мнѣ, что покойница очень хотѣла меня видѣть и просила, чтобы за мной послали, говоря: «Ахъ, какъ бы я хотѣла еще разъ увидѣть Дона!» Скорѣе затѣмъ она потеряла способность говорить. Очень странно, что племянница моя услышала ея голосъ въ ту самую минуту, когда она выразила желаніе меня видѣть.
(Въ другомъ письмѣ г. Донъ поясняетъ, что между сестрой жены его и имъ существовала сильная симпатія; что она имѣла обыкновеніе называть его «дядя Донъ» и что, когда онъ услышалъ, какъ его зовутъ: «дядя, дядя, дядя», онъ подумалъ, что его зоветъ племянница, такъ какъ нѣкого другого въ домѣ не было).

7 августа г. Донъ написалъ намъ слѣдующее:
Жена моя, чувствуя себя не совсѣмъ хорошо, продиктовала мнѣ слѣдующее заявление:
«Я, Елизавета Донъ, жена Дюона Дона и тетка Розали Сьюиллъ, урожденной Донъ, удостовѣряю, что 3 июля 1866 г. присутствовала при кончинѣ сестры своей Сары Юстансъ, въ Стреттонѣ, въ 12 миляхъ отъ Lowton Chapel'я. Въ теченіе ночи, которая предшествовала ея кончинѣ, сестра постоянно упрашивала меня послать за мужемъ и племянницей, чтобъ есть разъ увидѣть ихъ передъ смертью. «Ахъ, какъ бы я хотѣла, чтобъ Донъ и Роза были здѣсь», говорила она. «Ахъ, какъ бы я хотѣла увидѣть дядю Дона!» Скорѣе затѣмъ сестра потеряла способность говорить и впала въ забытье; скончалась она на другой день.
Елизавета Донъ».

Племянница г-жи Донъ пишетъ слѣдующее:
II, Smithdown Lane, Paddington, Liverpool 21 августа 1885 г.
Согласно с вашей просьбой, пишу вам, чтобы подтвердить
рассказ моего дяди относительно слышанного мною голоса. Вне-
запно проснувшись без всякой видимой причины, я услышала,
как чей-то голос отчетливо зовет меня: «Рози, Рози, Рози».
Я подумала, что меня зовет дядя, но, выйдя из комнаты, встре-
тилась с ним: оказалось, он думал, что я его звала. Мы были
одни в доме: тетя находилась при больной сестре. Происхо-
дило это в ночь с 2-го на 3-е июля; не знаю, в каком именно
часу, но помню, что уже разсвело. Ни раньше этого случая,
ни позже ничего подобного я не испытывала.

Розанна Сьюилл.

(Г. Донъ также удостоверяет, что никаких других слухо-
вых галлюцинаций они не испытывали, и говорит, что, послѣ
слышанного имъ голоса, имъ овладѣло предчувствіе, что г-жа
Юстансъ скончалась. Предчувствіе это было столь сильно, что
онъ нарочно отправился на станцію, полагая, что встрѣтитъ жену,
что и случилось).

Мы разобрали тѣ формы, въ которыхъ выражается пред-
полагаемое телепатическое воздѣйствіе. Намъ предстоитъ
теперь отвѣtitъ на вопросъ, поставленный въ началѣ на-
шего очерка: достаточно ли многочисленны и всѣ свидѣ-
тельства въ пользу подобного сверхчувственнаго воздѣй-
ствія, чтобъ его реальность могла считаться доказанной?

Относительно многочисления свидѣтельствъ въ пользу
телепатіи отвѣтъ можетъ быть только положительный. Дѣй-
ствительно, въ одномъ Phantasms of the Living приводится
около семисотъ случаевъ телепатическаго воздѣйствія во
всѣхъ его формахъ; между тѣмъ эти семьсотъ случаевъ со-
ставляютъ (какъ говорить въ одномъ мѣстѣ авторы) лишь
двадцатую часть всѣхъ тѣхъ, которые были сообщены Гер-
ни, Майерсу и Подмору. Число свидѣтельствъ въ пользу
tелепатіи растетъ, сверхъ того, съ каждымъ годомъ, какъ
eжедневно можетъ убѣдиться, просмотѣвъ ежемѣсячный „Жур-
наль“ и „Труды“ Лондонскаго Общества для психическихъ
исследованій, новый французскій органъ Annales des Sciences
Psychiques и наиболѣе серьезные изъ спiritическихъ ор-
гановъ: нѣмецкіе Psychische Studien и Sphinx (А. Н. Аксако-ва и Гюbbe-Шлейдена) и американкiй Religio-Philosophical Journal *). Нельзя не замѣтить, кромѣ того, что многie изъ опубликованныхъ случаевъ телепатическаго воздѣйствiя об-ставлены докуменъально какъ нельзя лучше; и пальма пер-венства въ этомъ отношенiи принадлежитъ Обществу для психическихъ изслѣдований, которое первое поняло, что только тогда можетъ телепатiя претендовать на научную санкцiю, если свидѣтельства въ ея пользу будутъ научно обставлены. Съ этой точки зреiи имѣютъ цѣну лишь сви-дѣтельства изъ первыхъ рукъ. Фактъ вѣшей галлюцинацiи или сновидѣнiя долженъ быть установленъ показанiями какъ можно большаго числа лицъ (въ особенностi тѣхъ, которыя слышали объ этомъ немедленно послѣ того, какъ данная галлюцинацiя была испытана); наконецъ события, упоминае-мыя въ разсказѣ (наприм., смерть того лица, призракъ котораго явился), должны быть, по мнѣнiю, возможности, про-вѣрены на основанiи не могущихъ подлежать никакому со-мнѣнiю офицiальныхъ данныхъ (полицейскихъ свидѣтельствъ и т. д.). Всѣмъ этимъ требованиямъ удовлетворяетъ огром-ное число изъ непечатанныхъ случаевъ телепатическаго воз-дѣйствiя, чъмъ и устраняется возможность ихъ объясненiя посредствомъ иллюзiй памяти или иныхъ какихъ-либо источ-никовъ ошибокъ.

Гораздо серьезнѣе будетъ такого рода возраженiе: нѣтъ-ли возможности объяснить явленiе галлюцинаторнаго образа въ моментъ его смерти — мы беремъ типическiй случай — какою-либо другою причиною, кромѣ предположенiя, что между „призракомъ“ и самимъ въ существовать въ дѣй-ствительности какая-то связь? 

Это возраженiе приобрѣтаетъ большое значенiе еще по слѣдующей причинѣ. Въ области естествознанiя признается за непреложную истину тотъ фактъ, что всякое явленiе мо-

*) Мы не говоримъ о томъ, что случаи, аналогичные приведеннымъ выше, известны каждому изъ насъ по наслышкѣ, и что вѣра въ явленiе призраковъ, пророческiе сны и т. д. такъ же стара, какъ и само человѣчество.
жетъ считаться окончательно установленнымъ только тогда, когда извѣстны условія, при которыхъ это явленіе будетъ происходить и безъ которыхъ не будетъ. Между тѣмъ въ области телепатіи какъ самопроизвольной, такъ и экспери-ментальной (передача мысли), мы объ условіяхъ, при которыхъ можетъ имѣть мѣсто телепатическое воздѣйствие, не имѣемъ никакого понятія. Въ опытахъ мысленнаго вѣншенія, произведенныхъ проф. и г-жею Сиджвикъ въ 1889 г., пер-ципіентъ въ одномъ случаѣ угадалъ число изъ двухъ цифръ двадцать разъ изъ тридцати семи; въ другіе дни, наобо-ротъ, случалось, что не бывало ни одного вѣрнаго отвѣта. А и Въ обѣщають другъ другу, что тотъ изъ нихъ, кто ум-реть раньше, „явится“ другому; Въ умираетъ и дѣйстви-тельно является А. Съ Дъ даютъ другъ другу такое же обѣ-щаніе; D умираетъ, но Съ никакой галлюцинаніи не испыты-ваетъ. Въ одномъ случаѣ А подвергается галлюцинаніи при смерти друга или родственника; въ другомъ случаѣ при со-вершенно аналогичныхъ условіяхъ тотъ же А не испытыва-етъ ничего.

Бываетъ, наконецъ, еще хуже: А видитъ галлюцинатор-ный образъ или слышитъ голосъ B; и однако оказывается, что B не только не умеръ, но и не подвергался во время испытанной A галлюцинаніи никакому серьезному кризису, который, по телепатической теоріи, служить одной изъ главныхъ причинъ телепатическаго воздѣйствія. И такіе случаи, другими словами, случаи чисто-субъективныхъ антро-поморфическихъ галлюцинаній, несомнѣнно составляютъ зна-чительную часть общаго числа галлюцинаній. Является, слѣ-довательно, вопросъ: нельзя-ли объяснить такъ называемая „вѣщія“ галлюцинаніи чисто случайнымъ совпаденіемъ, при полномъ отсутствіи какой бы то ни было причинной связи между галлюцинаторнымъ образомъ B и самимъ B, или ско-рѣе извѣстнымъ состояніемъ, въ которомъ находится B? *)

*) Мы говоримъ здѣсь лишь о галлюцинаніяхъ, а не о сновидѣніяхъ, по-тому что воспоминаніе о сновидѣніи очень рѣдко бываетъ вполнѣ отчетливо и искажается гораздо легче, чѣмъ воспоминаніе о чемъ-либо испытанномъ въ
На этот вопрос может дать окончательный ответ только статистика: только посредством определений, впервые, процентного отношения лиц, подверженных галлюцинациям, ко всему народонаселению; во-вторых, процентного отношения галлюцинаций, совпадающих с действительными событиями или "внешних", к общему числу галлюцинаций, как "внешних", так и чисто-субъективных, может быть доказана состоятельность или несостоятельность теории случайного совпадения в применим к "внешним" галлюцинациям.

Общество для психических изслѣдований, как извѣстно, взяло на себя инициативу международного пленза галлюцинаций, долженствующего быть законченным к 1 июля 1892 г., когда соберется в Лондонѣ международный конгресс экспериментальной психиатрии. Общество разсчитывало получить не менѣе 50,000 отвѣтов, изъ которыхъ къ 9 июля 1891 г. было получено лишь около 12,000. Другой, гораздо менѣе обширный, цѣнзъ былъ предпринять Гёрын въ 1886 г., и его результаты съ точки зрѣнія телепатической теоріи были блестящими: процентное отношеніе "внешних" галлюцинаций, зрительныхъ и слуховыхъ, къ общему числу галлюцинаций, происшедшихъ въ кругу тѣхъ 5,705 лицъ, отвѣты которыхъ получили Гёрын, оказались столь велико, что объясненіе полученныхъ результатовъ посредствомъ случайного совпаденія являлось совершенно немыслимымъ *). Но

М. Петрово-Соловово.

*) Слѣдуетъ замѣтить притомъ, что Гёрын считалъ "внешними" (veridical) только такія галлюцинаций, которыя совпадали со смертью лица, съ которымъ были связаны.
против ценза, произведеннаго Гёрни, предъявлено было возражение, что им захваченъ не достаточно обширный кругъ лицъ; цензъ, предпринятый Обществомъ для психическихъ изслѣдований, еще далеко не законченъ. Такимъ образомъ, въ настоящее время на поставленный нами вопросъ математически-точнаго ответа дано быть не можетъ.

Мы полагаемъ однако, что уже теперь возможно высказать предварительное мнѣніе о доказательной силѣ существующихъ свидѣтельствъ въ пользу телепатіи. Принимая во вниманіе, во-первыхъ, обиліе этихъ свидѣтельствъ и научную обстановку многихъ изъ нихъ; во-вторыхъ, то обстоятельство, что многие изъ лицъ, испытавшихъ такъ называемыя „вѣшія“ галлюцинаціи, никакимъ другимъ галлюцинаціямъ подвержены не были; въ-третьихъ, крайнюю, бывающую въ глаза неизрѣдка объясненія посредствомъ случайнаго совпаденія во многихъ отдѣльныхъ случаяхъ (напр., въ случаяхъ коллективныхъ и обоюдныхъ галлюцинацій), — нельзя, намъ кажется, не придти къ заключенію, что существование телепатическаго взаимодѣйствія, вообще, и одной изъ формъ его, „вѣшних“ галлюцинацій телепатическаго происхожденія, въ частности,—представляется, по меньшей мѣрѣ, вѣроятнымъ. Преждевременно, слѣдовательно, говорить о тѣхъ псѣдѣствіяхъ, къ которымъ можетъ повести установленіе вѣрѣ всякаго сомнѣнія фактъ телепатіи, о томѣ новомъ горизонта, который эти факты могуъ открыть передъ нами, о томѣ переворотѣ, который они могуъ внестись въ наши представленія о мѣрѣ, вообще, о духѣ человѣка, въ частности... Мы предпочитаемъ заключить нашъ очеркъ слѣдующими словами одного изъ наиболѣе выдающихся представителей „психизма“: „когда я вопрошалъ свое чувство, онъ возстаетъ противъ фактовъ телепатіи, говорить, что они не могуъ быть; наоборотъ, разумъ говоритъ мнѣ, что эти факты существуютъ, и что я долженъ вѣрить въ нихъ“. Въ вопросахъ науки чувство должно уступить мѣсто разуму!

M. Петрово-Соловово.

Вопросы Философіи, кн. 12. 10
Основание нравственного долга.

I. Постановка вопроса.

В своих разсуждениях о нравственном долге моралисты редко проводят ясную границу между двумя существенно различными вопросами: 1) что должно делать, чтобы быть нравственным, и 2) почему должно поступать нравственно?

Различие этих вопросов в философской этике было впервые подчеркнуто Шопенгаузером. Даже Кант в своем знаменитом учении о категорическом императиве долга в понятии закона смешивает понятия о принципе и о фундаменте этики, по терминологии Шопенгаузера. Принцип, или высшее правило этики, по определению этого последнего, есть кратчайшее и самое точное выражение для образа действий, который она предписывает или за которым признает нравственную ценность. Фундамент этики есть основание обязательности или желательности или похвальности добродетели, т. е. нравственного образа действий.

По мнению Шопенгаузера, большинство моралистов умышленно (мы думаем: скорее неумышленно) обходят это различие, ибо принцип этики указать так легко, а основание так страшно трудно.*). И действительно: в решении вопроса, какое поведение нравственно, не только моралисты, но и почти все люди одинакового развития, одной

*) Cм. Основы Морали, § 6.
эпохи и одной культуры сходятся. Различные оттенки в в рѣшении этого вопроса опредѣляются не столько различіемъ философскихъ школъ и отвлеченныхъ основоположеній, сколько духомъ эпохи и степенью культуры. Такъ напр. въ наше время всѣ образованные люди считаютъ безнравственныя: рабство, насилие, эгоизмъ, и восхваляютъ какъ нравственныя и нравственно обязательныя качества: уваженіе къ личной свободѣ, любовь къ ближнему, самоотверженіе. Въ прежнее время даже христіанскіе народы не видѣли ничего безнравственнаго въ рабствѣ и насилии,—и если теперь кровопролитіе на войнѣ или нетерпимость къ чужимъ убѣжденіямъ, во имя своихъ собственныхъ, многими считаются нравственными, то несомнѣнно наступить эпоха, которая открыто осудить и эти дѣйствія, съ этической точки зрѣнія. Въ формулахъ же, опредѣляющихъ общій принципъ поведенія, моралисты различныхъ школъ не только одной эпохи, но и весьма отдаленныхъ временъ, мало расходятся. Дѣло идетъ о частностяхъ ихъ истолкованія, и та- кія общія формулы, какъ „люби ближняго твоаго“ или, по Шопенгауэру, „никому не вреди, но содѣйствуй всѣмъ сколь- ко можешь“, могутъ быть девизомъ самыхъ противоположныхъ по основаніямъ своимъ этическихъ школъ, напр. въ наше время — утилитаристовъ столько же, сколько и кан- тіанцевъ.

Основной же и самый трудный въ этикѣ вопросъ, есть вопросъ о томъ, почему слѣдуетъ любить ближняго своего, никому не вредить и, напротивъ, всѣмъ помогать сколько можно, т.-е. вообще поступать нравственно. На этотъ вопросъ утилитаристы отвѣчаютъ: ради собственной личной пользы, кантіанцы говорятъ: во имя идеи долга, т.-е. вопреки всякому соображенію о пользѣ. И между этими двумя крайними рѣшеніями существуетъ множество посредствующихъ и примиряющихъ. Такъ английскіе моралисты прошлаго вѣка большую частью признавали основаніемъ нравственнаго поведенія прирожденную человѣку любовь или simpatiа, а Шопенгауэръ считаетъ высшимъ основаніемъ
нравственности сострадание, зависящее от метафизического тождества природы всевъ живыхъ существъ. Симпатія, какъ основаніе нравственнаго поведенія, есть такъ сказать уточненное соображеніе пользы. Нарушение принципа симпатіи грозить страданіемъ для дѣйствующей личности, если только симпатія—законъ человѣческой природы. Но въ то же время симпатія, какъ основаніе нравственности, выше непосредственныхъ внушеній грубаго эгоизма, выше соображеній о личной пользѣ, въ собственномъ и прямомъ значеніи слова. Того же самое можно сказать объ алтруізмѣ позитивистовъ и Спенсера. Состраданіе Шопенгауэра принципіально враждебно идеямъ пользы и эгоизма уже потому, что Шопенгауэръ не признаетъ никакой цѣнности за личной жизнью человѣка и видитъ благо въ отреченіи отъ нея. Но очевидно: если мы будемъ сострадать ради уменьшенія своихъ страданій при лицезрѣніи чужихъ несчастій, то въ конце концовъ будемъ искать спасенія отъ своихъ собственныхъ страданій, т.-е. своей личной пользы и блага.

Вообще вопросъ объ основаніи морали и добродѣтелей слѣдуешь поставить такъ: можно ли найти такое основаніе нравственнаго поведенія, которое не имѣло бы никакого отношенія къ личному благу человѣка, поступающаго или желающаго поступать нравственно? Человѣкъ стремится къ счастію и старается избѣгнуть страданій. Это несомнѣнно. Это—коренной законъ жизни не только человѣка, но и всевъ живыхъ существъ. Есть-ли возможность и необходимость обойти этотъ законъ въ исполненіи заповѣдей нравственнаго поведенія?

Много вѣковъ высшимъ типомъ безкорыстной морали считалась мораль теологическая, но уже Кантъ правильно указалъ на выдающееся значеніе, которое получило постепенно въ теологической морали соображеніе о наградахъ и наказаніяхъ въ загробномъ мѣрѣ; проповѣдую самую безкорыстную любовь къ Богу и ближнему и личное самоотреченіе въ мѣрѣ гнѣва и скорби, религіозная мораль тамъ не менѣе обѣщаетъ въ награду за подвигъ добродѣтели блаженство.
въ томъ ми́рѣ, гдѣ нѣтъ печалей и воздыханій. Самъ Кантъ, попытавшись установить въ качествѣ фундамента морали абсолютный и чисто формальный принципъ категорическаго императива долга, почерпаемый нами а пріюгі и не- зависимо отъ всѣхъ соображеній о личномъ благѣ, изъ нѣдръ нашей духовной разумной организаціи, въ свою оче- редь, какъ справедливо показалъ Шопенгауэръ, послѣднимъ основаніемъ повелительнаго характера своей этики ставить, хотя бы и безсознательно,—"предполагаемую и постулируемую всѣдъ за добродѣтелью и прилично замаскированную подъ именемъ высшаго добра" награду въ иномъ трансцен- дентномъ ми́рѣ, вытекающую изъ общаго нравственнаго ми́ропорядка, который требуетъ во имя высшей справедли- вости конечнаго совпаденія счастія и добродѣтельнаго (см. тамъ же § 4). Въ свою очередь и Шопенгауэръ, многократно и настойчиво утверждаюшій, 1) что каждое дѣяніе, имѣющее послѣднюю цѣлью благо и страданіе самого дѣйствующаго лица, есть дѣяніе геоистическое, и 2) что эгоизмъ и нрав- ственная цѣнность дѣянія непремѣнно взаимно исключаютъ другъ друга (см. тамъ же § 16),—какъ мы уже замѣтили,—въ концѣ концовъ все-таки сводить мораль къ принципу состраданія, который неизбѣжно подразумѣваетъ стремление личности избѣгнуть своихъ собственныхъ страданій.

Эти историческіе примѣры тщетнаго исканія основанія морали внѣ блага нравственно дѣйствующей личности чрезвы- чайно назидательны. Если бы религіозная мораль говорила: твори благо ближнему своему въ увѣренности, что не только въ здѣшнемъ ми́рѣ, но и за гробомъ ты будешь отъ этого тѣмъ болѣе несчастливъ, чѣмъ будешь добродѣтельнѣе, и что ты будешь за нравственные подвиги не только временно, но и вѣчно страдать,—тогда можно было бы ска- зать: это мораль, чуждая всякаго соображенія о личномъ благѣ. Если бы Кантъ говорилъ: нравственный ми́ропоряд- докъ таковъ, что никаогда добродѣтель и счастіе не встрѣ- тятся, и чѣмъ болѣе ты будешь вѣренъ долгу своему, тѣмъ болѣе и тѣмъ безъисходнѣе будешь мучиться, то эта мораль
была бы единственна, свободною отъ всякаго расчета на личное счастіе. Если бы Шопенгаузэр сказалъ: чьмь больше ты будешь сострадать, т.-е. чьмь менѣе будешь вредить и чьмь больше будешь помогать другимь, тѣмь болѣе будешь самъ страдать, и тѣмь тяжелѣ для тебя будетъ жизнь, то его мораль была бы абсолютно противоположна всякому эгоизму. Но такихъ нелѣпыхъ обѣщаній эти нравственныхъ учения, конечно, никогда не давали и не могли давать. Напротивъ, всѣ они, равно какъ и другія системы морали, всегда сулили спасеніе и избавленіе отъ зла, отъ страданія—въ семъ вѣкѣ или въ будущемъ. Отсюда, по-видимому, ясно слѣдуетъ, что исканіе основанія или санкціи (освященія) морали, которая бы не имѣли никакого отношенія къ благу самой нравственной личности, совершенно безплодно, т.-е. является недоразумѣніемъ и самообманомъ.

И не смотря на это, во всей силѣ остается положеніе, что нравственная дѣятельность, имѣющая основаніемъ эгоистическія побужденія и расчетъ личной пользы, не есть нравственная дѣятельность, т.-е. не имѣетъ нравственной цѣны. Это положеніе вытекаетъ прямо изъ понятія „нравственной“ дѣятельности въ противоположность „безнравственной“, ибо въ этомъ контрастѣ заключается идея полной противоположности эгоизма, какъ принципа поведенія, со всѣми его послѣдствіями, какому-то иному, вышему и лучшему началу дѣятельности, его исключающему и съ нимъ борующемуся.

Отсюда получается слѣдующее противорѣчіе или, на философскомъ языкѣ, антиномія, разрѣшеніе которой и составляетъ главную задачу этики, какъ науки.

Съ одной стороны, соображеніе о личномъ благѣ и пользѣ, или эгоизмѣ, исключаетъ всякую нравственную дѣятельность—всякую нравственную цѣнность поведенія. Съ другой стороны, невозможно, повидимому, найти такого основанія или такой санкціи нравственнаго поведенія и идеи нравственнаго долга, которая бы не имѣла отношенія къ личному благу нравственнаго существа.
Задачею послѣдующаго анализа будетъ: разрѣшить какъ можно проще это коренное противорѣчіе.

II. Предварительный обзоръ положений.

Сначала скажемъ прямо, въ чемъ мы находимъ это разрѣшеніе, и попытаемся затѣмъ оправдать отдѣльныя положенія, которыя входить какъ элементы въ решение задачи.

Первое положеніе. Никакой другой внутренней санкціи или послѣдняго основанія для человѣческаго поведенія и дѣятельности не можетъ быть, кроме доступныхъ человѣку чувствъ и чувствованій. Чувства и чувствованія, которыя человѣкъ стремится испытывать и переживать, опредѣляются какъ пріятныя, составляющія въ общей совокупности и связи своей то, что мы называемъ удовольствіемъ, наслажденіемъ, радостью, счастіемъ, блаженствомъ. Чувствованія и чувства, которыхъ человѣкъ безсознательно или сознательно стремится избѣгать въ своей жизни или которыя старается устранять и отдалять отъ себя, суть непріятныя, составляющія въ суммѣ своей то, что люди называютъ болью, страданіемъ, печалью, несчастіемъ, мукою.

Второе положеніе. Никакая дѣятельность человѣка, а слѣдовательно и нравственная дѣятельность его, не можетъ въ концѣ концовъ имѣть другихъ основаній, кроме стремленія человѣка къ пріятнымъ чувствованіямъ и чувствамъ и отвращенія его отъ непріятныхъ. Поэтому совершенно безнадежно и безполезно стараться устранить изъ этики, какъ руководствомъ нравственными поведеніемъ человѣка, всѣкій эвдемонизмъ, т.-е. естественный возможный принципъ—счастія и блаженства (εὐδαιμονία), которымъ собственно только и можетъ руководствоваться въ своей дѣятельности живое существо.

Третье положеніе. Послѣднее утвержденіе не означаетъ однако же, чтобы нравственнымъ поведеніемъ человѣка должны были руководить: принципы удовольствія, наслажденія, эгоистической пользы, индивидуальнаго блага, животнаго счастія и проч. Въ человѣкѣ двѣ природы: одна низшая, животная,
неразумная, узко индивидуальная и, по стольку, эгоистическая; другая — высшая, собственно человеческая, разумная, общая и, по стольку, враждебная эгоизму и чистому индивидуализму. Сообразно этому, доступное человечку счастье может быть двояким.

Четвертое положение. Двойственность природы человечка проходит через всё области его существования и отражается в двояком, отчасти противоположном друг другу порядке его умственных, волевых, и чувствовательных отправлений. В областях мысли индивидуальная, ограниченная пространством и временем, восприятием, представлением и понятием противоположны общим, незыблемым и вечным идеям и идеалам. В области воли личная, временняя, скоропреходящая влечения и желания противоположны общечеловеческим постоянным и неизменным стремлениям к истине, красоте, доброму, свободе, вечности. В области чувства временняя и скоропреходящая наслаждения и удовольствия, связанныя с животной природой человека, противоположны совокупности чувств идеальных, собственного человеческих, вытекающих из восприятия красоты, истины и добра, и соединенных с сознанием осуществления этих начал в нас самих и вне нас, в мире, пульс которого осознательно бьется в нашем собственном идеальном и общем самочувствии.

Пятое положение. Согласно с этой двойственностью всего духовного существования и самосознания человечка есть две формы самочувствия, в которых человек может ставить цель своей жизни и задачу своей деятельности. Для человечка доступно: 1) животное счастье вполне наслаждающегося всеми своими отправлениями и силами физического организма, и 2) человеческое счастье и блаженство выполняющего всё свои функции и все свое внутреннее назначение духовного существа.

Шестое положение. Обе формы счастья несовместимы друг с другом, ибо противоположны одна другой. Силы человечка ограничены. Поэтому всякое сознательное стремление
и действіе въ направленіи удовлетворенія потребности животнаго счастія неизбѣжно отвлекаетъ силы человѣка отъ стремленій и действій, ведущихъ къ удовлетворенію потребности въ счастіи духовномъ, собственно человѣческомъ. Отсюда неизбѣжная борьба влечень двоякаго порядка и испытываніе глубокаго страданія при попыткахъ совмѣщенія несовмѣстимаго.

Седьмое положеніе. Физическая или животная жизнь для человѣка, какт організма, неизбѣжна, и потому известная степень животнаго удовлетворенія является необходимымъ условіемъ самаго существованія человѣка, какъ живого индивидуума. Но какъ скоро животное удовлетвореніе изъ необходимаго закона безсознательной физической природы нашего существа превращается въ предметъ сознательныхъ человѣческихъ усилий, направленныхъ къ умноженію и изощренію животныхъ чувствованій и матеріальнаго благосостоянія, такъ неизбѣжно начинается та враждебная нашей общій и высшей идеальной природѣ эгоистическая дѣятельность, которая по существу противоположна дѣятельности нравственной.

Восьмое положеніе. Нравственная дѣятельность есть та, которая направлена на обузданіе, усмиреніе и ограничение инстинктовъ нашей животной природы, на уменьшеніе и ослабленіе чувственныхъ наслажденій, съ цѣлью умноженія и изощренія радостей идеальныхъ,—духовныхъ чувствъ, связанныхъ съ созерцаніемъ и воплощеніемъ въ жизни вѣчныхъ и неизмѣнныхъ общихъ началъ нашего собственнаго бытія и бытія всего міра. Основаніемъ нравственной дѣятельности является такимъ образомъ стремленіе къ счастію и блаженству духовному, идеальному, враждебному всякому ограничению условіями времени и пространства, вообще индивидуальнаго животнаго существованія.

Девятое положеніе. Вслѣдствіе этого неизбѣжнымъ постулатомъ возможности нравственной дѣятельности является допущеніе самостоятельности той всеобщей субстанціи—духа, благодаря которой мы въ самихъ себѣ находимъ личность,
способную—в высших идеях, стремлениях и чувствах своих — отрещаться от индивидуальных и временных условий животного или физического существования.

Десятое положение. Только таким образом можно объяснить, почему нравственная деятельность предполагает не только борьбу против всякого эгоизма, чувственности, расчета личной пользы и благодарствия, но и полное самоотречение животной личности, т.-е. готовность человека не только испытывать всевозможные страдания, связанные с ограничением его животной природы, но если нужно — и полную готовность его пожертвовать, во имя высшего духовного блага, даже самою индивидуальной жизнью, как временною и случайною формою бытия того всеобщаго начала, которое составляет сущность и основу идеального существования личности.

Эти положения требуют нѣкоторых пояснений.

Очевидно, нравственная дѣятельность исключает даже и всякое духовное наслажденіе, когда оно безусловно требует, для осущественія своего, сохраненія животной особи и вообще ея индивидуальнаго преуспѣянія, напр. ею исключается всякое такое интеллектуальное и эстетическое наслажденіе, которое соединено с эгоизмом, т.-е. предполагает отстаиваніе во что бы то ни стало собственной животной индивидуальности и привилегированное положеніе ея в отношении к другим индивидуальностям. В силу коренной противоположности временной животной природы личности — ея вѣчной и общей духовной основы, человѣк не имѣть права ставить свое индивидуальное существованіе выше прочих индивидуальных существований и должен полагать свое счастіе не в сохраненіи себя самого, какъ физическаго организма, а в сохраненіи и умноженіи в цѣломъ миѳ того идеальнаго самочувствія, въ усиленіи той духовной мощи, которая онъ въ себѣ сознаетъ и во имя которой дѣлается нравственно. Отсюда заповѣдь любви къ Богу, какъ верховному, вѣчноосуществленному идеалу, заповѣдь любви къ ближнему, какъ къ самому себѣ, т.-е.
какъ къ тому же высшему духовному началу, которое человѣкъ носить въ себѣ и которое и въ другихъ можетъ совершить въ имя Бога—не хуже, чѣмъ въ немъ, дѣло воплощенія духовныхъ началь въ жизни, если только самъ онъ подастъ примѣръ самоотреченія, т.-е. такого нравственнаго подъема духа, при которомъ животное существованіе всецѣло приносится въ жертву вѣчному и абсолютному духовному бытію. Но эта заповѣдь любви къ ближнему и полнаго самоотреченія нисколько не исключаетъ спокойной надежды или даже увѣренности въ продолженіи для духа нашего,—за предѣлями временнаго и пространственнаго бытія нашей животной особи,—того вѣчнаго блаженства, которое мы уже здѣсь вкусили въ подвигѣ любви и которое свойственно по существу нашей высшей нравственной природѣ. 

При предложеннѣй нами постановкѣ вопроса объ основаніи нравственной дѣятельности, категорическій императивъ дома превращается на первый взглядъ въ гипотетическій императивъ или въ условное повелѣніе: „если захотѣшь достигнуть высшаго и вѣчнаго духовнаго блаженства, то поступай нравственно, т.-е. служи высшимъ и общимъ идеямъ и идеаламъ человѣческаго существа, а не низшимъ и времененнымъ интересамъ своей животной индивидуальности“. Въ такомъ условномъ характерѣ нравственнаго императива не было бы ничего предосудительнаго и позорнаго для природы нравственнаго существа человѣка, ибо самое условіе, опредѣляюще нравственную дѣятельность—стремленіе къ духовному удовлетворенію и блаженству,—предполагаетъ природную высоту и благородство человѣческаго существа. Тѣмъ не менѣе условность нравственнаго императива совершенно относительна. Она является условнымъ только съ точки зрѣнія всей человѣческой личности, взятой въ ея цѣломъ и включающей въ себѣ животный индивидуумъ. Для духовной же стороны этой личности не существуетъ такой условности. Если для человѣка въ цѣломъ, стремящагося и къ временнымъ благамъ животнаго существованія и къ вѣчнымъ
благамъ духовнаго бытія, еще можно допустить вопросъ о
выборь между двумя формами счастія, то для самаго духов-
наго существа возможно только стремленіе къ высшему ду-
ховному блаженству и удовлетворенію. Поэтому для него
не можетъ имѣть смысла выраженіе: „если ты хочешь ду-
ховнаго удовлетворенія, то поступай такъ то и такъ то…“
Для него гипотетическій императивъ имѣетъ значеніе слѣду-
ующаго категорическаго: „ты, конечно, хочешь высшаго бла-
женства и удовлетворенія, а потому поступай нравственно,
самоотверженно, служи интересамъ вѣчнымъ, а не време-
ннымъ и случайнымъ,—умершвляй свою животную природу,
осуществляй торжество духовной“, и т. д.

Все дѣло заключается, слѣдовательно, въ томъ, чтобы
человѣческая личность соznала вполнѣ свою духовную суть,
поняла подлинный верховный законъ своей жизни, уяснила
себѣ краткость, ненадежность и роковой вредъ для истин-
наго блага своего — всѣхъ тѣхъ увлеченій животными наслаж-
деніями и всѣхъ тѣхъ опасеній предъ животными страдан-
іями, которыя руководятъ ея жизнью на низшей ступени
развитія. Это пониманіе дается, рано или поздно, для массы
людей самою жизнью, ея жестокими и безпощадными
уроками. Но оно можетъ быть также плодомъ научнаго
опыта и результатомъ научной демонстраціи. Задача этики,
какъ науки, въ томъ и заключается, чтобы дать эту демон-
страцію, доказать неопровержимо, что законъ человѣческой
жизни состоитъ въ непреодолимомъ стремленіи человѣка
къ высшему духовному блаженству, что всякое нарушеніе
этого закона рано или поздно жестокимъ образомъ нака-
зывается, а духовно-нравственная жизнь сама въ себѣ за-
ключаетъ высшую награду и даетъ полноту удовлетворенія.

Подводя итоги приведеннымъ положеніямъ, мы осмѣлимся
выскакать увѣренность, что въ нихъ совершенно прими-
ряться указанная выше антиномія, по которой съ одной
стороны нравственная дѣятельность исключаетъ всѣкій жи-
вотный эгоизмъ, а съ другой стороны можетъ найти себѣ
опору только въ стремленіи нравственной личности къ сво-
ему собственному благу. Настоящее благо личности—въ ея отреченіи отъ своей животной обособленности, въ сознаніи себя звеномъ и воплощеніемъ общаго, цѣлаго, вѣчнаго. Въ осуществленіи этого сознанія лежитъ то счастіе и блаженство, которое составляетъ истинное основаніе нравственнаго поведенія человѣка, а стало быть и его нравственнаго долга. Нечего бояться идеальнаго здемонизма, при которомъ счастіе есть все-таки истинная цѣль дѣятельности человѣка,—но не то счастіе, которое дается скоропреходящими животными наслажденіями, а то, которое заключается въ полномъ самовѣтреченіи личности, въ актѣ ея жертвоношения собою, и при которомъ въ минутной радости воплощается вѣчность (ибо вѣчность есть безврменность, а не безконечность времени). Для этого высшаго духовнаго акта вообще нѣть времени: для него вѣчность дана въ настоящемъ, такъ что будущее, загробное блаженство сущіе уже не награды и не увеличеніе теперешняго счастія, а лишь возможное, но отнюдь не необходимое для настоящаго абсолютнаго удовлетворенія,—продолжение. Будеть это продолженіе или не будетъ—вопросъ вѣры. Человѣкъ теперь умираетъ за добро и за братьевъ своихъ, переживаетъ то, выше чего уже ничего и не можетъ быть, переживаетъ вѣчную вѣчность, въ одномъ моментѣ своего бытия испытываетъ удовлетвореніе того абсолютнаго и всеобщаго самочувствія міра, которое въ немъ теперь совершенно воплотилось. Ему не нужно никакой другой награды, ибо вся награда для него—чувствовать въ себѣ теперь Бога, чувствовать себя воплощеніемъ абсолютной мощи и внутреннимъ средоточіемъ всѣхъ вещей,—сознавать ясно, что внѣшняя животная природа его—случайный приданій. Что будетъ за предѣлами временаго, онъ не знаетъ. Но чѣмъ можно соблазнить и обольстить его, когда онъ чувствуетъ въ себѣ все,—то высшее, общее и вѣчное, что есть и въ насѣ и вездѣ и во всемъ? Рѣжьте, колите, жгите плотъ его, его животную оболочку: онъ все-таки долженъ любить васъ, ибо лучшее ваше въ немъ и лучшее его въ васъ, и вы дали ему испытать.
то высшее, на что онъ способенъ, до чего онъ можетъ подняться.

Такъ должны были разсуждать и чувствовать мученики христіанства, мученики всякой идеи и всякаго добра на крестахъ, на кострахъ, на висѣлицахъ. И кто не позавидуетъ ихъ счатью и не признаетъ, при сравнении съ нимъ, полнаго ничтожества всего того, чьмъ люди ежедневно тѣшатся въ жизни, заглущая въ себѣ Бога, попирая въ себѣ вѣчное начало?

Мы дали общую программу рѣшенія задачи. Теперь необходи- димо доказать отдѣльныхъ положеній, изъ которыхъ оно слагается, такъ какъ почти всѣ они, несмотря на то, что въ нихъ звучать отчасти старые, давно извѣстные мотивы, являются пока только психологическими или философскими ипотезами, не только не общепринятыми, но большей частью прямо противорѣчащими господствующимъ психологическимъ и фи- лософскимъ ученіямъ нашего времени. Не говоря уже о философской гипотезѣ духовной субстанціи,—даже тѣ коренные и далеко не тождественные между собою понятія о лично- сти и индивидуальности, которыя мы намѣрены отстаивать, представляются на столько необычными, что необходимо требуютъ особаго философскаго анализа и оправданія. Столь же мало обыкновеніе о двухъ полюсахъ чувства, которое мы кладемъ въ основу своего этическихъ построенія. По- этому каждый тезисъ потребуетъ особаго изслѣдованія.

III. Чувство, какъ послѣднее основаніе дѣятельности человѣка.

Первое положеніе, входящее въ составъ нашего этическихъ построенія, имѣеть чисто психологическій характеръ и составляетъ выводъ изъ всѣхъ прежнихъ нашихъ психологическихъ изслѣдованій, къ которыя мы и отсылаемъ читателя *). Здѣсь напомнить только главнѣйшіе результаты этихъ изслѣдованій.

*) См. нашу Психологію чувствованій, Сп. 1880. Еще по поводу вопроса о психологіи чувствованій, Киевъ 1881. О значеніи чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка, Москва 1888 и т. д.
Мы воспринимаем все совершающееся в нас и вне нас в двойной форме душевных состояний: 1) объективно — в форме ощущений и идей, 2) субъективно — в форме чувствований и чувств.

Ощущения зрительные, слуховые, осозательные, обонятельные, вкусовые, мышечные, температурные и даже чисто органические сами по себе безразличны и не влечут ни к какой деятельности; точно так же безразличны сами по себе всё образующиеся из них представления наших о вещах и о собственных своих состояниях, а также более или менее отвлеченные от индивидуальных и частных представлений понятия и идей. Если какая-либо ощущения становятся руководящим нитю наших действий, то только как притягатель или неприятный, т. е. в силу сопровождающих их чувствований. Если какая-либо понятия и идеи становятся руководящими началами деятельности, то только как хорошая или дурная; а доброкачественность идей определяется только чувствами, которые они в нас вызывают. В каждом ум лежит без всякого употребления, в смысл мотивов для деятельности, множество почерпнутых из общения с другими людьми и из взаимодействия с вещами представлений и идей. Основами деятельности он становится только вследствие одобрения или недобро, которых проявляются в форме чувства. Идеи братства, равенства, свободы, прогресса известны всем образованным людям, но руководящими началами поведения они становятся только для людей, в которых возбуждают чувства одобрения, восторга, надежды; для других людей эти понятия безразличны, и деятельность их руководится другими началами; у третьих эти идеи вызывают чувства отвращения, злобы, страха, и эти люди руководствуются идеями противоположными, перенося злобу, отвращение и страх даже на людей, которые эти принципы почитают и ими руководствуются. Очевидно, стало-быть, что только чувства могут возбуждать стремления и хотения и являться исходной точкой для сознательной деятельности человека.
Это не мешает, конечно, тому, что чувства совершенствуются и изощряются параллельно развитию представленйи и понятий человека. Не надо только развити чувств ставить в прямую зависимость от развития идей. Все известно, что люди совершенно неразвитые в умственном отношении проявляют часто самая тонкая и возвышенная чувства, и что наоборот люди глубоко развитые интеллектуально обнаруживают иногда удивительную грубость и низость чувств. С другой стороны несомненно, что побудительной причиной и исходной точки для самой умственной деятельности и интеллектуального развития является чувство истины, чувство умственной гармонии, как предмет вожделенной человеческого духа *).

Положение, что чувства эмпирически направляют волю человека нисколько не противоречит другой психологической истине, а именно, что оны сами в известной степени являются выражениями воли—покаятелями её направлений, т. е. меры напряжения твёрдых или других стремлений **). Вопрос об отношениях воли и чувства с метафизической точки зрения мы разберем после подробнее. В настоящее время нам достаточно знать, что чувствования и чувства, будучи результатами удовлетворения или неудовлетворения хотений, в то же время являются для них единственными возможными исходными точками, а следовательно и целью, на сколько воля способна руководствоваться сознательными побуждениями, лежащими в её самой. Воля всегда стремится к удовлетворению, а так как чувство—единственная форма, в какой это удовлетворение может сознаваться человеком, то ясно, что воля находит свое завершение в своей сознательной цели в чувстве. Вообще чувствования и чувства суть тя наши внутренние состояния, которыя дают тот или другой смысл, то или иное значение, а потому и значитель

*) См. уп. статью «Значение чувства в познании и деятельности человека».
***) См. нашу статью «Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности» (Труды Психол. Общ., вып. III).
ность, нашей жизни, и вследствие этого они являются единственными возбудителями воли в сознании человека.

Если бы можно было представить себя человека с такою атрофию органов чувствований и чувств, при которой он не испытывал бы никаких чувств, даже интеллектуальных, а только воспринимал бы образы, представления и идеи вещей, то совершенно осталось бы непонятным как такой человек может действовать сознательно и в чем заключается смысл его существования. И, действительно, даже ослабление интенсивности чувств под влиянием злоупотребления жизненными силами, ведет к падению всей жизненной энергии и часто приводит к самоубийству, причем, однако, и самоубийство, как дьявольский, сознательный и произвольный акт, предпочитает все-таки чувства—отчаяния и пресыщения.

Но если впрочем первое положение, что только чувствования и чувства могут быть основанием деятельности человека, то не менее впрочем и дополняющее его утверждение, что все эти душевные состояния разделяются только на два категории: приятных и неприятных. Первые мы стремимся испытывать, воспроизводить, усиливать, —вторых избегаем и стараемся всячески их ослабить. Чувства безразличны, о которых говорили некоторые психологи *), —совершенный non-sens. Безразличное чувство есть просто отсутствие чувства. Так равнодушие есть не чувство, а обозначение отсутствия чувства там, где они могли быть. Удивление, пока оно не стало приятным или неприятным волнением, —еще не чувство, а известное интеллектуальное состояние (отношение ощущений или представлений), как почва, на которой чувство может возникнуть,—т. е. зарождающееся, но еще не вполне определившееся приятное или неприятное волнение.

Vo всяком случае, если бы и возможно были безразличные чувствования и чувства, то они не могли бы определять волю к действию, а напротив—побуждали бы ее к без-
отщепению, а это лучше всего показывает, какое внутреннее противоречие лежит в понятии безразличных чувств. Могут быть не безразличных чувства, а безразличны, в смысле чувства, душевны состояния, каковы ощущения, представления, идей, о которых мы выше говорили.

Пряная чувства, сообразно категориям своим, определяются понятиями наслаждения, удовольствия, счастья, блаженства. Вс эти понятия, конечно, относительны, но они можно пользоваться в психологии и этике для более точного обозначения прянных чувств различного порядка и степени. Напр. под наслаждениями удобно всего подразумевать чисто физически и органически, т.-е. животных прянных чувствований, термином удовольствие обозначать чувства полуживотных, полудуховных, т.-е. смешанных, каковы напр., нежное, эстетическое и отчасти интеллектуальное чувствования, а радостями называть только духовных. т.-е. высшее художественное, познавательное и нравственного чувства. Если мы в виду сумму прянных чувствований и чувств, как более или менее неизмениное состояние субъекта, то наслаждением будет совокупность отдельных наслаждений, счастием можно называть сумму удовольствий, могуших составлять содержание жизни, а блаженством обычно принято обозначать совокупность духовных радостей („вечное блаженство“).

То же самое отношение можно установить, в области непряных чувствований и чувств, между понятиями болей, страданий, печали, боли (болезни), несчастия, муки.

Повторим, что сделанное нами разграничение относительно и условно, что возможно, хотя может быть и менее удобно, другое определение понятий. Во всяком случае знаменательно обилен, во всех языках, терминов для обозначения разных разрядов прянных и непряных чувств, и мы думаем, что это различие терминов вызвано именно правильным сознанием различных источников чувств, — физических, духовных и смешанных.
О "блаженствѣ" животныхъ мы никогда не говоримъ. Если говоримъ о ихъ радостяхъ и мукахъ, то разумѣемъ ихъ наслажденія и удовольствія, ихъ боли и страданія, и приписыва́емъ имъ, можетъ быть, безъ достаточнаго основанія, высшія чувства, къ какимъ сами способны. Льюисъ (Изученіе психологіи) весьма тонко отмѣтилъ антропоморфизмъ, господствующій въ томъ психологическомъ языкѣ, который мы примѣняемъ къ животнымъ. Во всѣхъ случаяхъ наука въ правѣ ограничивать ходячу расплывчатость и неопределенность человѣческой рѣчи, точнѣе специализируя существующія въ обыкновенномъ языкѣ имена и названія.

Послѣ краткаго психологическаго анализа созна́тельныхъ основъ человѣчной воли и дѣятельности намъ предста́вить разсмотрѣть подробнѣе первые два чисто этическихъ положенія: никакая дѣятельность, а слѣдовательно и нравственная, не можетъ имѣть другихъ основаній, кромѣ стремленія человѣка къ приятнымъ состояніямъ и отвращенія его отъ непріятныхъ; но это не значитъ, что стремленіе къ наслажденію и удовольствію и отвращеніе отъ физической боли и страданій можетъ быть мотивомъ и основаніемъ нравственной дѣятельности человѣка. Нѣть ни надобности, ни возможности изгнать изъ этики всякій эвдемонизмъ, хотя бы и идеальный; но надо умѣть найти границу между животнымъ и истинно человѣческимъ эвдемонизмомъ. Всѣ нравственныхъ ученія и этическая системы міра были всегда явнымъ или скрытымъ, откровеннымъ или замаскированнымъ эвдемонизмомъ. Иныхъ системъ морали и быть не можетъ, ибо человѣкъ всегда останется человѣкомъ, т. е. существомъ, стремящимся къ высшему возможному счастію и благу. Задача этики найти и оправдать высшее человѣческое благо, хотя бы оно состояло въ добровольномъ отреченіи отъ индивидуальнаго животнаго существованія. Человѣкъ—связь двухъ міровъ, и весь вопросъ въ томъ, въ которомъ изъ нихъ онъ долженъ искать удовлетворенія своей жажды полнаго бытія, своего законнаго стремленія къ блаженству.

Обозрѣніе этическихъ системъ прошлаго дасть лучшую
точку опоры для убеждений в том, что всякая этика есть этика чувства и счастья, и в то же время даст нам возможность точнее классифицировать различные основания человеческой деятельности, лежащие в области чувствований и чувств и приводящие к построению разнообразных систем нравственности.

Н. Гротт.

(Продолжение следует).
СPECIALНЫЙ ОТДЪЛь.

Объ этическихъ отрывкахъ Демокрита.

I.

Отрывковъ этическаго содержанія, принадлежащихъ Демокриту и дошедшихъ до насъ, сравнительно много. Въ известномъ сборникѣ Муллaha, Fragmenta philosophorum graecorum, помѣщено 250 отрывковъ: всѣ они входили въ составъ тѣхъ восьми этическихъ сочиненій Демокрита, которыя перечисляетъ Диогенъ Лаэртийскій. Можно думать, что Демокриту принадлежало не такъ много сочиненій, и по всей вѣроятности заглавія, приводимыя Диогеномъ, относятся къ различнымъ отдѣламъ одного и того же сочиненія. Достовѣрно, что Демокриту принадлежало одно сочиненіе, называемое peri euphonias. Это сочиненіе существовало еще въ 3-мъ вѣкѣ по Р. Х.; такъ Кліментъ Александрийскій, приводя мысль Демокрита (№ 9 въ сборникѣ Муллaha), называетъ и вѣкъ, изъ котораго взята эта мысль: ἐν τῷ περὶ τέλους, а Діонисій Александрийскій, преемникъ Клімента, говоритъ о ὑποθῆκαι (у Евсея). Что касается этого сочиненія, ὑποθῆκαι, то Гірцель въ статьѣ «Democrit's Schrift peri euphonias» (Hermes, 14) предполагаетъ, что оно есть часть этого послѣдняго. То же самое слѣдуетъ предположить и относительно сочиненія peri τέλους. Весьма важенъ, конечно, вопросъ о подлинности самихъ отрывковъ, которую, вообще говоря, придется признать. Только одинъ критикъ, ставящий слишкомъ строгія и иногда неосновательныя требования, Валентинъ Розе, отрицалъ подлинность всѣхъ отрывковъ. Нѣкоторымъ основаніемъ подобнаго мнѣнія служить обстоятельство, что объ этическихъ воззрѣніяхъ Демокрита у древне-
них писателей до Цицерона не упоминается *); тём не менее
вь основании отвергать всѣ отрывки, нужно ли и слѣдует вы-
борку на основаніи критики источниковъ; источники же, изъ
которыхъ заимствованы указанные 250 отрывковъ, разнообразны;
изъ нихъ три имѣютъ преимущественное значеніе, а именно:
Сборникъ Стобея, конца 5-го вѣка по Р. X., сентенціи Демо-
крата и гномы Максима и Антонія. Изъ перваго сборника извлечено
146 отрывковъ, изъ второго 83, изъ третьаго—остальные.
Стобея вряд-ли читалъ самое сочиненіе Демокрита, такъ какъ
оно не было извѣстно ни Симплицию, ни аристотелевскимъ ком-
ментаторамъ, ученымъ современникамъ Стобея. Свои сборники
онъ по всей вѣроятности составлялъ по пособіямъ, а не по перво-
источникамъ. Къ числу подобныхъ пособій, вѣроятно, относится
и сборникъ Демократа. У Стобея встрѣчаются 30 отрывковъ,
находящихся у Демократа, причемъ у послѣдняго мы имѣемъ бо-
льше исправный текстъ и по всей вѣроятности болѣе древній.
Что касается имени Демократа, то уже Оrellи, издатель сбор-
ника (Opuscul. graecor. sententiosa et moralia, Lipsiae 1821), спра-
ведливо предположилъ, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ непра-
вильнымъ толкованіемъ сокращенія имени Демокрита. Третій источ-
никъ—гномы Антонія и Максима ближе стоятъ къ Стобею, тѣмъ
kъ сборнику Демократа; Стобеемъ, вѣроятно, пользовались Анто-
ній и Максимъ, а также и сборникомъ сентенцій Демократа,
Эпиктета и другихъ, причемъ у Антонія и Максима имена авто-
ровъ перепутаны, такъ что часто трудно опредѣлить, кому при-
надлежитъ приводимая ими сентенція. Вообще говоря, гномы
Антонія и Максима—источникъ сомнительный, и ими можно поль-
зоваться только въ томъ случаѣ, когда подлинность какой-либо
сентенціи удостовѣрена еще какимъ-либо инымъ авторомъ. Де-
мокритовскія изреченія встрѣчаются у Плутарха, однако этиче-

*) Наторпъ въ Archiv f. Geschichte d. Philosophie, т. III, 1890, стр. 520 и
531, находятъ у Платона въ Филебъ 44В и сл., въ Государствъ 588 и слѣд.
и въ Федонѣ 81В, ссылки на демокритовскую этику. До Наторпа пробовалъ
дѣлать нѣчто подобное и Узенеръ. Относительно подобныхъ попытокъ, по-
мимо ихъ шаткости, слѣдуетъ замѣтить, что они не обогащаютъ нашихъ по-
знаній о демокритовской этикѣ, такъ какъ критеріемъ служитъ согласіе словъ
Платона съ отрывками Демокрита, уже известными намъ изъ другихъ источ-
никовъ, т. е. не платоновскія слова поясняютъ Демокрита, а наоборотъ. Подоб-
ную же попытку, какъ и Наторпъ, дѣлаетъ Гирцель въ статьѣ о Демокритѣ
v Hermes 1879, т. 14.
сих фрагментов у него мало (больше физических), и тѣ приводятся обыкновенно въ сокращенномъ видѣ, т. е. цитируются нѣсколько словъ Демокрита, а не цѣльная мысль. Кромѣ Плутарха мы встрѣчаемъ нѣсколько демокритовскихъ изреченій у Сенеки (въ перевѣдѣ) и у Цицерона, который приводить (въ de finib.) и греческіе термины, обозначающіе сущность этическихъ возврѣній Демокрита. Далѣе мы упомянули уже, что у христіанскихъ писателей III вѣка по Р. Х. также встрѣчаются фрагменты Демокрита. Въ Розе ставить Муллаху въ упрекъ, что онъ не пользовался Герогидесомъ и Апостоліемъ, но Лорцингъ *) изслѣдовавшій эти источники, утверждаетъ, что они не имѣютъ никакого значения и составлены по Стобею, сборнику Демократа и сборнику Антонія и Максима.

Изъ всего вышесказаннаго ясно, что не всѣми отрывками Демокrita, приводимыми Муллахомъ, можно пользоваться съ одинаковой увѣренностью въ ихъ подлинности.

II.

Этическия возврѣнія Демокрита врядѣли получили надлежащую оцѣнку. Гильдебрандъ, напримѣръ, въ своей извѣстной исторіи философіи права и государства у древнихъ, появившейся въ 1860 г., совершенно умаляетъ о Демокритѣ. Теперь о Демокртѣ не умаляютъ, но едва ли дѣло отъ этого выиграло. Въ то время какъ одни (напр. Целлеръ) удовлетворяются тѣмъ, что приводятъ въ переводѣ нѣкоторая изъ изреченій Демокрита въ доказательство того, что онъ былъ человѣкъ съ обширнымъ опытомъ, съ большой наблюдательностью и высоко нравственнымъ, но этики, въ смыслѣ систематическаго ученія о человѣческой нравственности, связаннаго съ другими частями философіи, онъ не создалъ,—другіе (Циглеръ и Кестлинъ) видятъ въ немъ основанія эвдаймонизма. Оба мнѣнія не вполнѣ вѣрны: первое потому, что представляетъ слишкомъ низкую оцѣнку возврѣній Демокрита, второе—потому, что придаетъ его этическимъ размышленіямъ совершенно ложное освѣщеніе. Разсмотрѣмъ сначала основанія, на которыхъ покойтся утвержденіе, что Демокритъ эвдаймонистъ. Такихъ основаній два: одно априористическое, вытекающее изъ характера философіи Демокрита, другое апостериорное, заключающееся въ самихъ изреченіяхъ философа.

*) Lortzing, Die ethischen Fragmente Demokrits, Berlin 1873.
э. Радловъ.

Атомистической философии труднѣе, чѣмъ всѣкой другой философской системѣ, найти твердое обоснованіе нравственности. Обычное ея обоснованіе религіозными понятіями (Богъ, Провидѣніе, загробная жизнь и возмездіе за добро и зло, содѣянныя въ время земной жизни), конечно, невозможно для атомиста, ибо всѣ эти понятія не имѣютъ для него дѣйствительного значения, или, во всѣмъ случаѣ, значеніе вполнѣ отличное отъ того, котороѳ имъ придаетъ человѣкъ вѣрующій. Допуская лишь движущіяся материальныя частицы, пустое пространство и случаи, атомисты могутъ приписать Богу лишь роль зрѣтеля, не вмѣшиваяющагося ни въ ходъ физическихъ явлений, ни, тѣмъ болѣе, въ человѣческія дѣйствія. Немногія изреченія, въ которыхъ можно видѣть связь, отмѣчаемую будто бы Демокритомъ между религіей и этикой, имѣютъ, какъ намъ кажется, мало отношенія къ данному случаю, и едва-ли дѣйствительно принадлежать Демокріту (*) (242 «Слѣдуетъ открыто выказывать благочестіе, а за истину стоять смѣло»). 107 «Только тѣ люди любезны богамъ, которые ненавидятъ неправдѣливость»). Итакъ нравственность человѣка должна быть понята сама изъ себя, для объясненія ея нельзя прибѣгнуть къ какимъ бы то ни было внѣшнимъ объективнымъ началамъ. Атомизмъ, строго говоря, не можетъ даже говорить о человѣчествѣ, о цѣли и смыслѣ жизни всѣхъ людей, такъ какъ принципъ атомизма плуралистической, множество равнодушныхъ другъ къ другу, утверждающихъ только свое бытіе, частицы. Полагая, въ противоположность монизмъ, принципомъ множественности, атомизмъ и въ объясненіи этическихъ явлений долженъ исходить изъ множественности отдѣльныхъ индивидуальныхъ воль, и цѣль жизни должна ему казаться достойной лишь въ отдѣльные моменты (**) а не въ цѣлой жизни. Но если разложить жизнь на рядъ смѣняющихся, ни чѣмъ не связанныхъ моментовъ, пріятныхъ, непріятныхъ и безразличныхъ, то ясно, что нѣкоторое значеніе могутъ имѣть лишь пріятныя моменты, т. е. цѣлью жизни и принципомъ этики становится наслажденіе. Итакъ всякая атомистическая теорія становится эдэймонизмомъ въ этикѣ. Еще одно обстоятельство опредѣляетъ эдэймонизмъ и специальный

(*) Мы будемъ цитировать по сборнику Муллакса Fragmenta philosoph. graec. I, по номерамъ отрывковъ.
(**) ἱδονὴ μονόχρωνος Аристища.
его характер. Очевидно, что атомистическая теория не может признать свободы воли человечка, т. е. не может изъять человечка изъ железнной необходимости, сковывающей всѣ явления въ мѣрѣ и вытекающей изъ первоначальныхъ свойствъ атомовъ. Но если нѣть свободы, то и требованія отъ человечка должны быть совершенно иными, чѣмъ въ случаѣ допущенія свободы. Очевидно, что въ такомъ случаѣ не имѣть смысла говорить о грѣховности людей и ожидать нравственного возрожденія отъ усилий самихъ людей, а можно лишь въ лучшемъ случаѣ требовать развитія разумъ и борьбы со страстями.

Таковы приблизительно общія соображенія, которыя могли побудить изслѣдователей видѣть въ Демокрітѣ эдаймоніста. Но это разсужденіе, правильное, можетъ быть, само по себѣ, предполагаетъ такую систематичность мышенія, какой мы не въ правѣ требовать въ началѣ развитія философіи, и, во-вторыхъ, въ этомъ разсужденіи забываютъ особенность греческаго атомизма, отличающую его отъ современного,—особенность, состоящую въ томъ, что онъ построенъ на раціоналистической теоріи познанія, а не на сенсуалистической. Атомы Демокріта не даны въ опытѣ и восприятіи, а суть понятія разума. Имѣть въ разумѣ принципъ, не зависящій отъ восприятія, Демокрітъ, очевидно, могъ имъ воспользоваться для своей этики, хотя, можетъ быть, и во вредѣ цѣльности системы. Этихъ указаній вполнѣ достаточно, чтобы понять слабость априористическаго доказательства эдаймонізма Демокріта.

Что касается детерминизма Демокріта, то, конечно, изъ учения Демокріта должно бы вытекать учение о несвободѣ человечка, но, во-первыхъ, нужно помнить, что перенесеніе такихъ понятій, какъ детерминизмъ и эдаймонизмъ, въ первый пеґіодъ греческой философіи неправильно уже потому, что знакомство съ истиннымъ значеніемъ этихъ понятій стало возможнымъ лишь, когда были высказаны противоположныя теоріи (индетерминизмъ, учение объ объективномъ благѣ), которыя принадлежать гораздо болѣе позднему периоду, а во-вторыхъ, въ греческой философіи вообще не было вопроса о свободѣ воли въ томъ видѣ и значеніи, въ какомъ она намъ является теперь. У одного Аристотеля *) есть связный трактатъ о свободѣ, при томъ на-
писанный в духе греческого детерминизма (sit venia verbo), зависящего от основного греческого воззрения на человечка, как на существо по преимуществу разумное. У греков вопрос о свободе воли являлся, особенно в первых фазисах развития философии, в форме проблемы о возможности научиться добродетели. Прирожденная добродетель, воспитанная Пиндаром, согласная с аристократизмом греческой теории, стоит в противоречии с прообразованной путем обучения добродетелью и ограничивает ответственность людей (см. у Платона Протагора 320 и сл. и Менона, и это противоречие служило обычной темой разсуждений. Замечательно, что Демокрит, в согласии с его личным опытом, но в противоречии с обычным греческим настроением, говорит, что «больше людей становятся хорошими путем упражнений, чем от природы» (115). В этом изречении замечательно еще и то, что Демокрит говорит об упражнении (ἐκμάθεσις), а не об обучении. Сопоставив эту мысль с другой (109): «Добро состоит не в том, чтобы не поступать несправедливо, а в том, чтобы и не хотеть этого», — придется сказать, что у Демокрита были зародыши боле глубокого этического воззрения, которые оставались дальнейшей рефлексией без внимания. Но к этому мы еще вернемся нисколько позднее. Весьма естественно, что вопрос о возможности научиться добродетели заслонял собою большие абстрактный — о свободе воли, так как в сущности первый вопрос есть только конкретный случай отвлеченной проблемы. Решение вопроса могло быть двояким: или можно было настаивать на том, что добродетель есть дар природы, свойство, принадлежащее от рождения лучшим, благороднейшим людям, аристократам (воззрение, от которого греки не могли в полной мере отрешиться, что сквозить в их взглядах на рабов и на рабовладельцев), или же, во втором, — можно было утверждать возможность приобретения добродетели. Но утверждать первое значило уничтожить возможность нравственного развития человечка, значило сделать безземельным всякое этическое размышление, а самую деятельность человечка зависимой от вполне случайного обстоятельства, не находящегося в власти человечка.

Из этих трех сочинений Александра Афродисийскому принадлежит наиболее значительное по содержанию.
При этом ни один философ и не пытался дать теоретического обоснования такому воззрению. Если допустить возможность преобразования добродетелей, тогда разногласие могло касаться лишь путей, которыми приобретается добродетель, т.-е. можно было лишь спорить, ведет-ли к добродетели упражнение воли или развитие разума. Мы указали уже на то, что у Демокрита были задатки для ревизии вопроса в первом направлении, но это учение не согласно с духом греческого народа, выраставшем в сократовском уравнении знаний с благом, а невзгядства со злом. Только один Аристотель воспринял хотя отчасти зародившие мысли Демокрита, указав их различие эстетической добродетели (волевой) от дианоэстетической. Нельзя однако сказать, чтобы он воспользовался и довел до конца ряд мыслей, вытекающих из такого различения. Сократовское же учение, очевидно, не согласно с учением о свободе. Итак упрекать Демокрита в недетерминизме не имел смысла. Из приведенных отрывков видно, что он в меньшей мере детерминист, чем остальные греческие филосоfosы.

В заключение можно, слегка ариорное суждение об эвдаймонизме Демокрита не выдерживает критики.

Апостериорные доказательства против эвдаймонизма вытекают из разсмотрения самих отрывков. В их изречениях Демокрит, конечно, при некоторых стараниях можно найти эвдаймонизм, но тогда нужно закрыть глаза относительно много другого, что тоже находится в отрывках нашего философа и противоречит предполагаемому эвдаймонизму.

*) Укажем здесь на одно обстоятельство, на которое ссылаются, но которому мы не можем придать большого значения: Диоген Лаэртийский называет ученика Демокрита, Анаскарха из Абдер, эвдаймонистом. Отсюда, как нам кажется, нельзя сделать никаких заключений относительно Демокрита. К тому же Диоген говорит лишь предположительно о том, что Анаскарх был учеником Демокрита.
оставшимся отрывкам, но мнѣніе Целлера, что «нравственное учение Демокрита может быть поставлено на одну доску съ не- наукою дѣтской рефлексіей Гераклита и пиягологицевъ» *), вряд-ли справедливо. Вѣдь Демокрит всего на один год старше Сократа (если вѣритъ Діогенъ Лазертійскому), и такъ какъ онъ дожилъ до 90 лѣтъ, то слѣдовательно пережилъ Сократа на 20 лѣтъ; вѣдь это время этическіе вопросы были на очередь, благодаря софистамъ и Сократу, и такой умный человѣкъ, какъ Демокритъ, не могъ не заняться серьезно этикой. Правда, изъ Аристотеля (part. anim. I, 7 конецъ) мы знаемъ, что литературная дѣятельность Демокрита предшествовала философской Сократа, но древность съ уважениемъ говорить объ учености и умѣ Демокрита. Поэтому должно полагать, что и этическіе вопросы, современные ему, занимали Демокрита. Хотя жители Абдера, откуда былъ родомъ Демокритъ, и пользовались славой особенно глупыхъ людей, но мнѣніе это сложилось вѣрою позднѣе,— во всякомъ случаѣ оно не распространялось на Демокрита, о про- ницательности котораго Діогенъ Лазертійскій расказываетъ всѣ- ма неправдоподобный, но характерный анекдотъ: „Азинодоръ въ восьмой книгѣ своихъ пейтато расказываетъ, что однажды Гиппократъ послѣдѣлъ Демокрита. Этотъ послалъ за молокомъ и, посмотрѣвъ на него, сказалъ, что это молоко черной козы, которая первый разъ принесла. Это внушило Гиппократу, который находился вдѣль въ обществѣ молодой дѣвушки, высокое о немъ мнѣніе. Демокритъ замѣтилъ дѣвушку и сказалъ ей: „здравствуй, дѣвушка; но встрѣтивъ ее на слѣдующій день, онъ привѣ- стовалъ ея словами: „добрый день, сударыня“. И дѣйствительно, ночью она сдѣлалась таковой“.—Этика пиягологицевъ еще мало выяснена въ ея основныхъ чертахъ, не можетъ быть однако сомнѣнія, что демокритовская этика выше гераклитовской (на сколько можно судить по сохранившимся отрывкамъ) и именно тѣмъ, что у первого встрѣчается цѣлый рядъ мыслей, подхваченныхъ позднѣйшими греческими философами и развитыхъ ими.

III.

Обратимся теперь къ самымъ отрывкамъ Демокрита.

Выдающейся чертой мыслей, съ которыми мы имѣемъ дѣло, яв- ляется поворотъ нравственности отъ объективныхъ критеріевъ

*) Zeller, I, 827.
внутрь человѣка. Сознаніе, что этика имѣет дѣло съ человѣческой совѣстью, съ намѣреніями и вообще состояніями воли, что въ нихъ слѣдуетъ искать основаніе, почему мы считаемъ нѣкоторыхъ дѣйствій хорошими, другихъ дурными. Очевидно, представляетъ нѣкоторый прогрессъ въ этическихъ воззрѣніяхъ. Въ требованияхъ «поступать справедливо», «знать во всёмъ мѣру» и т. д., приписывающихся семи мудрецамъ, мы имѣемъ правила жизнѣйской мудрости, въ которой нравственная сторона почти совершенно еще не обоснована. Наоборотъ, субъективная, нравственная сторона вполнѣ отчетливо выступаетъ у Демокрита, когда онъ говоритъ, что «добро не только въ томъ, чтобы не дѣлать несправедливое, но въ томъ, чтобы и не желать этого» (109), что «врагъ не только тотъ, кто причиняетъ вредъ, но и тотъ, кто хочетъ причинить» (160), «что честный и нечестный человѣкъ проявляются не только въ дѣйствіяхъ, но и въ намѣреніяхъ» (171). Въ состояніяхъ воли и совѣсти слѣдуетъ искать не только источника нравственныхъ дѣйствій, но въ нихъ же долженъ заключаться, очевидно, и первоначальный критерій *) дѣйствій, и потому-то «совершившему постыдное прежде всего слѣдуетъ стать въ рядъ самого себя» (101), и «въ рассказахъ въ дурныхъ поступкахъ заключается спасеніе жизни» (102) **).

Согласно съ этимъ у Демокрита впервые является понятіе о долгу (т., дѣо),—само слово въ этическомъ значеніи употреблено имъ впервые,—какъ о субъективномъ критеріи дѣйствій. Демокритъ не задается мыслию о происхожденіи этого понятія, но противополагаетъ его внѣшимъ критеріямъ. «Не ради страха, а ради долга слѣдуетъ воздерживаться отъ дурныхъ поступковъ» (ἀμαθητικων) 117. «Болѣе доступенъ добродѣтели, кто слѣдуетъ увѣшанію разума, чѣмъ тотъ, кто повинуется закону и необходимости, ибо способенъ на тайное преступленіе, кто удерживается только закономъ; напротивъ, кто повинуется долгу, тотъ не способенъ ни на тайное, ни на явное преступленіе»

*) Мы говоримъ—первоначальный критерій, ибо не думаемъ, что субъективная форма этики есть ея высшая форма. Высшимъ критеріемъ намъ представляется благо (summum bonum), опредѣляющее собой и субъективную форму этики.

**) Любопытно сравнить эти мысли съ тѣмъ, что говоритъ Аристотель о стыдѣ, источникѣ раскаянія (Этика IV § 15). Стыдъ, говоритъ здѣсь, приличествуетъ лишь молодымъ людямъ; взрослого же никто не станетъ хвалить за стыдливость. Только условно стыдъ можетъ быть чѣмъ-то полезнымъ.
etc. etc. 135. То же самое понятие долга, в нём несколько иной, но въ еще больше рѣзкой формѣ, мы встречаемъ въ изреченіи 202, гдѣ понятие долга приданъ, повидимому, абсолютный характеръ: «Терпящихъ несправедливость нужно по возможности оберегать и не оставлять безъ вниманія. Это и справедливо и хорошо, противоположное же и не справедливо и дурно».

Такое обоснованіе природы нравственнаго дѣйствія психологическими соображеніями предполагаетъ болѣе внимательное изслѣдованіе человѣческой души, и въ этомъ отношѣніи любопытно, что понятіе сознанія (συνειδησίας) встрѣчаются уже у Демокрита, хотя въ позднѣйшей философіи, напр. у Платона и Аристотеля, мы его не находимъ. Приводимъ самый отрывокъ (119): «вѣкоторые люди, не выдѣлавшие разложенія смертной природы, проводятъ всю жизнь въ смятении и страхѣ, сознавая совершеннѣнія въ жизни дурныя дѣлъ, и сочиняютъ живые миѳы относительное время, слѣдующемъ за смертю». Понятіе сознанія и отдѣльный терминъ для него (συνειδησίας, παραφομονήσις) мы находимъ вновь лишь у Плотина. Зибекъ (*), который дѣлаетъ указаніе на то, что эти понятія встрѣчаются у Плотина, не замѣтилъ, что слово συνειδησίας встрѣчаются уже у Демокрита.

При такомъ поворотѣ нравственного ученія и внѣшня блажа должны получить иную оцѣнку: «Счастье и несчастье заключаются не въ стадахъ и не въ золотѣ, но въ душевной гармоніи, симметріѣ и безмятежности» (1). «Людское счастье зависитъ не отъ тѣла и не отъ богатства, но отъ прямодушія и обширности ума» (5). Цѣль человѣческой жизни, слѣдовательно, не можетъ состоять въ пріобрѣтеніи внѣшнихъ благъ, а въ извѣстномъ психическомъ состояніи, въ счастьѣ, которое Демокритъ опредѣляетъ вовсе не съ точки зрѣнія эладайонизма. Правда, онъ говоритъ, что, для человѣка лучше жить по «возможности весело и возможно менѣе печался», но тутъ же прибавляетъ, что этого достичь можетъ тотъ, кто удовольствіе ищетъ не въ преходящемъ (2). Точно такъ же Демокритъ, повидимому, въ согласіи съ эладайонизмомъ, видитъ въ наслажденіи и страданіи мѣрило полезнаго и вреднаго (8), но перечисляемые имъ виды наслажденій вовсе не соотвѣтствуютъ взглядамъ эладайонизма; не ко всякому наслажденію слѣдуетъ стремиться, а лишь къ наслажденію прекраснымъ (3); кто любить

(*) Geschichte der Psychologie, т. I, отд. 2, стр. 337.
духовные блага, тотъ любить божественное, кто же тѣлесный,— тотъ человѣческое (6). Человѣкъ долженъ болѣе забыться о душѣ, чѣмъ о тѣлѣ (128), и извлекать наслажденіе изъ самого себя (7). Блаженство состоитъ въ душевномъ состояніи, которое Демокритъ называетъ еўестія или еўфуііа, т. е. въ ровномъ, спокойномъ, веселомъ настроеніи, которое впослѣдствіѣ стоики слѣдствіемъ центральнымъ понятіемъ своей этики (атараііа). Цѣлый рядъ изреченій, касающихся страстей и невоздержности въ тѣлесныхъ наслажденіяхъ получаетъ съ этой точки зрѣнія опредѣленный смыслъ (75—83). Приведемъ нѣкоторыя изъ нихъ: "Первѣйшая и лучшая побѣда—это побѣда надъ собой; позорѣнѣйшее же и худшее пораженіе—это пораженіе самимъ собой" (75). "Мужественъ не только тотъ, кто въ бое побѣждаетъ, но кто превыше страстей" (76).

Теперь обратимся къ тѣмъ изреченіямъ Демокрита, которыя, будучи выраженіемъ общегреческаго духа, первые высказанныхъ, послужили основнымъ мотивомъ для дальнѣйшей греческой этики. Мы уже сказали, что греки видѣли сущность человѣка въ разумности, а не въ волѣ. Поэтому созерцательная жизнь имѣла представлялась наилучшей, доступной лишь для божества, а мудрость высшей добродѣтелью; поэтому же они отожествляли знаніе съ добродѣтельною, а зло съ невѣжествомъ. Эта точка зрѣнія вполне ясно высказана Демокритомъ *) въ цѣломъ рядъ изреченій: напримѣръ, источникъ зла, по Демокриту, заключается въ незнаніи. "Боги", говоритъ онъ, "прежде даровали и теперь даруютъ всѣ блага и не дали зла, вреда и безполезнаго, не дали прежде, не даютъ и теперь, но люди сами создали это, благо—даря слѣпотѣ разума и невѣдѣнію" (13). Еще короче и рельефнѣе та же мысль выражена въ слѣдующихъ словахъ: "Причина грѣховности заключается въ невѣдѣніи лучшаго" (116). Точно такъ же Демокритъ видитъ въ порочности мысли причину тѣхъ потребностей, которыя, не будучи естественными потребностями тѣла, дѣлаютъ жизнь тяжелой и непривѣтливой (22). Ітакъ незнаніе или глупость есть зло, поэтому-то "глупые живутъ, не наслаждаясь жизнью" (51), "глупые желаютъ молодости, но не наслаждаются молодостью" (52), "глупые изъ боязни смерти же-

*) И только въ двухъ, трехъ отрывкахъ видно, что Демокритъ видѣлъ возможность противоположнаго возврѣнія.
лают старости» (53); «глупые в течении всей жизни ничему не научаются» (56); «надежды глупых тщетны» (78); «хвалящие глупцов причиняют им большой вред» (121); «учителем глупцов является не разум, а несчастные обстоятельства» (138). В знании заключается сила человечка и его доброличь. Эта положительная сторона вопроса высказана Демокритом в п'лолом рядизречений, как и отрицательная, нами приведенная. Демокрит утверждает, что «разсуждение может уничтожить безмерное горе души» (74), что «мудрость точно так же освобождает душу от страсти, как и медицина излечивает тело» (80), ибо «р'чень им'ет большую силу убеждения» (222). Разум им'ет первенство перед чувствами, он создает чувство: «единомыслие создает дружбу» (153), «друзьями становятся т'в, которые согласны насчет полезного» (152). Итак не чувство создает единомыслие, а наоборот. Вм'есте с разумом Демокрит высоколишен ц'нить и науку: «никто без науки», говорит он, «не может достичь ни практической ловкости (τεχνη), ни мудрости» (131). «Образование*) есть как будущее украшение счастливых людей и уб'жище несчастных» (132). Само собой разум'ется, что важно не количество св'дьмний: «не старайся», предостерегает Демокрит, «знать всего, чтобы не стать во всем нев'ждой» (142); «многие все знают разуму не им'ют» (140); «сльдует стремиться не к большому количеству св'дьмников, а к глубине разума» (141); «надежды образованных людей сильнее разума необразованных» (136); «природа и обучение им'ют много общего, ибо обучение видоизм'еняет человечка, и видоизм'еняет, создает иную природу» (133).

Итак вотъ воззрение, которое обыкновенно приписывають Сократу, которое однако встр'чаются и у Демокрита, и мы не им'емъ никакого основания предполагать занимствование. Это воззрение вытекало изъ представленій грековъ о человечк', почему оно и было воспринято Платономъ, Аристотелемъ и всей позднейшей греческой философіей. В' подтверждение приведемъ для прим'ра сл'дующее м'сто изъ Эпикитета (Dissertationes I, 18).

«Что значит воровать и грабить? — Ошибаться относительно того,

*) Мы переводимъ слово тαδεία—«образование». Это по смыслу в'рнѣе, ч'мъ воспитание. У грековъ не было слова, которое бы вполн' соответствовало нашему «образование» (н'мецкому Bildung), какъ н'тъ такого слова и у французовъ.
что хорошо, и что дурно». Незачатъ говорить о томъ, какую громадную роль играет это возврѣніе въ греческой жизни, и какъ отъ него зависят всѣ представленія о жизни, о добродѣтѣли etc. etc.

IV.

Оть этихъ замѣчаний общаго характера перейдемъ къ болѣе частнымъ, въ которыхъ видна связь возврѣній Демокрита съ позднѣйшей нравственной философией.

У Демокрита встрѣчаются мысли, которыя впослѣдствии были развиты Платономъ. Напримѣръ, если Демокритъ говорить, что «слѣдуетъ уступать закону, правителю и мудрѣйшему» (189), что «лучшему по природѣ свойственно управлять» (191), а «для безразсудныхъ полезнѣе быть управляемыми, чѣмъ самимъ управлять» (193), то въ этихъ мысляхъ нельзя не видѣть сходства съ основной мыслью платоновскаго идеального Государства, что лучшимъ, мудрѣйшимъ, должно быть предоставлено управление государствомъ. Сходство это, впрочемъ, какъ и самое возврѣніе, объясняется опять-таки вышеуказаннымъ пониманіемъ греками природы человѣка, и поэтому мы вовсе не предполагаемъ здѣсь какаго-либо заимствованія. Обшимъ мѣстомъ стало положеніе, что греки ставили государство выше индивидуальности. Это видно какъ изъ исторіи, такъ и изъ ихъ теорій государства. Это возврѣніе мы находимъ уже у Демокрита (212). «Дѣло государственное должно ставить выше всѣхъ остальныхъ и заботиться о правильномъ его веденіи. Не слѣдуетъ бороться противъ правды и личное могущество предпочитать общественной пользѣ, ибо правильно ведомое государство есть величайшее счастье (δεδουλεύοντα); въ немъ заключается все, и когда спасено государство,—спасено все, а гибнеть государство, и все гибнетъ» *

Однаково смотрятъ Демокритъ и Платонъ на старость. Вполнѣ послѣдовательно они старость считаютъ лучшимъ періодомъ жизни, ибо разумъ, въ которомъ заключается весь смыслъ человѣка, достигаетъ полнаго развитія въ старости. «Старецъ», говорить Демокритъ, «былъ юношою; неизвѣстно достигнетъ ли юноша старости». «Совершшееся (прошлое) благо лучше будущаго и неопределеннаго» (218). Подобная мысли мы находимъ у Платона.

*) Это греческое возврѣніе любопытно сравнить съ христианскимъ. Напр. общиеизвѣстное изрѣченіе Тертуліана: Nobis nulla res magis aliena quam publica.
въ разныхъ мѣстахъ его диалоговъ. Здѣсь же приведемъ родственную мысль Эпикура (Кулаковскій, Эпикуръ, стр. 13). «Не юноша счастливъ, но старецъ, совершивший прекрасную жизнь, ибо находящийся въ цвѣтѣ силь часто бываетъ гонимъ туда и сюда силой судьбы въ противорѣчивыхъ стремленіяхъ; а старецъ словно ввѣлъ свой членъ въ пристань, заключивъ за крѣпкой засѣкой свой удѣлъ благъ, которая прежде были въ опасности утраты» (17).

Но большое значеніе, чѣмъ это совпаденіе второстепенныхъ мыслей, имѣетъ то обстоятельство, что у Демокрита мы встрѣчаемъ одну изъ излюбленныхъ мыслей Платона, а именно, что «поступающій несправедливо несчастнѣе испытывающаго несправедливость» (224). Эта мысль, не могущая быть объясненной, если считать Демокрита эдамонистомъ, встрѣчается неоднократно у Платона. Для примѣра приведемъ слѣдующія слова изъ Горгія (469 B):


Или 473 A. «Сокр. . . . Кажется, я уже прежде сказалъ, что обижать гораздо больше зла, чѣмъ быть обиженнымъ».

Легко можно было бы увеличить число совпаденій въ воззрѣніяхъ Платона и Демокрита, но мы теперь обратимся въ воззрѣніяхъ Аристотеля и поищемъ въ его этикѣ мыслей, которыя встрѣчаются уже у Демокрита. Эстетическая точка зрѣнія играла въ жизни и въ міровоззрѣніи грековъ большую роль, чѣмъ въ средніе вѣка или въ новое время; съ полнымъ правомъ можно говорить о пластичности мыслей Платона. У пифагорейцевъ эстетическая точка зрѣнія отразилась на ихъ представленіи о міровозданіи; у Аристотеля эстетическія соображенія опредѣляютъ нѣкоторыя нравственныхъ понятія. Напримѣръ, его знаменитое опредѣленіе этической добродѣтели: добродѣтель есть середина между двумя крайностями, излишкомъ и недостаткомъ,—очевидно, стоитъ
въ связи съ тѣмъ чувствомъ мѣры, которое руководило постоянно греками, въ силу коего все ограниченное казалось имъ совершеннымъ (напр. нечетная числа у пифагорейцевъ), а неограниченное, напротивъ, несовершеннымъ, безобразнымъ. Это требование мѣры, которое скорѣе есть эстетическій, чѣмъ этическій принципъ, опредѣляетъ собою мѣсто котороѳ занимаетъ справедливость въ ряду четырехъ основныхъ греческихъ добродѣтелей, въ системѣ Платона и Аристотеля (см. 4-ю книгу Этики Аристотеля). Платонъ (Законы, 5, 728 С) рекомендуеетъ середину по отношенію къ красотѣ, силѣ, здоровью и имуществу. Но уже у Демокрита мы встрѣчаемся съ понятиями, представляющими полную аналогію съ вышеуказанными. Греки требовали, чтобы пластичность, гармонія, были замѣтны уже во внѣшнемъ видѣ человѣка. Поэтому Платонъ запрещаетъ (Законы 5,732 С) всякое рѣзкое выражение радости или печали и требуетъ умѣренности въ выраженіи чувствъ. Это же требованіе соблюдения внѣшняго decorum’а сливается въ запрещеніи Демокритомъ (244) слишкомъ постѣ́ной ѣды, ибо она напоминаетъ животное.—Середины же, утверждаетъ Демокритъ, слѣдуетъ держаться и въ желаніяхъ: «Ребенку, не мужу, свойственно невмѣрное желаніе» (83). Но наиболее характеренъ въ этомъ отношеніи 20-й отрывокъ: «благополучіе, говорится здѣсь, рождается въ людяхъ, благодаря умѣренному наслажденію и размѣренной жизни» (βίοι ζωικα τελείας), напротивъ того недостатокъ и излишество измѣняютъ дѣло къ худшему, и вызываютъ въ душѣ сильная движения. Души же, двинувшіяся въ различныя, далеко другъ отъ друга отстоящія стороны, не спокойны и не счастливы (εὐθυκος), и т. д. и т. д... Та же самая мысль въ болѣе рѣзкой и конкретной формѣ выражена и въ 25-мъ отрывкѣ: «Во всѣхъ дѣлахъ равное (размѣрное, ἰσοῦ) прекрасно, излишество же или недостатокъ кажутся менѣе прекрасными», и въ 37-мъ отрывкѣ: «Кто превозьдѣтъ мѣру (середину), тому пріятнѣйшее становится непріятнымъ», и въ 41-мъ: «Необходимо постигнуть, что жизнь человѣческая пуста и кратковременна и переполнена многими бѣдствіями и затрудненіями, для того чтобы заботиться объ умѣренномъ достояніи и извѣрять нищету необходимымъ».

Ранѣе мы привели уже нѣсколько отрывковъ, изъ которыхъ видно, что и въ чувственныхъ наслажденіяхъ и во внѣшнихъ благахъ Демокритъ совѣтуетъ держаться извѣстной середи-
ны. Мы вовсе не хотим сказать, что Аристотель взял свое определение этической добродетели у Демокрита. Конечно, нет, ибо точно так же можно утверждать, что и Демокрит эти воззрения заимствовал в изречениях семи мудрецов, которые учили, что «мыра есть лучше» (μέτρον ἀριστον), и что ничего не следуют делять съ излишком (μηδὲν ἄγαν). Мы видимъ въ этомъ одну изъ чертъ этическаго мышленія греческаго народа, которая отразилась и на системахъ философовъ.


*) Лейбницъ приписываетъ это качество монадамъ: „Всѣмъ простымъ субстанциямъ или сотвореннымъ монадамъ, говорить онъ (Монад. § 18, Труды Псих. Общ., вып. IV, стр. 342), можно бы дать название интеллигентный, ибо онъ имѣютъ въ себѣ известное совершенство (γνωσις το ἐνθελεί), и въ нихъ есть самодовольное (αὐτάρκεια), которое дѣлаетъ ихъ источникомъ ихъ внутреннихъ действій и, такъ сказать, безтѣлесными автоматами.“
Въ греческой жизни одно явление занимает гораздо большее мѣсто, чѣмъ въ современной: мы говоримъ о дружбѣ. Это видно изъ большого количества трактатовъ о дружбѣ, дошедшихъ до насъ *), изъ которыхъ лучше находится, конечно, въ 8 и 9-ой книгахъ Никомаховой этики Аристотеля. Понятіе дружбы (φιλία) у Аристотеля гораздо обширнѣе, чѣмъ современное; въ объемѣ его входятъ всякаго рода союзы, начиная отъ коммерческой ассоциаций до страстной любви включительно. Аристотель различаетъ три вида дружбы: дружба, основанная на пользѣ, на пріятномъ и на благѣ самомъ по себѣ. Только третій видъ дружбы, осуществимый въ союзѣ хорошихъ людей, продолжителенъ, ибо смыслъ его заключается во взаимныхъ услугахъ, оказываемыхъ съ цѣлью совершенствованія въ доброздѣтели. На сколько дружба служила темою для размышленія, для тонкаго психологическаго анализа, показываетъ известный рассказъ Хилона, передаваемый Диогеномъ Лазаритскимъ (I, 71). Хилонъ говоритъ, что онъ не раскаивается ни въ одномъ поступкѣ въ своей жизни,—только относительно одного онъ сомнѣвается. Онъ однажды съ двумя другими лицами судилъ своего друга; дружба и справедливость боролись въ Хилонѣ, и онъ нашелъ слѣдующий исходъ: самъ подалъ голосъ въ пользу обвиненія, а двухъ другихъ судей упросилъ подать голосъ за оправданіе **)». «Не обманывай друга», было написано на одномъ изъ юръ, выставленныхъ Типпариохомъ въ Аэинахъ. Отсюда ясно, что враги греки считали дозволеннымъ обманывать. Если припомнить къ тому же, какую важную роль въ жизни грековъ играло отношение ξενία (гостеприимства), то ясно будетъ, что философамъ приходилось лишь анализировать чрезвычайно богатый материалъ, доставляемый самой жизнью, а не создавать новаго понятія. Не удивительно, что и у Демокрита мы встрѣчаемся съ изреченіями о дружбѣ, и что они, будучи внятны изъ того же источника греческой жизни, напоминаютъ собой тонкія и систематична мысли Аристотеля о дружбѣ. Источникъ дружбы греки видѣли въ единомыслии или, наоборотъ, въ разномыслии двухъ лицъ относительно одно-

*) О дружбѣ писали писатели древней эпохи, Демокритъ, сократикъ, перипатетики, стоики и эпикурейцы, Платонъ, Цицеронъ, ект. ект. См. между прочимъ Schmid: Die Ethik der alten Griechen.

**). Этотъ рассказъ, впрочемъ, нѣсколько напоминаетъ русскую поговорку: „съ больной головы, да на здоровую“.

Вопросъ Философіи, кн. 12.

Оригинальны взорѣнія Демокрита на женщину. У грековъ женщину и бракъ, вообще говоря, уважали. Стоитъ припомнить отношенія Гектора къ Андромахѣ, Одиссея къ Пенелопѣ, или хотя бы слова, съ которыми обращается Одиссея къ Навсикаѣ (Одиссея VI, 182, пер. Жуковскаго):

Да исполняютъ безсмѣрные боги твои всѣ желанья,
Давши супругу по сердцу тебѣ съ изобиліемъ въ домѣ,
Съ миромъ въ семьѣ. Несказанное тамъ водворяется счастье,
Глѣдь однодушно живутъ, сохраняя домашній порядокъ,
Мужъ и жена... etc. etc.

чтобы видѣть уважение грека къ женщинѣ. И Платонъ въ своемь идеальному государствѣ совершенно приравниваетъ женщину мужчинѣ по занятіямъ, воспитанію и проч. Больше трезвый Аристотель хотя и видитъ въ женщинѣ больше слабое во всѣхъ отношеніяхъ существо, но ясно сознаетъ ея значеніе. Приведемъ еще слова Эврипида изъ Фрика:

Жена въ страданіяхъ и болѣзняхъ мужа
Самое дорогое существо, когда она правильно ведетъ домъ,
Умѣрять гнѣвъ мужа и облегчаетъ сердце его отъ заботы.

щина? Онъ отвѣтилъ: «дѣлая выборъ зло, я избралъ меньшее» (180). «Нѣкоторые люди правятъ государствомъ, а раболѣпствуютъ передъ женщинами» (181). «Рождать дѣтей людямъ кажется необходимымъ какъ по природѣ, такъ и въ силу древняго какъ бы постановленія. Это ясно и на остальныхъ животныхъ, ибо всѣ приобрѣтаетъ потомство по природѣ и не ради какой-либо выгоды; напротивъ, когда родится потомокъ, то каждое животное воспитываетъ и кормить его, какъ можетъ, и пока онъ малъ, заботится о немъ и страдаетъ, когда онъ испытываетъ страданіе. Такова природа всѣхъ имѣющихъ душу. У человѣка же это стало закономъ, такъ что даже получается нѣкоторая выгода отъ потомка» (184). «Мы какъ кажется, не слѣдуетъ имѣть дѣтей, ибо я предвижу въ обладаніи дѣтми множество большихъ опасностей, много печалей и, наоборотъ, мало наслажденій, да и тѣ незначительны и слабы» (185).

Въ этихъ разсужденіяхъ виденъ философъ, цѣнившій выше всего свой покой, свою аутархею, свою свободу. Демокритъ отвергаетъ бракъ и дѣторожденіе ради происходящихъ отъ нихъ большихъ заботъ и отвлечения отъ болѣе необходимаго (186). «Мы какъ кажется, что богатый человѣкъ лучше поступить, если усыновить ребенка своего друга; у него будетъ ребенокъ, какого онъ хотѣлъ, ибо есть возможность выбрать по желанію и притомъ такого, который по самой природѣ окажется болѣе склоннымъ къ послушанію».

Въ заключеніе укажемъ на одно изреченіе Демокрита, идущее въ разрѣзъ съ націонализмомъ, замѣчаемымъ во всей греческой этикѣ: «Для мудреца всякая страна пригодна для жительства, ибо вселенная—родина прекрасной души» (225). Такъ могъ мыслить стоикъ; во времена же Демокрита это было исключениемъ.

На основаніи приведенныхъ отрывковъ намъ думается, что этическия разсужденія Демокрита имѣли болѣе большое значеніе, чѣмъ это обыкновенно думають, и что сужденіе о Демокритѣ было бы совершенно инымъ, если бы до насъ дошло его сочиненіе въ болѣе полномъ видѣ.
Одно изъ возможныхъ міросозерцаній.

Этюдъ.

Yet I doubt not thro’ the ages one increasing purpose runs,
And the thoughts of men are widened with the process of
the suns.

I.

Когда дѣло идетъ о попыткѣ уяснить себѣ положение вещей
въ той вѣчной и необятной загадкѣ, которую является собою
вселенная, весьма важно въяснить прежде всего самыя условія
такого предприятия. Это необходимо для того, чтобы определить
такую степень приближенія къ пониманію истиннаго положенія
вещей, на достижение которой мы можемъ разсчитывать, не выходя
изъ предѣловъ благоразумія и не вступая въ область ни-
чѣмъ не обоснованной фантазіи.

Условія задачи слѣдующія: даны—чрезвычайно сложный міръ
тѣсно связанныхъ другъ съ другомъ явлений, съ одной стороны,
и разумъ одного изъ существъ этого же міра, съ другой. Этому
разуму предстоитъ разьяснить какъ устройство этого міра,
такъ и вѣроятная судьбы его, причемъ этотъ разумъ предоставлен
только собственнымъ ресурсамъ и не имѣетъ никакой по-
мощи со стороны.

Первые заключенія этого разума, какъ показало прошлое, были
очень просты и ясны. Все разнообразіе наблюдаваемыхъ явлений
обусловлено также количествомъ отдѣльныхъ причинъ; самыми причинами эти не очевидны, но, такъ какъ для произведенія
желаемыхъ слѣдствій требуются сознательныя дѣйствія со сто-
ронъ вызывающихъ эти слѣдствіе причинъ, то эти послѣднія
должны быть сознательными, т.-е. разумными. Отсюда уже само
обою складывается понятие объ отдельных, неосозаемых существах, производящих явлений различных категорий, и антропоморфизация этих существ. Так как одни явлений окружающего мира представляются благоприятными, а другие враждебными, то естественным образом является и дуалистическое мировоззрение, дивение причин этих явлений на добрых и злых. Таким образом «загадка мира» рушится очень удовлетворительно: на все воля добрых или злых начал, не подлежащая никакому контролю.

Более внимательное изучение окружающих явлений показало однако, с течением времени, что причинность их лежит гораздо ближе; что всех явлений происходят, так сказать, сами собой, обусловливаются одни другими; что все подлежит извне-нной необходимости или закономерности, и что ни в чем не усматривается вмешательства не обусловленной воли посторонних, не подлежащих выяснению начал. Таким образом — mutatis mutandis — выработалось понемногу так называемое механическое мирозданное. Рука объ руку с этим, человечество убеждалось в том, что вселенная, производя бесконечное разнообразие явлений, обходится при этом только имеющимся в наличии материалом, бесконечно утилизируя его; другими словами, что в мир ничего не творится ныне, но ничего не исчезает из него. Если возникает какое-нибудь явление в одном месте, оно обусловливается соответствующей той вещающей и силы в каком-нибудь другом. Явления простейших порядков слагаются в другие, более сложные; последняя вновь распространяются на простые. Таким образом вселенная неустанно сама себя формирует, производит — в общем и в целом — явления все более и более высоких порядков и представляя собой результат ньютоновского прогрессивного развития. Эти два заключения: автоматичность процессов во вселенной и постепенная эволюция мира, характеризуют современную нам эпоху. Если присоеединить к этому идеи о единстве силы и единства материи, то станет понятной и отрадная надежда на возможность раскрытия загадки мира, построенного на столь простых основаниях, несмотря на чрезвычайную сложность их внешних проявлений. Все дьло сводится, повидимому, к тщательному изучению деталей, и весь вопрос объ окончательном уразумении великой тайны мироздания является, славдовательно, только вопросом времени.


Для осуществления этой надежды является однако серьезная помеха в том обстоятельстве, что познающий ум человека находится в тесной зависимости от тех впечатлений, которые доставляют ему органы чувств; эти последние являются единственными проводниками, дающими ему понятие об окружающих явлениях. Высказывалось даже известное положение, что nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Но эти проводники внешних впечатлений не дают нам в надлежащей полноте понятий о происходящем во внешнем мире, потому что сами они ограничены в своей восприимчивости. Кроме того, они иногда доводят до нашего сознания искаженные или даже совсем превратные впечатления; стоит только вспомнить, например, о кажущемся движении солнца вокруг земли и о том количестве труда и времени, которое должно было потратить человечество, прежде чем добилось разъяснения истинного положения вещей и привило себя думать вопреки очевидному свидетельству чувств. Тонкие приборы и различные методы изслеждования в значительной мере восполняют несовершенства органов чувств; они помогают расширению знания и кругозора мышления. Все это расширяется еще несравненно более с течением времени, но все же есть границы такому расширению, и знание не может достичь абсолютной полноты этим путем, потому что чувствительности приборов тоже есть пределы. Но наши чувства ограничены также и в числе. Мы знаем, что в мир существуют явления такого рода, для восприятия которых мы не имеем дифференцированных органов чувств. Эти явления не поддаются также изслеждованню тьми приёмыами, которые мы примыляем к изучению физического мира, так как они не обозревают видимого действия на материю; таковы, например, процессы интеллектуальной и психической деятельности организма.

Следствием такого положения вещей является то, что человечество, по тём или другим причинам, воспринимает впечатлений только от ограниченной, наиболее, так сказать, яркой части процессов, совершающихся в природе; дальнейшее продолжения их—в обе стороны—ускользают от наших чувств и потому не вступают в пределы нашего сознания. Как было сказано человечеством уже в весьма отдаленных временах, получаемые нами чувственными восприятия облекают ви-
димый мир в ньютоновскую своюобразную форму, и мир, ощущаемый нами, не есть точное воспроизведение мира действительного. Мир представляет нам такими, каким деляют его для нас наши чувства; изучая окружающий мир, мы изучаем только наши ощущения; и так как они не соответствуют вполне миру действительному, то, следовательно, мы изучаем ньютоновский иллюзорный мир. При этом мы получаем понятие только о явленииях; внутренняя сущность вещей, находясь вне пределов чувственных восприятий, абсолютно недоступна нашему познаванию (по крайней мере в настоящую эпоху); попытки разгадать ее должны, по необходимости, оставаться на столько же безуспешными, как и попытки слепорожденного представить себя ощущение какого-нибудь цвета. В этом случае не помогут никакие усилия ума. В результате мышления в этом направлении получается не только неопределимость представлений, но мир начинает понемногу терять даже всюкую субстанциальность в наших глазах, потому что мы убеждаемся в конце концов, что не имеем никаких чувственных доказательств самого существования инертного вещества. Мы воспринимаем только впечатления различных молекулярных вибраций, совершаемых в тъях, — следовательно, только проявления силы. Наш ум останавливается поэтому в недоумении перед вопросом: что же станет с материей при так называемом абсолютном нуле температуры, когда должны прекратиться молекулярные движения и следовательно и воздействия матери на наши органы чувств? Словом, в результате получается нечто напоминающее заключение древних индийских мудрецов, что «очи смертного окутаны покрывалом иллюзии (Майя), позволяющим ему видеть лишь такой мир, о котором нельзя сказать — ни что он существует, ни что он не существует».

Указанный обстоятельства составляют причину того, что при построении какого бы то ни было мироосозерцания мы не имеем возможности прийти к строго определенным заключениям, подобным выводам точных наук.

Ограниченность наших чувственных восприятий не препятствует нам однако понимать, что осозаемый мир представляет собой лишь чрезвычайно малую часть мира действительного. Мы понимаем, например, что колебания, ощущаемые нами в виде света, должны продолжаться по обе стороны видимых,
или такъ или иначе констатируемыхъ нами предѣловъ; но кто можетъ сказать, докуда продолжаются они въ дѣйствительности, и что они не идутъ, можетъ быть, въ безконечность. То же самое и по отношенію ко множеству другихъ процессовъ; мы ничего не знаемъ о нихъ внѣ известныхъ предѣловъ. То же опять относительно аггратныхъ состояній вещества; мы ощущаемъ ихъ три, но кто можетъ знать, сколько ихъ существуетъ въ дѣйствительномъ мирѣ? Такимъ образомъ, зная нами миры является какъ бы незначительнымъ островкомъ среди необъятнаго океана невѣдомыхъ намъ процессовъ мирапроцессовъ мирапроцессовъ мираТъ намъ повествуемаго нами, мираБъ повествуемаго нами, мираБъ повествуемаго нами, мираБъ повествуемаго нами, мираБъ повествуемаго нами, мира сверхчувственного. Далѣе известныхъ предѣловъ, тамъ, где процессы природы начинаютъ ускользать отъ нашихъ чувственныхъ восприятий,—тамъ нашему умственному взору открывается безконечность.

Willst du ins Unendliche schreiten,
Geh nur im Endlichen nach allen Seiten.

Эти соображенія приводятъ насъ къ сознанію невыгоднаго положенія человѣческаго разума въ длѣ изученія вселенной: изъ нея доступна непосредственному наблюдению только ничтожная часть, а познающей разумъ въ свою очередь ограниченъ со всѣхъ сторонъ. Между тѣмъ проникнуть, на сколько возможно, умственными окомъ въ сверхчувственный миръ, намъ совершенно необходимо для разумѣнія процессовъ природы. Эта необходимость лучше всего доказывается положеніемъ современной науки, главнымъ и основнымъ построениемъ которой, уходящъ корнями своимъ въ сверхчувственный миръ. Вспомнимъ, напримѣръ, о физическихъ атомахъ и молекулахъ, о биологическихъ тафмата, объ эвирѣ. Наука не можетъ обойтись безъ признанія сверхчувственныхъ существенности; докажите несуществованіе ихъ, и вы отнимете отъ науки ея лучшія теоріи и обобщенія; другими словами, вы разрушите стройное зданіе науки, и передъ вами останется только факты, безъ внутренней связи, ничего сами по себѣ не говорящіе. 

При настоящемъ состояніи знаній, мы, конечно, не должны позволять себѣ никакихъ гадательныхъ предположеній относительно положенія вещей въ томъ объширномъ мирѣ, который находится внѣ нашего сознанія, и о которомъ мы ничего не знаемъ. По необходимости мы должны довольствоваться лишь сознаніемъ его существованія.
II.

При всей невыгодности своего положения, человеческой разумъ находится возможнымъ задавать себѣ на разрѣшеніе вопросы самого широкаго свойства; но при попыткахъ рѣшенія ихъ онъ остается, какъ и слѣдуетъ ожидать, въ области недоспѣнной. Одинъ изъ роковыхъ вопросовъ, имѣющій весьма большую важность при построеніи любой формы мироозерцанія,—вопросъ о цѣли мірозданія. Въ этомъ случаѣ важность заключается не столько въ указаніи самой цѣли,—разумѣемъ которой можетъ быть недоступно современному разуму человѣка,—сколько въ рѣшеніи основного вопроса о томъ, существуетъ-ли вообще какая-либо цѣль въ мірозданіи, или же оно является продуктомъ безсмысленной, а слѣдовательно и безцѣльной игры слѣпыхъ силъ, приводящей однако, въ силу вещей, къ извѣстнымъ гармоническімъ результатамъ?

Этотъ вопросъ однако долженъ пасть самъ собою, какъ только человѣчество дошло до признанія послѣдовательной эволюціи мірозданія, ибо, какъ говоритъ Кантъ, всякое развитіе уже само въ себѣ заключаетъ свою цѣль, т.-е. то, во что вещь развивается. Въ этомъ смысѣ нѣкоторая намъ неизвѣстная цѣль роковымъ образомъ преслѣдуется самымъ актомъ эволюціи міра, которую мы не имѣемъ никакихъ основаній считать законченной.

Неуклонность стремленія къ нѣкоторой цѣли сама собою исключаетъ идею о безсмысленности такого стремленія. Смысла этотъ намъ непонятенъ, почему мірозданіе, какъ и все непонятное, представляется намъ какъ бы не имѣющимъ смысла. De non apparentibus et de non existentibus eadem est ratio; но незнаніе или непониманіе не могутъ, конечно, служить аргументами для отрицанія.

Признаніе нѣкоторой цѣли, къ осуществленію которой стремится міровая эволюція, нисколько не противорѣчитъ такъ называемому механическому міроздерцанію; непонятнаго и не очевиднаго для насъ цѣли достигаются природой путемъ автоматическихъ процессовъ. Задача науки заключается пока только въ изученіи этого механическаго modus operandi, единственно подлежащаго чувственнымъ восприятиямъ нашимъ.

Вопросы о цѣляхъ и смыслѣ въ мірозданіи тѣсно связаны съ вопросомъ о преходящихъ явленіяхъ, а слѣдовательно и съ во-
просомъ обь окончании жизни ми́ра; поэтому лучше разсматри- вать ихъ въ совокупности. Въ самомъ дѣ́лѣ́, если ми́ры обречены на неизбѣ́жную гибель, въ той или другой формѣ́, то съ какой цѣ́лью можетъ быть сообразно ихъ возникновеніе и развитие на нихъ мыслящихъ и чувствующихъ существъ? Если же, какъ при- нимаютъ нѣ́которыя мыслители, изъ развалинъ погибшихъ ми́ровъ будутъ, можетъ быть, возникать новые для того, чтобы, пройдя свой циклъ развитія, погибнуть въ свою очередь, уступая мѣ́сто опять новымъ ми́рамъ и т. д., въ безконечность,—то опять можно спросить, съ какой цѣ́лью можетъ быть сообразна эта несоконча- май игра, по своей монотонности и видимой безсодержательно- сти напоминающа извѣ́стную сказку про бѣ́лаго бычка?

Передъ нами дилемма: съ одной стороны неизбѣ́жность суще- ствованія какой-нибудь цѣ́ли, какъ необходимаго результата про- цесса эволюціи, съ другой—прекращеніе самого процесса. Если теперь уже достигнута нѣ́которая, не очевидная для насъ цѣ́ль, то не понятно уничтоженіе достигнутаго результата, потому что уничтоженіе не можетъ быть въ данномъ случаѣ́ конечной цѣ́лью; иначе стоило бы только не начинать процесса, такъ какъ неусу́ществованіе его было налицо до его начала. Очевидно, что одно изъ двухъ не вѣ́рно; либо нѣ́ть цѣ́ли, либо нѣ́ть уничтоженія. Поступиться цѣ́лью—sensu Kantiano—не возможно, такъ какъ она роковымъ образомъ заключена уже въ самомъ понятіи объ эво- люціи, сама же эволюція не подлежитъ сомнѣ́нію. Въ такомъ случаѣ́ мы должны придти къ заключенію, что эволюція ми́ра должна быть безконечна.

Допуская безконечность эволюціи ми́ра, мы не можемъ допус- кать возможности осуществленія цѣ́ли во времени и затѣ́мъ безконечнаго пребыванія достигнутаго результата, потому что это было бы равносилио прекращенію самой эволюціи. Для обезпечения процесса сама цѣ́ль должна лежать въ безконечно- сти, т.-е. быть цѣ́лью идеальной, практически недостижимой. Дѣ́ло можетъ происходить на подобіе того, какъ строка $1-\frac{1}{2}=\frac{1}{4}+\frac{1}{8}$ и т. д. безконечно приближается къ 2, никогда ихъ не достигая. Тѣ́мъ не менѣ́е процессъ непрестаннаго движенія хотя бы къ несуществимой (абсолютно) цѣ́ли представляетъ собою стремленіе цѣ́лесообразное. Возможно однако нѣ́сколько иное положеніе вещей и, можетъ быть, наиболѣ́е вѣ́роятное по отношенію къ общему ходу эволюціи вселенной. Возможно именно,
одно изъ возможных миросозерцаний.

что дѣло идетъ не о достижении безконечно удаленной цѣли съ помощью наличныхъ средствъ, а что вселенная послѣдовательно переходитъ изъ одной фазы въ другую, отъ одной цѣли къ другой. При этомъ дифференцируются новые виды вещества, образуются новые формы его сочетаний, вслѣдствіе чего каждая послѣдующая фаза приобрѣтаетъ новыя и болѣе обширныя потенціи. Такимъ образомъ эволюція вселенной можетъ проходить рядъ этаповъ, существовавя при каждомъ изъ нихъ лишь нѣкоторую ближайшую цѣль. Каждая послѣдующая фаза обусловливается предшествовавшеей ей, и такъ, можетъ быть, дѣло идетъ въ безконечность.

Если въ дѣйствительности происходить нѣчто подобное предположенному, то мы, очевидно, не можемъ смотрѣть на современное намъ мірозданіе, какъ на нѣчто законченное. Отсюда уже понятно, что спекулировать относительно предстоящаго, естественнаго хода разрушенія солнечныхъ системъ и вселенной представляется дѣломъ и рискованнымъ и преждевременнымъ. Основанія существования такихъ спекуляцій, почерпнутыхъ изъ наблюдений надъ процессами извѣстнаго намъ физическаго міра, являются въ приложении ко вселенной недостаточными, потому что намъ совершенно неизвѣстны потенціи того обширнаго, сверхчувственнаго міра, ничтожную часть котораго составляетъ міръ, нами осозаемый. Этихъ факторовъ намъ недостаетъ для нашихъ соображеній, а пренебрегать ими нельзя, такъ какъ эволюція вселенной совершается на столько же въ мірѣ сверхчувственнаго вещества, на сколько и въ ощущаемомъ нами. Мы основываемъ наши заключенія на преходящихъ доступныхъ нашимъ чувствамъ міра явленій. Исходя изъ данного status quo, мы говоримъ о ничтожѣ не вознаграждаемый расстрѣтъ полезныхъ формъ энергіи и о послѣдующемъ замыканию всякаго рода физическихъ процессовъ. При наличномъ запасѣ нашихъ свѣдѣній такой исходъ представляется дѣйствительно какъ будто неизбѣжнымъ. Можно однако задать себѣ такой вопросъ: къ какому заключенію пришелъ бы умъ, подобный современному человѣческому, если бы онъ былъ приглашенъ высказаться относительно вѣроятнаго хода событий на нашей планетѣ во времени, положимъ, вулканической геологической эпохѣ? Безъ сомнѣнія, его заключеніе было бы совершенно подобно теперьшнему, т.-е. что, исходя изъ даннаго положенія вещей, нельзя предполагать ничего иного, какъ постепенную рас-
трату полезных форм энергий и сопровождающее ее постепенное замирание всякаго рода физических процессов. Въ настоящее время мы знаемъ, что это заключение было бы ошибочнымъ, ибо послѣ того появилась на землѣ оживленная формы вещества, давшія начало пышному разцвѣту безконечно разнообразнаго міра организмовъ. Объ этомъ, конечно, не могло бы и сниться нашему мудрецу. У него не могло быть рѣшительно никакихъ данныхъ для того, чтобы представить себѣ или предугадать возможность чего-либо подобного, неизвѣстнаго ему въ предшествовавшей практикѣ земной природы. Дѣйствительность оказались чудеснѣе фантазии.

Точно такъ же и настоящая эпоха представляетъ собою не болѣе, какъ одинъ изъ преходящихъ моментовъ или фазисовъ въ общемъ ходѣ эволюціи мірозданія, и наши современные соображенія относительно будущаго, безъ сомнѣнія, такъ же не надежны, какъ и въ приведенномъ примѣрѣ по отношенію къ лаурентинской эпохѣ. Мы не знаемъ, какія еще новья чудеса творчества могутъ проявить пока еще скрытыя потенціи природы. Наши заключенія относительно будущаго могли бы имѣть нѣкоторый вѣсь лишь въ томъ случаѣ, если былъ доказано, что процессъ развитія міра болѣе или менѣе законченъ, и что вселенная не обладаетъ никакими средствами къ возстановленію разращиваемыхъ (повидимому) формъ энергіи. Тогда, и только тогда, можно было бы предсказывать вероятный исходъ мірового процесса. Въ дѣйствительности, мы имѣемъ фактическія доказательства, что процессъ творенія міровъ все еще продолжается. Если мы хотя что-нибудь поняли въ этомъ дѣлѣ, то не можемъ сомнѣваться, что видѣ, напримѣръ, большою туманности Андромеды (по великолѣпной фотографіи Роберта) представляетъ намъ картину воочию совершающагося формирования новаго міра, новой планетной системы.

Если бы намъ предложили теперь высказаться относительно вероятнаго будущаго этой вновь образующейся системы, то мы оказались бы въ лучшемъ положеніи, чѣмъ нашъ фиктивный философъ лаурентинской эпохи. Руководствуясь аналогіей съ ходомъ эволюціи нашей собственной солнечной системы, мы суздили бы, что потенціи, заключающіяся въ этой туманности, приведутъ ближайшимъ образомъ къ образованію центральнаго источника, лучистой энергіи и свитъ планетъ, составленныхъ изъ
одно изъ возможныхъ міросозерцаній.

тѣль мертвой, неорганической природы. Мы могли бы предска
зать далѣе, что этотъ мертвый міръ, болѣе сложный, чѣмъ перво
начальная туманность, будетъ обладать новыми потенціями, кото
рыя приведутъ къ тому, что затеплится и понемногу разгорится
чудная искра жизни на планетахъ, по крайней мѣрѣ на нѣкото
рыхъ изъ нихъ. Мы могли бы отваживаться предсказывать еще
dалѣе и сдѣлать предположеніе, что опять новые потенціи этого
новаго, живого міра будутъ кульминировать въ произведеніи су
ществъ, одаренныхъ разумной сознательностью.

А далѣе... Наши современные мыслители утверждаютъ, что
dалѣе ничего не будетъ, потому что растрачена энергія должна
положить конецъ всему этому дивному построению. Но это го
ворится, конечно, потому, что никто не знаетъ, что будетъ дал
ѣе, не имѣя опыта въ этомъ случаѣ. Не для того началась
эта непостижимая эволюція, чтобы у нея недостало ресурсовъ
продолжаться далѣе, и, допустивъ возможность безконечности
evолюціи вселенной, мы должны по аналогіи предположить,
что міръ живыхъ существъ обладаетъ опять своими потенція
ми и является источникомъ нѣкоторыхъ новыхъ и болѣе со
вершенныхъ формъ бытія. Для этихъ послѣднихъ можетъ ока
зываться субстанціальнымъ нѣкоторый районъ для насъ неосозна
мого міра, т.-е. они могутъ находиться въ сферахъ сверхчувственн
наго. Они должны обладать, въ свою очередь, опять своими,
болѣе обширными потенціями, намъ не только неизвѣстными,
но и недоступными нашему пониманію, такъ какъ познающій
является въ этомъ случаѣ менѣе совершеннымъ, чѣмъ позна
ваемое.

Такимъ образомъ, вмѣсто міра, безполезно растрѣбывающаго свои
сили, дряхлѣющаго и готовящагося къ непробудному угасанію,—
передъ нами открывается міръ, безпрерывно обновляющійся, без
конечно расширяющій свои силы и развивающій все новыя, все
болѣе совершенныя формы бытія.

Допуская возможность безконечнаго развитія вселенной въ сфе
рахъ сверхчувственнаго вещества, мы тѣмъ самымъ отрѣшаемъ
dальнѣйшия судбѣ этой эволюціи отъ судбѣ освщиаемаго міра
и можемъ придти къ заключенію, что разрушеніе послѣдняго
(предполагая его неизвѣстность) можетъ совершиться, не преры
вая хода эволюціи, продолжающейся уже внѣ его.
Что же новаго внесъ во вселенную миръ живыхъ организмовъ, что способно было бы представлять собою особую и высшую форму бытия?

Такою новостью является элементъ сознанія *), постепенно развивающагося въ результатѣ эволюціи жизни. Сознаніе есть трансцендентная сущность, почему намъ и трудно понять природу мысли и другихъ его проявлений. Констатированіе самаго факта существования сознанія въ объективномъ мірѣ намъ невозможно иначе, какъ въ видѣ логической посылки, выведенной изъ наблюденія его феноменальныхъ манифестацій, такъ сказать воплощеній его въ чувственномъ мірѣ, въ формѣ тѣхъ или другихъ двѣнадцати живыхъ существъ. Въ появлѣніи жизни, а потомъ сознанія, мы можемъ видѣть примѣры того, какъ сплетаются между собою, какъ сливаются и переходятъ другъ въ друга различнѣй фазы, проходящія эволюціей вселенной. Въ самомъ дѣлѣ, различія между неорганической матеріей и органической на столько туманы, что не подаются ясному опредѣленію. Такъ какъ самый процессъ эволюціи предполагаетъ нечувствительныя измѣненія и постепенные, трудно уловимые переходы, дѣлающіе невозможнымъ абсолютное разграничение различнѣй фазъ организации, то понятно, что невозможно указать и на абсолютное начало жизни **). Неуловимы ступени переводятъ молекулярныя процессы, разыгрывающіяся въ неорганическомъ веществѣ, въ тѣ бо́льше сложныя проявленія, которыя мы наблюдаемъ въ низшихъ органическихъ формахъ и отличаемъ уже подъ именемъ фізіологическихъ или жизненныхъ. Міръ организмовъ, въ свою очередь, переходить въ высшую фазу, развивая сущности сверхчувственныхъ, которыя однако въ своей сферѣ должны быть вполнѣ субстанціальными. Дальнѣйшій ходъ эволюціи вступаетъ такимъ образомъ въ области, не доступныя нашимъ ощущеніямъ, и нѣтъ возможности указать границы между этими двумя мірами, невозможно сказать, гдѣ кончается одинъ и гдѣ начинается другой.

Въ пробужденіи сознанія въ мірозданіи заключается, можетъ быть, ближайшая и доступная нашему пониманію цѣль (въ Кан-

*) Сознаніе принимается здѣсь въ самомъ широкомъ смыслѣ, включая всѣ явленія интеллектуально-психическаго характера.
товском смысл), к осущество вени кой направлена стрем
лению наблюдаемой нами фазы мировой эволюции. Прогрессивное
развитие сознания представляет собой явление на столько не
сомнительное, что построение мировосозерцания, принимающего безсо
знательный automatизм выше проявлений сознания, должно счи
таться ошибочным в самых основаниях, стоящих в против
ворчии с наблюдаемыми фактами.

Выше, извещаем нам проявление сознания, разум человека,
представляет собой уже весьма важный результат, достигнутый
в данном направлении. По сравнению с другими существами,
человек одарен степенью разумности, далеко превышающей
запас его, необходимый для удовлетворения непосредственных,
материальных нужд организма. Этот изыскан способ обращается,
между прочим, на изучение самой природы, и на счет его воз
водится величайшее построение, именуемое знанием. Посредством,
человеческого мышления природа как бы пробуждается к само
ознанию и начинает приступать к самопознанию. Знание
этому явления предстает во всей своей грандиозности, если мы
попытаемся утверждать предположение, что одна только наша
планета—пылинка в необозримом сомнитель миров—пользуется
привилегией производить жизнь и мыслящих существ. Без со
мнения, на многом множества небесных тел происходящих ана
логичных явлений, в той или другой форме, и, может быть,
мощными запасами мудрости и знаний значителен больше земного.

Если сказать на такую точку зрения и принять, что пробужде
ние сознания может составлять цель видимой нами фазы эво
люции вселенной, то сознание не должно уничтожаться, так как
ему должна предстать дальнейшая эволюция. В явлении сознания
мы можем видеть тот проблематический продукт органичес
кого мира, одаренный своеобразными потенциалами, о котором была
речь выше. Однако, дойти до окончательного понимания, мы тьм
самым, подобно тому, что мы видим в других случаях, процесс
сознания не представляет собой затруднений, ибо можно видеть
в этом лишь частный случай общей идей о возможности про
должения мировой эволюции в областях сверхчувственного, не
взирая на разрушение осязаемого мира; принимая одно, мы его
исходим и другое. Но в частности необходимо чём-
нибудь оправдать высказываемое положение; нужно показать 1),
почему именно сознание должно представлять собою искомый,
проблематический продукт? и 2) в какой форме можем мы
составить себе представление о сознании, как о самостоятельной,
трансцендентной сущности?
Можно думать, что именно сознание представляет собою искомую
нами сущность, во-первых, потому, что оно является
высшим продуктом эволюции жизни, а во-вторых, потому что,
повидимому, оно одно удовлетворяет требованиям излагаемой
здесь гипотезы. Предполагается именно, что характерной особен-
ностью следующей за органической формы бытия должно быть
обладание более обширными потенциями, по сравнению с орга-
низмами. Изъяснён уже целый ряд ненормальных и как бы
tрансцендентных (на самом же деле сверхнормальных) способностей человеческого организма, считавшихся до послед-
него времени за невозможности. Не трудно видеть, что эти
сверхнормальные способности общей группой относятся к потен-
циям собственного сознания. Характерным является при этом то
обстоятельство, что всё эти сверхнормальные проявления
происходят независимо от волн и волды организма и не со-
значаются им. Мы наблюдаем в этих случаях самоизольвельный,
независимый действий сознания, не сознаваемый самим организмом.
Не вдаваясь в подробности, достаточно будет напомнить
хотя бы только о явлениях телепатии (мысленного общения ор-
ганы организма между собою на расстоянии), телепатического зррнки
(так называемого ясновидения, или способности восприятия зрительных впечатлений помимо телесного органа зррния), самовра-
чевания организма, под стимулом внушения и проч. Тут же
следует напомнить о некоторых из трудно объяснимых спо-
собностей так называемых «медумов» и о происходящих
в них присутствии явлений *)
Предположение, что эти ненормальные явления (или по край-

*) Автор позволяет себе говорить совершенно серьезно о медумических явлениях, не смотря на непопулярность их среди представителей современной науки, потому что продолжительное личное знакомство с этими явле-
ниями привело его к твердому убеждению, что всеобщее признание их есть
только вопрос времени.
ней мнёв нёкоторых изъ нихъ) представляютъ собою намеки на какія-нибудь особенности будущаго человечества, находящіяся пока еще въ зачаточномъ состояніи, встрѣчаетъ серьезныя затрудненія. Можно спросить, напримѣръ, почему же эти способности не распределены равномерно между людьми, а составляютъ достояніе лишь немногихъ индивидуумовъ, являющихся какъ бы привилегированными? Непонятно также, почему эти способности не показываютъ до сихъ поръ никакого намека на развитіе и совершенствованіе, подобно другимъ интеллектуально-психическимъ способностямъ, несомнѣнно сдѣлавшимъ большее успѣхи въ своемъ развитіи за время существованія человѣка на землѣ? Можно указать также на то, что проявленія этихъ способностей (напримѣръ, у младенцевъ, у тѣхъ называемыхъ чтецовъ мыслей) сопряжены обыкновенно съ весьма большой тратой органическихъ силъ, часто даже вредно влияютъ на организмъ (зенерволю и истощая его) при неувѣренномъ повтореніи. Это обстоятельство едва-ли вяжется съ представленіемъ о функцияхъ организма, имѣющихъ сдѣлаться со временемъ нормальными. Наконецъ, надо принять во вниманіе и безполезность подобныхъ функций для организма.

Ненормальная способности, о которыхъ идетъ рѣчь, извѣстны среди человѣчества со временъ сѣдой древности, и, безъ сомнѣнія, они послужили точкой отправления для основанія различныхъ мистическихъ учений. Указанныя выше стационарность ихъ, какъ бы неспособность къ дальнѣйшему развитію, дѣляетъ возможнымъ предположеніе, что эти потенціи почему-нибудь не могутъ иметь полнаго функционального значения, пока сознаніе находится въ связи съ организмомъ. Не мудрено, если это такъ, потому что прямое назначеніе сознанія заключается въ служеніи нормальной дѣятельности организма, а не сверхънормальной, обусловливаемой какими-нибудь исключительными обстоятельствами. Въ такомъ случаѣ эти сверхънормальные манифестации могутъ быть разсматриваемы, какъ слабыя проблески нѣкоторыхъ изъ способностей сознанія, при условіи его свободнаго существованія.

Чтобы получить отвѣтъ на второй изъ поставленныхъ нами вопросовъ,—въ какой формѣ можно представить себѣ сознаніе, какъ самостоятельную сущность,—нужно прежде всего уяснить себѣ самую природу мысли, разума и т. п., вообще всего того, что подводится подъ общую идею сознанія.
Способностью проявлять дейстствие на разстоянии присуща, на сколько нам известственно, только тому, что мы называем силой. Несомненно доказанный явления телепатии, т. е. мысленной передачи на разстоянии ощущений, побуждений к различного рода действиям и т. д., неизбежно приводят потому к заключению, что сознание, по существу своему, есть не что иное, как один из видов энергии, т. е. нейоторого рода сила, присущая органическому миру. Сила (т. е. движение) может порождаться только другой силой (т. е. другим движением); а так как сознание есть только одна из форм проявления, один из аспектов жизненного процесса, то отсюда следует, что и само явление жизни есть один из видов мировой энергии, т. е. явление, принадлежащее к группе так называемых сил *) . Таким образом вопрос представляется нам в более общей форме, и мы получаем возможность рассматривать процесс телепатии и вообще весь процесс проявления так называемой телерции, как проявление жизненного процесса во внешнем мире внешнего организма, на разстоянии от него. В отличие от проявлений жизнедеятельности, т. е. жизненного процесса внутри организма (только одна эта дея́тельность известна современной науке), направленного на удовлетворение его потребностей, можно бы обозначить упомянутое внешнее проявление термином экзосоматических, т. е. внешних.

Относение явления жизни к группе так называемых сил не имело непременным следствием возвращение к старому и справедливо оставленному понятию о vis vitalis, в смысле особого организующего начала. Мы можем свести эту силу к ея метафизической подкладки на почву, более соответствующую современным научным взглядам, рассматривая ее, как конечный продукт всех многообразных физикохимических процессов, совершающихся в организме. Такой взгляд на д'ло не расходится с господствующим теперь механическим и материалистическим мирозданием; вов'ствует тьм мы не вводим понятия о какой-либо новой или неизвестной силе; мы только классифицируем давно известное явление, ни к чему до сих пор не приведенное.

*) Припомнить и другую характерную для силы особенность, именно способность принимать скрытое или потенциальное состояние. Не это ли самое явление представляет жизнь во время зимней спячки животных, летаргии и т. п?
Признавая постепенную эволюцию мира, мы можем допустить вполне раціональное заключение, что прогрессивная эволюция вещества сопровождается соответствующей эволюцией силы. Высшія формы вещества—представители органического мира—имьют и соответствующие имь виды энергии, не встрѣчающиеся въ стоящемь ниже, неодушевленномь ми́рѣ. Организмы могутъ разматриваться, какъ сложные приборы, вырабатывающие высшія формы энергіи, жизнь съ ея различными аспектами: сознаніе, ощущеніе и т. д. Представленіе о силѣ, одаренной сознаніемь, можетъ казаться страннымь; но пусть подумаютъ о томъ, страннѣ-ли оно, чьмъ представленіе о веществѣ, одаренномь сознаніемь? Между тѣмъ, при настоящемъ положеніи нашихъ знаній, выбирать приходится одно изъ этихъ двухъ представленій.

Допуская возможность видѣть въ явленіи жизни одну изъ формъ энергіи высшаго порядка (по сравненію съ такъ назвываемыми «слѣпными» силами физического ми́ра), характери́стическую особенность которой для животнаго ми́ра составляетъ сознаніе, мы уже не встрѣчаемъ затрудненій въ представленіи возможности самостоятельного существованія этой силы послѣ распаденія тѣлесного организма. Мы можемъ иллюстрировать эту возможность проведеніемъ аналогіи, положимъ, между динамо-электрической машиной и животнымъ организмомъ, какъ между двумя приборами, производящими извѣстные виды энергіи. Сила, добытая посредствомъ динамо-электрической машины, можетъ быть собрана въ аккумуляторы; послѣ этого мы можемъ прекратить работу машины, можемъ даже совсѣмъ разрушить ее, и это останется безъ всякаго вліянія на выработанную ею силу, которая не утратитъ отъ этого способности къ проявленію самостоятельной дѣятельности. Ничто, повидимому, не препятствуетъ видѣть аналогичный случай въ животномъ организмѣ, т. е. особаго рода аппаратъ, порождающій особый видъ энергіи—жизнь съ ея разнообразными аспектами. По аналогіи можно допустить также и возможность продолженія самостоятельного, независимаго существованія этой энергіи послѣ гибели организма. Такимъ образомъ принципіальная возможность нашего вопроса можетъ быть допущена въ положительномъ смыслѣ. Дѣло переводится на вопрос относительно расходованія энергіи, т. е. относительно продолжительности самостоятельныхъ проявлений. Но тутъ мы не имѣемъ никакихъ точекъ опоры; мы не можемъ обсуждать этого
вопроса уже потому, что ничего не знаем об условиях бытия в сфере сверхчувственного, а прилагать к ним условия известного нам мира, не имеем никаких оснований. Отрицать a priori возможность сказать о сохранении этой формы энергии, или, вернее сказать, невозможность обращения ее в другие низшие формы, конечно, ни один осторожный мыслитель не может себе позволить.

Из упомянутых выше, сверхнормальных, несознаваемых нами проявлений сознания, может быть, имееют особенное значение, для построения излагаемого здесь мироздания, явление самоврачевания болезненных процессов и, наоборот, вызывания таковых под стимулом гипнотического внушения. В этом случае нам известен только эмпирический факт: рациональное объяснение принадлежит будущему. В ожидании этого разъяснения можно только высказать следующее.

Каждый болезненный процесс, каждое патологическое состояние является результатом нарушения нормальных функций, нарушения правильного хода в метаболизм клеточек, составляющих данную ткань или данный орган. В конечном анализе дяло сводится, слепдовательно, к молекулярным процессам, обусловливающим и самий метаболизм клеточек. Отсюда мы, повидимому, должны прийти к заключению, что если внушением достигаются измненения метаболизма клеточек в любом направлении (возстановление его или же угнетение), то организм должен, слепдовательно, располагать некоторым механизмом, позволяющим ему по произволу (слепдовательно, сознательно, хотя и несознаваемо для субъекта) распоряжаться молекулярными процессами в своих гистологических элементах. Если это заключение врно, если действительно организму дана возможность сознательно распоряжаться миром атомов и молекул внутри замкнутой механической системы, какую представляет собою организм (что вполне возможно в теории), то можно спросить: не даны ли организму тем самым условия, нужные для того, чтобы иметь возможность сочетать эти атомы и молекулы в новых формах вещества? Ответа на этот вопрос мы иметь не можем. Но можем-ли мы в виду этого вопроса категорически утверждать, что органический мир не создается какого-нибудь, для нас сверхчувственного, вида вещества, может быть, служащего материальным субстратом (так сказать...
одно из возможных мироощущений.

(аккумулятором) для той силы, которая — по гипотезе — может продолжать независимое существование после разрушения телесного организма?

IV.

В предыдущем вопрос о возможности продолжения существования сознания после распадения телесного организма разсматривался с физической точки зрения, причем автор старался показать возможность примирения этого предположения с материалистическими мироощущениями, но указанное продолжение бытия сознания приобретает еще значительно большую степень вероятности, если взглянуть на дело со стороны философской. Будущее, трансцендентное существо человека сознания является прямой логической посылкой при обсуждении некоторых из окружающих нас явлений, остающихся иначе без всякого смысла.

Мы остановимся здесь на одном из них, именно на различного рода страданиях, такой щедрой рукой развитых по безстрастному лону природы. Вид смерти и страданий то повергает мыслителей (не принимающих в расчет возможности бесмертия) в безвыходное недоумение, то заставляет их приходить к самому безотрадным заключениям. Вот нисколько образованный взгляд ноном оставляемых мыслителей нашего времени.

«По трезвой правде, почти все то, за что вьшают людей и заключают их в тюремни, составляет обыденный образ действия природы. Убийство, признаваемое человеческими законами за наиболее преступное дѣяніе природа учиняет неизмѣно надь каждымъ изъ живыхъ существъ; въ большемъ числѣ случаевъ она убиваетъ послѣ продолжительныхъ мученій, притомъ такихъ, какія только величайшіе изверги среди человечества когда-либо заставляли испытывать своихъ собратѣй... Все это совершается природой съ полнѣйшимъ пренебреженіемъ къ пощадѣ и справедливости; она безъ разбора разражается надѣ высокимъ и благороднымъ, такъ же какъ надѣ низкимъ и презрѣннымъ; надѣ тѣми, которые стремятся къ высшимъ и достойнымъ идеаламъ, часто какъ бы въ видѣ прямоаго слѣдствія благороднѣйшихъ поступковъ и даже, можно подумать, какъ бы въ наказаніе за нихъ» (John Stuart Mill, Essays on Religion, стр. 20—30)

«Если бы наш слух был достаточно восприимчивъ, мы слышали бы в течение каждой минуты тысячи разъ повторяю-
щиеся вопли и скрежет страданий, подобные тём, которые слышал Данте у порога ада. Поэтому мир не может быть управляем тём, что мы называем милосердием» (Huxley, The Struggle for Life, Nineteenth Century, February 1888, стр. 162).

«По убеждению, которое принимает Литтре, смерть — не более как отправление организма; последнее и наиболее покойное из всех отправлений. Что касается меня (Ренана), то я нахожу смерть ужасной, ненавистной и безмысленной, когда она посещает своей холодной рукой на добродетель и гений. Внутренний голос, доступный только душ великих и добрых, постоянно твердит нам: «истина и добро составляют венец твоей жизни; этой цели жертвуй всем остальным». Но когда мы, слыша призыв этой внутренней сирены, обучающей нам наилучшее в жизни, подошли к той границе, где должна быть явлена наша ограда, тогда, увы, обманчивая углубляющая останавливает нас. Та философия, которая обещала нам открыть тайну смерти, лепечет низвения; а идеаль, доведённый нас до высот, на которых занимается дыхание, исчезает в ту последнюю минуту, когда его ищет наше угасающее зрение (Pasteur et Renan; Discours de réception, стр. 51).

Нельзя не видеть, что приведенные образчики заключенной виных современных мыслителей, ведущие к недовольству существующим порядком вещей, нисколько страдают преувеличенами. Кроме того затрагиваемые ими эмоциональная сторона вопроса мешает объективному отношению к нему.

В том обем и в той степени, какая указана в приведенных цитатах, страдания чувствуются только человёком; для всей остальной, извёстной нам природы сумма и напряженность страданий несравненно меньше. Это потому, что надо исключить всю обширную и тяжелую область страданий нравственных, состоящих из боли только человёка. Остаётся страдания физического, но и они все более и более притупляются, по мере того, как мы спускаемся по лестнице существ, находясь в прямом отношении к степени совершенства организации животного.

Степень сознания обусловливает как количество, так и качество страданий; сумма и напряженность их является, следовательно, результатом все той же эволюции природы. Большая часть и притом наиболее тяжелых форм страданий (нравственных страданий) является сама продуктом того же, развивавшегося...
шагося до большой чуткости, сознания. Таким образом, сумма страданий все увеличивается, идя об руку с эволюцией созна-
ния. Эти психические муки кульминационные в том потрясающем впечатлённое, которое производит явление смерти, сражающей близких и дорогих нам существ. Но от этих соображений картина же большие выигрывает в чудовищности; развивающееся сознание является само неизъяснимым источником страданий, и в силу вещей наилучше развитой организмы есть в то же время и наименьшей страдалец. Высшее проявление эволюции,—интеллектуально-психический мир человека,—роковым образом за-
ключает сам в себе сознание и оценивая страдания. Если такое положение вещей не иметь никакого смысла, то оно представ-
ляет, конечно, как бы жестоким промахом со стороны при-
роды; но прежде чем остановиться на таком заключении, мы должны попробовать, не можем ли мы усмотреть в этом ка-
кую-нибудь надобность, которая оправдала бы такой порядок.

Как ни разнообразны психические движения человека, они все-таки не что, иное как только различного рода субъективные состояния данного организма. Исходной точкой их являются обыкновенно впечатлённые, объективные, внешние, а затем уже чисто мыслительные процессы вступают во взаимодействие с вынуждаемыми ими же самими впечатлёнными внутреннего чувства или психическими. Конечная равнодействующая всего этого комплекса процессов является в виду определённого субъективного состояния или психического ощущения. Эти последняя, подобно ощущениям физическим, могут быть приятны или не-
приятны для организма и в крайних степенях развития составляют или наслаждения или страдания. Естественно, что обе эти фазы должны все большие обостряться, параллельно большему совершенствованию организма, параллельно развитию их самостоятельности и тонкости оценки впечатлённых. Поэтому, если мы захотим взаимо- с Миллем упрекать природу в безсердечности за массу страданий, испытываемых живыми существами, то мы должны в то же время восхвалять и ее добросердечие, в виду массы доставляемых ею наслаждений, физических, моральных, эстетических и интеллектуальных.

Таким образом, одно большие или меньше уравновешивается другим. Тым не меньше, сумма страданий среди человечества все-таки превышает сумму наслаждений. Принцип тому нё-
сколько, но главное значение между ними принадлежит самому отношению людей к тым и другим. Пряное люди принимают как н'что должное, на что они им'ют несомн'нное право; кром' того пряное не так сильно действует на нась, как непряное. К наслаждениям'я является привычка и сл'дующее затм' притупление, равнодушие к этим впечатл'нням; дал'е является даже пресыщение, и тогда наслаждения уже перестают быть таковыми. Иное д'ло с' ощущениями страданий, к' которым нельзя привыкнуть так', чтобы перестать зам'чать ихь. Они и чувствуются острье и оставляют бол'е глубок'е сл'ды. Если люди склонны смотр'ть на пользование наслажденями, какъ на свое право, то по отношению к' страданям', наоборот', они готовы признавать свое право не испытывать ихь и возмущаются ими. Точно такъ же люди пред'являют' право на пользование жизнью и никакъ не хотят' спокойно отнести к' роковой неизбежности смерти.

Указанія на несоотв'ствіе между распредел'еніем' страданій и нравственными достоинствами индивидуумовъ, какъ это д'лаютъ Милль, приводятъ къ заключенію объ отсутствіи справедливоности в' природѣ. Но мы не им'емъ никакого права д'лать подобную посылку, такъ какъ не им'емъ основанія для того, чтобы приравнивать процессы природы къ нашимъ челов'ческимъ д'яніямъ и квалифицировать ихь по нашимъ м'ркамъ и понятіямъ. Зам'чаемое отсутствіе соотв'ствія между степенью страданій и степенью доброд'тей показываетъ на самомъ д'лтъ не бол'е, какъ только то, что отсутствуетъ соотношеніе между этими явленіями, и что они не должны разсматриваться какъ причина и сл'дствіе, какъ воздаяніе и кара и т. п.

Мы вступаемъ на ложный путь, когда начинаемъ прилагать челов'ческія чувствованія и понятія къ сферамъ вн'челов'ческимъ. Весьма естественно поэтому, что челов'къ никогда не получаетъ отв'тда на вопросъ «за что?», обыкновенно ставящійся при потеряющемъ впечатл'ніи несчастія, горя, страданія и смерти. Безпрестанно бываетъ совершенно очевидно, что «ни за что», и уже одно это обстоятельство должно показывать, что вопросъ не правиленъ, что на него не можетъ быть отв'тда, и потому имен- но, что между наблюдаемыми явленіями н'ть отношенія, предполагаемого самыми вопросомъ. Скор'е мы должны спрашивать: зачмь выработала природа въ организмахъ такія формы отно-

Библиотека "Руnivers"
шений къ тѣмъ или другимъ явленіямъ, при которыхъ онъ несомнѣнно страдаетъ? Какой смыслъ, какая надобность, какая польза организму отъ этого?

На такой вопросъ эволюционистъ можетъ отвѣтить, что онъ видитъ въ этомъ лишь частный случай приложения общаго приема природы. Необходимымъ условіемъ, для прогрессивнаго развития физическихъ организмовъ являются враждебныя влиянія различнаго рода, противъ которыхъ нужно бороться организму. Отсюда переживаніе наиболѣе приспособленнаго, естественный подборъ и въ результатѣ совершенствованіе организмовъ. Если бы въ окружающемъ мирѣ все было къ услугамъ, и не существовало бы никакихъ враждебнѣхъ для жизни условій, никакихъ опасностей и т. д., то не было бы резоновъ къ приспособленіямъ и совершенствованію организмовъ, словомъ не было бы стимуловъ, вызывающихъ измѣненія и прогрессивную эволюцію. Этотъ же самый приемъ (другого мы себѣ и представить не можемъ) природа примѣняетъ и въ дѣлѣ совершенствованія интеллектуальной и психологической сторонъ въ своихъ основаніяхъ. Застраивая страдать, она вызываетъ соответствующія приспособленія съ ихъ стороны, способствующія ихъ совершенствованію, которое не могло бы имѣть мѣста при неизмѣнно благопріятныхъ окружающіихъ условіяхъ. Такое заключеніе напрашивается само собою, и, помнится, оно было уже раньше высказано А. Р. Уоллэсомъ въ одномъ изъ его сочиненій о спиритуализмѣ.

При совершенствованіи умственной и нравственной сторонъ человѣка замѣчается нѣкоторое раздвоеніе ихъ значенія, какъ факторовъ для обеспечения успѣховъ наиболѣе одаренного. Высшее развитіе интеллекта имѣетъ очевидное и прямое значеніе для организма; но высшія нравственныя качества, такъ сказать, не для мира сего, потому что они оказываются очень мало пригодными для успѣховъ въ практической жизни индивидуума; мы безпрестанно видимъ, напримѣръ, что честность дѣлается жертвой безчестности и т. п. Значитъ, нравственныя добродѣтели представляютъ собою орудіе, не пригодное для борьбы за совершенствованіе въ матеріальномъ мѣрѣ, обращая наиболѣе одаренного въ слабѣйшаго. Несмотря однако на эту очевидную непригодность высшихъ добродѣтелей для матеріальныхъ цѣлей организма, природа заѣмъ-то вырабатываетъ ихъ съ такой прочностью, что истинно нравственный человѣкъ безъ колебанія жертвуетъ мате-
риальными благами ради сохранения в чистоте своих идеалов. Почему же это? Да вообще, если и допустить приведенное выше объяснение надобности страданий ради их облагораживающего и возвышающего влияния, то к чему нужно все это психическое совершенствование для иного бедняка, который всю жизнь бился и мучился, и так и умер в страданиях, не давших ему никакой отрады в результате? Тут не замечается никакой пользы для организма; для его потомства это нравственное совершенство также остается без пользы, потому что ему передается в наследство орудие, мало пригодное для успеха в борьбе за материальное существование, по крайней мере при современном состоянии человеческих обществ.

Все эти послдние вопросы и замечания получают удовлетворительного разъяснения только в том случае, если жизнь неутомима, т.е. если послес распадения телесного организма (которому, конечно, ни на что не нужны нравственных страданий) индивидуальное сознание каждого человека вступает в сферу самостоятельной деятельности, вооруженное тьмы качествами, которые выработаны им  тьмь или другим отношением к испытанным страданиям.

Если бы можно было доказать несомненным образом, что телесная смерть необходимо влечет за собою полное уничтожение индивидуального сознания, то с дальнейшим развитием тонкости чувствований, человеческому осталась бы безотрадная перспектива все большие терзаться при виду смерти, все больше недоумевать перед картиной страданий, все большие возмущаться чудовищной, повидимому, бесплодной жестокостью природы, снабдившей сознательного существа способностью оценивать примеряемых ими бедствий и в конце концов, подобно старому Кроносу, безмысленно пожирающей своих детьей. По истинѣ отталкивающая картина, в которой чудный даръ жизни и разумности получает печальное освящение!

Такъ-ли это на самомъ дѣлѣ? Безмысленные-ли процессъ природы, или же мы дѣляемъ слишкомъ поспѣшный заключенія? Миръ представляется намъ такимъ, какимъ мы сами его дѣляемъ; но, къ счастью, сущность дѣла не изменяется отъ этого, такъ же какъ шарада не теряетъ скрытаго въ ней внутреннего смысла отъ того, что мы иной разъ не умѣемъ разгадать ея.

А. Вилькинсъ.
КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ.

1. Обзор журналов.


Г. Гефдинг. Психическая и физическая активность (1891, тетр. 3, стр. 233—250).

В этой статье Гефдинг снова возвращается к проблеме об отношениях психической активности к физической, которая была уже им затронута в его «Психологии», где он пытался обосновать гипотезу тождества, по которой физическая и психическая активность различны не по своему внутреннему существу, но только в своем феноменальном обнаружении. Поводом к вторичному обсуждению названной проблемы послужили возражения, сделанные проф. Кроманом: а) не существует никакого естественно-научного основания к тому, чтобы понимать таким образом отношение психического к материальному; б) если принять гипотезу тождества за основание, то становится непонятным, каким образом мы можем знать что-либо о внешнем материальном мире; и наконец с) совершенно необъяснимо, каким образом между двумя столь различными вещами, как внешняя множественность и внутреннее единство, может существовать какое бы то ни было тождество. Разбирая все эти возражений, Гефдинг пользуется случаем, чтобы освободить затронутую им проблему с новых точек зрения. Закон косности, понимаемый в смысле Галилея и Ньютона и представляющий типическое выражение естественно-научного метода, неизбежно при-
водить к гипотезе тожества. Материального изъяснения въ мозгу нельзя объяснять вмѣшательством души, не вступая въ самое рѣзкое противорѣчіе съ закономъ косности. Отсюда является необходимость обратиться къ такой гипотезѣ, которая не требуетъ подобного вмѣшательства. Гипотеза тожества и удовлетворяетъ этому условію, понимая материальнымъ движѣніемъ мозга, какъ внѣшнюю форму того, что совершается въ нашей душѣ. А что бы понять, какимъ образомъ на определенной ступени материального развитія можетъ возникнуть сознательная жизнь, мы должны допустить, что при всѣхъ материальной дѣятельности, кромѣ тѣхъ свойствъ и проявленій, которыя констатируетъ намъ естествознаніе,—существуютъ также качества, не воспринимаемыя внѣшнимъ образомъ, и что сознаніе возникаетъ именно изъ этихъ послѣднихъ. Ихъ можно, поэтому, представлять себѣ по аналогии съ сознаніемъ, какъ душевную жизнь крайне слабой интенсивности по сравненію съ душевною жизнью, известно намъ изъ явлений нашего собственного сознанія. При такомъ пониманіи мы, конечно, должны расширить наше понятіе о матеріи, должны вложить въ него болѣе, чѣмъ вкладываетъ естествознаніе, которое строить только на основаніи внѣшнихъ чувствъ. Это расширение нашего понятія о матеріи нисколько не колеблетъ его значенія и примѣненія и кажется гораздо болѣе справедливымъ, чѣмъ предположеніе, что матеріальное движѣніе можетъ внезапно быть прервано и замѣнено какимъ-нибудь психическимъ процессомъ.

Эти соображенія подготовляютъ къ отвѣту на второе возраженіе противъ гипотезы тожества. По мнѣнію Гефдинга, предполагаемы-и мы согласно съ обычнымъ спиритуалистическімъ дуализмомъ, что какой-нибудь внѣшній физическій процессъ (a) порождаетъ опредѣленную дѣятельность мозга (b), которая вслѣд за тѣмъ вызываетъ психическое состояние (β), или же согласно съ гипотезой тожества допускаемъ, что a порождаетъ b, которое по существу своему тожественно съ β,—въ обоихъ случаяхъ дѣло сводится къ одному и тому же. Понимаемъ-ли мы отношеніе между b и β, какъ отношеніе причинности, или же какъ отношеніе тожества,—въ данномъ случаѣ это не дѣляетъ никакого различія. Однако же гипотеза тожества обладаетъ и ясностью также однимъ преимуществомъ: въ то время какъ спiritуализмъ долженъ допускать два перехода, отъ
В современном языке говорят, что "библиотека" включает в себя "Руниверс". Библиотека "Руниверс".

VIERTELJAHRESSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE PHILOSOPHIE. 45

a къ b и отъ b къ β,—гипотеза тожества требует только одного перехода отъ a къ (b+β). Кромѣ того становится также понятнымъ, почему a вызываетъ не только b, но также (b+β). Это именно возможно лишь при предположении, что a представляетъ на самомъ дѣлѣ (a+α), гдѣ α означаетъ физический процессъ, болѣе или менѣе аналогичный происходящимъ въ насѣ. Независимо отъ этого психофизического соображения, возраженіе, которо ставится гипотезы тожества, допускаетъ отвѣтъ также и съ точки зрѣнія теоріи познанія. Съ этой послѣдней точки зрѣнія, наши ощущенія являются для насъ послѣднимъ предположеніемъ, которое, очевидно, не можетъ быть объяснено тѣмъ, что строится на почвѣ этого предположенія, а именно допускаемымъ существо ваніемъ внѣшнаго мира.

Какъ бы тамъ ни было, и на гипотезу тожества мы не должны смотрѣть, какъ на окончательное разрѣшеніе стоящей передъ нами проблемы объ отношеніи физическаго къ психическому. Это—только временная станція, черезъ которую должно пройти наше міровозрѣніе въ своемъ развитіи. Преимуществомъ гипотезы тожества передъ остальными гипотезами является то, что она такъ ясно и такъ просто освѣщаетъ какъ взаимную связь, такъ и противоположность между материальной и психической природой. Дана ли намъ въ какой-либо изъ этихъ формъ обнаружения абсолютная природа существования, это—вопросъ, на который мы не можемъ отвѣтить. Духъ и матерія существуютъ въ нашемъ опыѣ, какъ главныхъ различія; кромѣ нихъ мы не знаемъ ничего третьего. Но мы стоимъ здѣсь только передъ фак тической двойственностью; съ логической точки зрѣнія вполне возможна какая-либо треть или четвертая форма проявленія. Разрѣшеніе проблемы бываетъ можетъ лежать гораздо глубже, чѣмъ это воображаютъ себѣ какъ спиритуалистическая, такъ и мате ріалистическая теорія. Было бы близорукимъ догматизмомъ, если бы мы на представляющейся здѣсь пограничной чертѣ закрыли свои глаза для различныхъ открывающихся возможностей. Только мало-по-малу человѣческое міровозрѣніе примирялось съ мыслью о безконечности физической вселенной; подобнымъ же образомъ мы никакъ не можемъ согласиться сознаться себѣ, какъ мало мы еще въ состояніи проникнуть во внутреннюю природу бытія, но склонны считать себя уже достаточно подготовленными для уста новленія законченного знанія.
Э. Гроссе. Этнология и эстетика (1891, тетр. 4, стр. 392—417).

Цель настоящей статьи заключается в том, чтобы доказать важность и даже необходимость этнологического сравнительного метода для эмпирической эстетики. Во всех областях, где богатый материал этнологии был привлечен для разрешения научных проблем — в этногр., в истории права, в учении о государствах, в философии религии, — повсюду наши познания получили такое обогащение и вместе с тем наши воззрения такое неожиданное преобразование и расширение, что мы в некоторых случаях смысл в праве даже говорить о новом обосновании этих наук. Во всяком случае применение этнологического сравнительного метода знаменует прогресс, полную величину которого в настоящее время мы едва ли в состоянии измерить. Но существует одна наука, которая с редким упорством все еще отворачивается от нового пути. Это состояние, само собою разумеется, не может так долго продолжаться. Теперь можно утверждать уже с полной достоверностью, что близко время, когда и эстетика также обратится к этнологии, и не только потому, что постоянно возрастающее количество этнографического материала не позволит игнорировать его, но прежде всего потому, что эстетика наконец увидит, что громадная часть их задач может быть разрешена только при помощи этнологии. Важность этнологии для эстетики показывается автором на различных частных вопросах.

М. Дессар. Экспериментальная патопсихология (1891, тетр. 1, стр. 59—106, тетр. 2, стр. 190—209).

Автор ставит себе задачей указать место, принадлежащее той отрасли психологии, которая развилась за последние годы во Франции, нашла также достойных представителей и в Англии, в Германии же, напротив того, вызвала только слабый отголосок; и кроме того, определить также и тот вклад, который эти новья изслѣдований доставили для главных вопросов психологии. Автор имѣет в виду наблюдения и опыты надъ гипнотическими явлениями. Дѣло идетъ здѣсь объ экспериментальномъ изслѣдовании психической жизни при измѣненныхъ отношеніяхъ въ сознаніи. Къ сожалѣнію, намъ пока до сихъ поръ еще недостаетъ слова, которое вполнѣ точно обозначало бы эти измѣненные отношенія или тѣ процессы, которыя обусловле-
ны ими. Выражения въ родѣ "парапсихической" или "ненормальный" не удовлетворяютъ автора. Такъ какъ въ медицинѣ стало обычнымъ даже незначительное отклонение отъ нормы обозначать названіемъ "патологическаго", то существуетъ прецедентъ для занимствованія этого выраженія, хотя и здѣсь остается опасеніе, чтобы изслѣдованія надъ душевно-больными и т. п. не были также отмѣчены совершенно одинаковымъ именемъ патологической психологіи. Въ силу всѣхъ этихъ соображеній, авторъ предлагаетъ названіе "экспериментальной патопсихологіи". Изслѣдованія же лейпцигской школы могли бы быть охарактеризованы, въ противоположность этому, какъ экспериментальная физіопсихологія т. е. какъ экспериментальное изслѣдованіе душевной жизни при нормальныхъ отношеніяхъ въ сознаніи. Что въ особенности имѣется въ виду оттѣнить данными названіями, такъ это то, что обѣ названныя области принадлежать общей психологіи, какъ координаированная часть, что хотя они и имѣютъ дѣло съ физіологіей и патологіей, но по существу своему все-таки являются психологіей.

Далѣе авторъ обозрѣваетъ тотъ вкладъ, который экспериментальная пато-психологія доставила для разрѣшенія главныхъ проблемъ психологіи: проблемы сознанія, отношенія между ощущеніемъ и движеніемъ, памяти и личности.—Что касается сознанія, то въ самомъ широкомъ и абсолютномъ смыслѣ оно должно быть понимаемо, какъ характеристическая черта всѣхъ психическихъ процессовъ; то же, что мы въ узкомъ смыслѣ называемъ сознаніемъ, отличается отъ другихъ душевныхъ процессовъ существеннымъ образомъ дѣятельностью синтеза. Но этимъ другимъ душевнымъ процессамъ не должно приписывать исключительно только одного физиологическаго значенія. Какъ кажется, уже каждая нервная клѣтка заключаетъ въ себѣ зародышъ сознанія,—иначе, какимъ бы образомъ сочетаніе этихъ клѣтокъ въ одинъ могъ могло вдругъ внезапно породить сознаніе? На основаніи фактовъ различнаго рода можно предполагать, что на низшихъ ступеняхъ сознанія не существуетъ ни того синтеза элементарныхъ сознательныхъ процессовъ, который составляетъ личность, ни того другаго синтеза ихъ, который обнаруживается, какъ познаніе сознательныхъ ощущеній. Элементарные сознательные процессы являются здѣсь въ формѣ ощущенія или образа и очень часто относятся къ внѣшнему миру. Дальнѣйшее развитіе, какъ
оно может быть прослежено шаг за шагом в гипнозе, на- правляется согласно двум сле-дующим правилам: 1) всев элементарные процессы стремятся к ассоциативному соединению друг с другом, и 2) каждый в отдельности или в различных синтезах он стремится к своему сохранению. — Что ка-сается второй проблемы об отношении между ощущением и движением, то все изслéдования над гипнотизированными и истерическими приводят к тому заключению, что не существует ни одного ощущения без связанного с ним движения и ни одного движения без ощущения.— Что касается памяти, то опы-ты над гипнотическим состоянием позволяют констатировать тесную связь между общим состоянием чувствительности и состоянием памяти. Измéнения ощущений обусловливают измéнени-я памяти, а измéнения памяти ведут за собой измéнения въличности.

Излагать всю ту массу опытныхъ данныхъ и соображений, ко-торыхъ приводитъ авторъ, конечно, не мыслимо при краткомъ от-четѣ. Замѣтимъ только, что онъ больше всего ползовался въ своей работѣ замѣтительнымъ сочинениемъ Пьяра Жане «Пси-хологическій автоматизмъ», отчетъ о которомъ былъ данъ въ 3-й книге настоящаго журнала.

Г. Гефднгъ. Закономѣрность психической ак-тивности (1891, тетр. 4, стр. 373—391).

Для психологіи, какъ и для всякой реальной науки, признаніе принципа причинности составляетъ жизненное условіе. Только при предположеніи, что психическія явленія имѣютъ свои при-чины, возникаютъ психологическія проблемы. Тѣмъ не менѣ мыслимо, что психологическое изслѣдованіе можетъ натолкнуться на такая явленія, дѣйствительность которыхъ оно должно будетъ признать и, однако же, своеобразная природа которыхъ обуслов-лена именно тѣмъ обстоятельствомъ, что требуется или полное или частичное устраненіе закона причинности. Въ качествѣ явленій такого рода многими приводятся нравственныя чувства (преиму-щественно чувство раскаянія или виновности). Этика и дѣтре-минизмъ, по мнѣнію многихъ, несовмѣстимъ. Гефдингъ самыя рѣ-шительнымъ образомъ возстаётъ противъ этой несовмѣстимости: между психологической и этической точкой зрѣнія, по его мнѣ-нію, не существуетъ дисгармонія. То объясненіе, которое мо-жетъ быть дано на почвѣ дeterminизма, напр., чувству раская-
нія, совершенно согласуется со значением, которое мы можем приписать названному чувству съ этической точки зрѣнія. Раскаяніе и чувство виновности только потому и обладаютъ цѣнностью, что они пробуждаютъ стремленіе къ измѣненію и совершенствованію воли. Какъ простое сокрушеніе о томъ, что совершилось и чего нельзя вернуть, они лишены этическаго значения, такъ какъ усыпляютъ волю и лишаютъ насъ мужества. Но измѣненіе воли, къ которому насъ побуждаетъ раскаяніе, поскольку оно обладаетъ активнымъ характеромъ, вполнѣ возможно, и именно благодаря психологической законосообразности. Вообще говоря, этический законъ живетъ въ сознаніи человѣка, какъ мотивъ, и этическія сужденія высказываются нами (на сколько само это высказываніе можетъ быть въ свою очередь обосновано этически) только для того, чтобы стать мотивами. Детерминизмъ же есть учение о полной мотивированности воли. Не видно поэтому, какимъ образомъ между ними въ данномъ случаѣ можетъ быть несовмѣстимость.

Между тѣмъ какъ индeterminизмъ учить насъ, что мы можемъ собрать жатву тамъ, гдѣ вовсе не сѣяли, детерминизмъ особенно напираетъ на то обстоятельство, что мы пожнемъ лишь посѣянное нами. Детерминизмъ ставить намъ серьезное требованіе—стремиться къ образованію хорошей и прочной основы, обращая наше вниманіе на то, что каждый актъ нашей воли, даже каждая наша мысль и каждое наше чувство составляютъ одинъ изъ камней въ постройкѣ нашего будущаго характера, и что не во всякий данный моментъ мы можемъ начать какъ бы съ нуля. Отвѣтственность въ детерминистической этикѣ простирается на столько далеко, что охватываетъ собою не только непосредственныхъ, но и болѣе отдаленныхъ послѣдствія нашихъ дѣйствій. Что же касается индeterminизма, то въ немъ ничего этого быть не можетъ, такъ какъ онъ разъ навсегда связываетъ свое понятіе виновности съ отсутствіемъ всякой причинности. Если рѣшающій моментъ волеваго рѣшенія долженъ быть безпричиненъ, то онъ никогда не можетъ быть определенъ мыслью о возможныхъ послѣдствіяхъ волевого акта и, слѣдовательно, мы будемъ лишены всякаго оправдательнаго документа, который позволилъ бы намъ говорить объ отвѣтственности за нихъ.

М. Оффнеръ. О дѣйствіи на разстояніи и объ нормальной способности воспріятія (1891, тетр. 4, стр. 468—486).

Вопросы Философіи, кн. 12.
Въ настоящей статьѣ подвергаются критикѣ экспериментальных изслѣдований Ш. Рише надъ такъ называемымъ психическими дѣйствіемъ на разстояніи или телепатіей, которая была имъ опубликована въ книгѣ подъ заглавіемъ: "Опыты въ области передачи мысли и также называемого ясновидѣнія". Обозрѣвая различные приводимые послѣднимъ факты, авторъ приходитъ къ тому заключенію, что большую часть удавшихся опытовъ можно было объяснить инъерестеніемъ и повышенной способностью къ сочетаніямъ. И въ случаяхъ, гдѣ, повидимому, надо предположить передачу мыслей, по мнѣнію автора, нѣть нужды прибегать къ такъ называемымъ трансцендентнымъ началамъ, къ какому-то числѣному познанію, достигаемому безъ всякаго посредства чувственнаго восприянія. Если только мы припомнимъ, что такое представленіе заключаетъ въ себѣ двигательный элементъ, и что всякий родъ внутренняго высказыванія мыслей связывается съ выполнениемъ опредѣленнаго движенія, можно принять вмѣстѣ съ Мюнстербергомъ, что передача мыслей, кажущаяся намъ на первый взглядъ сверхчувственной, точно такъ же можетъ быть сведена къ явленіямъ вполнѣ чувственной передачи. Мы можемъ сдѣлать это именно въ той мѣрѣ, въ какой мы имѣемъ право предположить, что напряженное удерживаемаго въ сознаніи представленіе разрѣшается постоянно въ слабыхъ, совершенно не предыдущихъ и большей частью вполнѣ безсознательныхъ движеніяхъ, воспринимаемыхъ гиперстетическими субъектомъ и служащихъ материаломъ, который имъ соответственнымъ образомъ комбинируется.—Подводя итогъ всему своему критическому обзору, авторъ приходитъ къ заключенію, что въ области этихъ вопросовъ мы находимся еще вполнѣ въ стадіи самой простой эмпирии. "Однако же", заканчиваетъ авторъ свою замѣтку, "ежедневно возрастающій интересъ къ этой области и упорный совмѣстный трудъ надъ улучшеніемъ методовъ и открытиемъ источниковъ ошибокъ даютъ намъ надежду, что въ недалекомъ времени будетъ снять мистическій покровъ съ этихъ таинственныхъ явленій", и что ихъ законы станутъ для насъ, наконецъ, на столько же ясны и понятны, какъ законы электричества или звука. "Большое, конечно, мы и не сдѣляемъ требовать" (486).


Установленіе гносеологической основы математики требуетъ въ
качестве предварительной работы психологической обработки ея содержания. Этот взгляд, кажется, все более и более прокладывает себѣ путь въ новѣйшее время. Авторъ ставить себѣ задачу внести въ этотъ отношеніи, пытаясь открыть, а также отчасти и преодолѣть тѣ трудности, которыя представляются уже такъ сказать на самомъ порогѣ научнаго зданія для яснаго философскаго взгляда даже на простѣйшія основныя арифметическія операціи. Въ первомъ отдѣлѣ своего труда авторъ пытается дать психологическую характеристику обычныхъ числовыхъ представленій, во второмъ же—оцѣнку полученныхъ результатовъ съ точки зрѣнія теоріи познанія.

Что касается статьи Ф. Розенбергера: О прогрессирующимъ развитіи человѣческаго рода, то мы дадимъ о ней отчетъ по ея окончані.

Н. Вентцель.

2. Mind. October 1891, № 64.
G. F. Stout.—Увѣренность.

Подъ словомъ «увѣренность» авторъ подразумѣваетъ всѣкій видъ и всѣкую степень согласія и незаслуги, все имѣющее характеръ открытаго или молчаливаго признанія какого-нибудь объективнаго существованія. Идея реальнаго существованія зависитъ отъ ограниченій нашей сознательной дѣятельности, налагаемыхъ тѣми материалами, надъ которыми эта дѣятельность оперируетъ. Подъ сознательно дѣятельностью слѣдуетъ понимать не только тѣснаго движенія, но и процессъ фиксированія вниманія. Духъ не есть лейбницевская монара: его процессы не поддерживаются только чисто внутренними силами, но постоянно видоизмѣняются и контролируются външними условіями. Отсюда возникаетъ со знаніе реальности въ ощущеніи и сознаніе сопротивленія. Подобнаго же рода сознаніе возникаетъ и вслѣдствіе ассоциативныхъ и апперцептивныхъ связей, по скольку онъ ограничиваетъ нашъ субъективный выборъ при оперированіи надъ идеями. Конечной причиной ограниченій субъективнаго выбора, а, слѣдовательно, и конечной причиной всякаго сознанія реального существованія является несомнѣстіемость, обнаруживаемая при наложеніи противорѣчивыхъ.
H. R. Marshall.— Физическое основание удовольствия и страдания (статья вторая).

В предыдущей своей статье (см. «Воп. Фил.», книга 10) автор установил общие принципы возникновения удовольствия и страдания; теперь он занимается детально разработкой этого вопроса: он рассматривает различные частные случаи, приводит некоторые примечания, поясняющие его мысль, и развивает свою формулу в более подробных тезисах.

L. T. Hobhouse.— Индукция и дедукция.

В предыдущей своей статье (см. «Воп. Фил.», книга 7) автор отсылал аксиому, на основании которой совершается индуктивное истолкование. Так как, по ученю автора, всякое рассуждение заключает в себе обобщение, то теперь предстоит показать, в чем сходство и отличие обобщений, играющих роль при индукции и при дедукции. При индуктивном рассуждении, которое мы можем назвать просто обобщением, мы утверждаем нечто общее на основании чего-либо частного, или же нечто частное на основании сходного частного. При рассуждении же дедуктивном, которое можно назвать построением, мы утверждаем о существовании известного отношения между двумя общими терминами, на основании существования отношений между каждым из этих терминов и одним или несколькими общими терминами, играющих роль промежуточных звеньев.

В одном случае мы обобщаем единичное отношение, а в другом мы строим из нескольких отношений, имеющих всеобщий характер, несмотря на то, что одного из них является выводимое нами отношение. С первого взгляда кажется, что между двумя этими процессами нет никакой точки соприкосновения. Однако, родство между ними обнаружится, когда мы установим следующую аксиому дедукции: «если мы наблюдаем отношение между двумя терминами, находящимися в каком-либо отношении к третьему термину, и если два какие-нибудь другие термины находятся в подобном же отношении к какому-либо третьему термину, то отношение между этими последними двумя терминами будет подобно наблюдаемому нами отношению между первыми двумя терминами». Таким образом и аксиома дедукции, подобно аксиоме индукции, оказывается одним из правил обобщения. Вся разница в том, что при индукции мы наблюдаем простое отношение, и наша задача состоит в доказательстве того, что ни-
какое постороннее влияние не измывается этого отношения, после чего мы и утверждаем, что это простое отношение имеет всеобщий характер; а при дедукции мы сначала сопоставляем сложную систему фактов и затем наблюдаем вытекающее из этого отношение. Особенность разсуждения, отличающая его от суждения и вских других интеллектуальных операций, заключается в том, что при нем мы переходим от факта, данного в нашем сознании, к другому факту, который никогда не был дан; это есть процесс обобщения, и, совершая его, разсуждение руководствуется известными правилами, которыми могут быть выражены в форму аксиом.

В той же книге помешено еще: J. Donovan, Происхождение человеческой речи из праздничных криков.

П. Мокиевский.

3. The Philosophical Review. Edited by J. G. Schurman, Dean of the Sage School of Philosophy in Cornell University, t. 1, № 1, январь 1892.

С настоящего года профессор Корнелльского университета в Итаке (штат Нью-Йорк) Шурман приступил к изданию первого строго-философского журнала в Америке. В вступительной замечк редакция с большим увлечением доказывает своеевременность своего предприятия и пророчит великую будущность философии в Америке, наивно и смело проводя параллель между древними грецами и современными американцами. Это предисловие невольно напоминает американскую рекламу.

Программа журнала включает психологию, логику, этику, эстетику, философию воспитания, философию религии, метафизику, философию природы и теорию знания.

Позитивисты и метафизики—равно желанные сотрудники нового органа философии в Америке, объявляющего полную безпрестанность и терпимость. Авторы сами будут отвечать за свои статьи, самой же журнал будет такой же объективен, как математический или филологический. Значительное место отводится критике и библиографии. В заключение, философы всего свeta приглашаются принять участие в этом «вполне свободном, национальном и международном органе общей философии».
Въ первой книжкѣ помѣщены:
Джонъ Ватсонъ. Критическая философія и идеализмъ. Великіе мыслители создаютъ стройныя величественныхъ системъ, которымъ послѣдователи удивляются, какъ совершеннымъ произведеніямъ, не будучи въ состояніи отнести къ нимъ критически. Но когда эти нынѣ идеи становятся общимъ достояніемъ, и когда мысль расширяется свои завоеванія въ другихъ направленіяхъ,—въ наукѣ, литературѣ, религіѣ,—начинаетъ чувствовать, что требуется новый синтезъ, чтобы удовлетворить запросы всѣ возрас- тающей сложности человѣческой жизни. Прежній синтезъ не то что ложенъ, но не соответствуетъ потребностямъ. Начинается ра- бота критики до тѣхъ поръ, пока не будетъ достигнута дальнѣйшая фаза спекулятивнаго мышенія. Это неизбѣжный законъ философ- ской эволюціи. Философія Канта не была исключеніемъ изъ этого закона. Принятая покорными учениками, она подверглась затѣмъ строгой критикѣ, закончившейся въ системѣ абсолютнаго идеализма Гегеля. Синтезъ Канта, основанный на противоположеніи міра феноменальнаго міру реальному, былъ взвѣшенъ и найденъ неудо- влетворительнымъ. «Это абстрактное противоположеніе исчезаетъ, когда мы видимъ, что феноменальное—просто реальное, какъ оно намъ кажется въ болѣе ранній фазы нашего мышенія. Такимъ образомъ всѣ едино понятіе вселенной можетъ быть названо зна- ніемъ феноменальнымъ, но въ такомъ случаѣ въ конечномъ понятіи феноменальный міръ долженъ исчезнуть въ реальномъ.»
Лэддъ. Психология какъ естественная наука.— Вся статья посвящена подробному разбору книги профессора Джэймса, о которой критическая замѣтки уже были помѣщены въ «Вопросахъ Философіи». Лэддъ имѣетъ при этомъ главную цѣлью высказать свои собственные взгляды на задачи и методы психологіи (ср. замѣтку о книгѣ Лэдда въ книгѣ ІІ «Вопрос- совъ»).
Затѣмъ помѣщена статья Жильмана о китайской музыкальной системѣ съ психологической стороны, и сдѣланъ обзоръ 12 книгъ и 6 журналовъ, причемъ статьи журналовъ расположены по руб- рикамъ: логика, психологія, этика, метафизика, исторія, а не по- журналамъ.
Новый журналъ будетъ выходить шесть разъ въ году.

Николай Абрикосовъ.
II. Обзор книг.

А. Казанский. Учение Аристотеля о значении опыта при познании. Одесса 1891. X + 415.

Много веков длится спор между эмпиризмом и рационализмом, являются-ли наши представления продуктом опыта, или же первоначальным достоянием нашего духа; получается-ли они извне посредством восприятия, или созидаются самодействительною духа; составляет-ли познание продукт ощущения или чистаго мышления? Вопрос этот еще и в настоящее время не решен окончательно. В системе Аристотеля он представляет особенный интерес потому, что в противоположности системы Аристотеля и Платона многие историки видят начало этой борьбы. Некоторые считали Аристотеля сенсуалистом (Гегель), отцом эмпиризма (Льюис), видели между Платоном и Аристотелем полную противоположность (Крон), другое, наоборот, разсматривали Аристотеля как антагониста, а скорее как первого приверженца и защитника платонизма (Лаась, Ланге и др.); и, наконец, были такие, которые стремились сгладить эту крайность. По их мнению, хотя Платон и Аристотель противоположны друг другу, но все-таки между ними н'ять борьбы на жизнь и смерть. Аристотель, ученик Платона, воспринял самое существенное из платонического духа (Тренделенбург). Решению этого спорного пункта в истории философии и посвящена книга г. Казанского. «До сих пор разделяются голоса и, нужно заметить, голоса очень сильные, которые выставляют Аристотеля р'шительным эмпириком, или, если не эмпириком, в современном смысле этого слова, то провозв'стником, предтечей современного эмпиризма. Но так ли это на самом д'ль?
Можно-ли вполне и безусловно согласиться с этими голосами? Посильному рѣшенію поставленнаго вопроса посвящено настояще изслѣдованіе. Центръ тяжести въ изслѣдованіи г. Казанскаго лежитъ не въ общихъ философскихъ взглядахъ, а въ собственныхъ психологическихъ, познавательныхъ ученіяхъ Аристотеля; онъ имѣетъ, главнымъ образомъ, теоретико-познавательную точку зрѣнія (VIII) и при изслѣдованіи пользуется преимущественно «главнымъ психологическимъ сочиненіемъ Аристотеля «о душѣ».

Вотъ общее заключеніе, къ которому приходить г. Казанскій: «Если имѣть въ виду общее опредѣленіе Аристотеля чувственного познанія вообще, совершенно отдѣльно и независимо отъ другихъ его познавательныхъ ученій, правильно, пожалуй, будетъ назвать Аристотеля эмпирикомъ,— но послѣ разсмотрѣнія всѣхъ познавательныхъ ученій Аристотеля, во всей ихъ совокупности и послѣдовательности, придется, разумѣется, отказать отъ такого утвержденія».

Мы считаемъ неправильнымъ пріемъ автора, что онъ для теоріи познанія Аристотеля пользуется по преимуществу «главнымъ психологическимъ трактатомъ». Если даже согласиться съ авторомъ, что вопросъ о познаніи—психологическій вопросъ, то и тогда нужно имѣть въ виду, что психология Аристотеля находится въ такой тѣсной связи съ его метафизикой и логикой, что пользоvanie этими отраслями философіи нужно было бы гораздо болѣе обширное, чѣмъ мы находимъ въ трудѣ г. Казанскаго. Желая доказать, что Аристотель не эмпирикъ, г. Казанскій совершенно извращаетъ общепринятый смыслъ этого термина. Это терминъ скорѣе логическій, чѣмъ психологическій. Бѣконъ, отецъ современнаго эмпиризма, былъ реформаторомъ логики, а не психологіи. Г. Казанскій упускаетъ изъ виду, что теорія познанія въ настоящее время является отраслью логики, а не психологіи,—иначе, «желая разсмотрѣть ученіе Аристотеля съ точки зрѣнія теоріи познанія», онъ не ограничился бы «главнымъ психологическимъ сочиненіемъ Аристотеля», но гораздо тщательнѣе занялся бы его логикой и метафизикой и тогда скорѣе пришлось бы къ разрѣшенію вопроса о характерѣ аристотелевскаго эмпиризма и не наполнилъ бы половины своей книги (стр. 79—322) «физиологіей органовъ чувствъ, изслѣдованіемъ общей чувствилицѣ, фатическѣ, которое почти совсѣмъ никакого
отношения к душе не иметь, и которому г. Казанский мог бы удоять несколько страниц для того, чтобы выполнить задачу, указанную им в предисловии. Вообще книга производит такое впечатление, как если бы она была написана не с той целью, какую ставить автор в предисловии. Дело иметь такой вид, как будто автор рисовался представить перевод с парафразами и комментариями второй и третьей книг пер и φυχής. А затем по окончании этой работы он рисовал написать предисловие, в котором объявляет о своем намерении показать, что Аристотель не эмпирик, и затем прибавил заключение, что Аристотель эмпирик и не эмпирик.

В связи с этим общем недостатком находятся дальнейшие наши замечания.

Г. Казанский говорит (стр. 73): «Душа и тело участвуют в чувственном познании равнoprравно. Объекты непосредственного влияния оказываются на телесные периферические органы, они производят в этих телесных органах грубые движения, но эти движения тотчас же, даже можно сказать одновременно, отражаются на душе». Непонятно, почему г. Казанский называет изменение в органах грубыми, скорее можно их назвать тонкими даже с современной точки зрения. Кром того относительно промежутка между физической и психической реакцией у Аристотеля ничего не говорится.

Во всей первой части своего труда г. Казанский занять вопросом об отношении между физиологическими и психическими процессами, предполагая, что таким образом возможно определить значение опыта для познания в системе Аристотеля. Мы считаем и самую постановку вопроса в таком виде неточной и рискованного неудовлетворительным. Так, на стр. 77 мы находим: «важно, что опыт вообще имел значение при образовании чувственных познаний, но гораздо важнее было бы узнать, как выражается это значение, как происходит, напр., под влиянием чувственных предметов, грубые телесные движения, видоизменение в чувствующем существо, движения в телесных периферических органах». Мы не понимаем, для какой цели нужны г. Казанскому эти свидетели; мы думаем, что каковы бы ни были физиологические, они не дают никакой руководящей нити для построения теории познания; это дло физики и физиологии, а не психологи, а потому полагаем, что эта гла-
ва объ ощущениях совершенно могла не входить в трактат г. Казанского.

Как, повидимому, можно заключить из нёкоторых мёст

книги г. Казанского (наприим. стр. 246), опыт понимается им

чрезвычайно странно. Подъ опытом онъ разумеетъ «грубья

материальная движения» и противополагаеть ему познаніе по-

средствомъ чувствующей души. Никто, сколько намъ извѣстно,

это опятьмъ не назвывалъ, да и вообще мы не знаемъ никого,

кто признавалъ бы познаніе посредствомъ тѣла.

Г. Казанскому «кажется страннымъ и даже совершенно непо-

нятнымъ, какимъ это образомъ тѣлесныхъ чувственныхъ движеній

становятся совершенно субъективными, начинаютъ какъ-бы путь-

ществовать въ крови познающего существа» (стр. 320). Мы, съ

своей стороны, не понимаемъ, почему г. Казанскій такъ озабо-

ченъ физиологическимъ процессомъ ощущенія. Никакъ нельзя со-

гласиться съ нимъ въ томъ, что чувственныхъ движеній становят-

ся субъективными послѣ того, какъ начали путешествовать въ

крови; а какъ «чувственныхъ движеній могутъ слѣдаться субъек-

тивными», это и въ наше время считается непонятнымъ и отно-

сится къ области нѣрвныхъ вопросовъ.

Послѣ того какъ г. Казанскій никакъ не могъ понять, какъ

Аристотель представляетъ себѣ грубья материала движения, онъ недоумѣваеъ, дѣйствительно-ли при возникновеніи обра-

зовъ и представленій опыт имѣетъ существенное значеніе, и

задается вопросомъ, не слѣдуетъ-ли искать центра тяжести тутъ

въ чемъ-либо другомъ. Такимъ образомъ онъ приходить къ

необходимости опредѣлить природу разума дѣятельнаго и стра-

дательнаго. По мнѣнію нѣкоторыхъ, подъ пассивнымъ разумомъ

понимается совокупность способностей представленій, которая

стоятъ выше чувственнаго восприятія и воображенія, но не до-

стигая высшей ступени, т.-е. разума активнаго (Zeller II, 2,

стр. 572 по посл. изд.). Изъ этого видно, что уясненіе природы

пассивнаго разума могло бы дать весьма важная указанія на отн

ошеніе опыта къ высшему познанію, и въ этой области потрудилось

не мало комментаторовъ (Тренделенбургъ, Целлеръ, Брандисъ,

Швеглеръ, Брентано, Кампе и мн. др.). Къ сожалянію, въ этой

части труда г. Казанскаго чувствуется особенная неполнота.

«Только въ умѣ—говорить Аристотель—по отношению къ ма-

теріальнымъ мыслимъ предметамъ, находится мыслимое, въ са-

Библиотека "Руниверс"

Основной пунктъ, въ которомъ Платонъ и Аристотель расходятся, это опредѣленіе разума. Разъясненіе этого вопроса могло бы дать отвѣтъ на задачу, поставленную авторомъ въ предисловіи.

«Опредѣленіе Аристотеля разума, какъ возможности мыслимыхъ предметовъ, скорѣе слѣдуетъ понимать, какъ нѣкоторое приближеніе Аристотеля къ философской теоріи Платона: не даромъ Аристотель ссылается здѣсь на Платона. Аристотель, правда, прибавляетъ г. Казанскій, находить нужнымъ нѣсколько ограничить учение Платона, но это не такъ существенно» (стр. 346). Вотъ эту-то несущественность и нужно было доказать г. Казанскому; а намъ кажется, что этотъ пунктъ вводитъ самую существенную разницу между учениемъ Платона и Аристотеля о при- сущности идей разуму. Намъ кажется, что если бы г. Казанскій былъ ближе изслѣдовалъ понятіе возможности, какъ оно изложено въ «Метафизикѣ» Аристотеля, то онъ нашелъ бы, что ограничение, дѣлаемое Аристотелемъ, существенно.

На стр. 351 г. Казанскій повторяетъ: «Учение о разумѣ, какъ возможности мыслимыхъ предметовъ, дѣйствительно скорѣе напоминаетъ то же, видоизмѣненное только весьма несущественнымъ образомъ, философское и въ частности познавательное учение Плата—
Библиотека о идейях». Жаль, что г. Казанский ближе не сравнил учения объ идеях Платона с учением объ умѣ, какъ о возможности мыслимыхъ предметовъ. Г. Казанский упустилъ изъ виду, что объясненіе смысла аристотелевскаго сравненія души съ ненаписанной доской и вызываетъ главнымъ образомъ недоумѣнія, и разъясненію этого темнаго мѣста аристотелевской философіи удѣляется, можно сказать, только нѣсколько строкъ. Г. Казанскій прямо объявляетъ, что «возможность» Аристотель понимаетъ въ смыслѣ Платона, и не опровергаетъ мнѣнія такового авторитета, какъ Целлера, который, какъ намъ кажется, высказываетъ нѣчто совсѣмъ противоположное тому, что говорить г. Казанскій (ук. соч., стр. 192).

Что касается вопроса объ отношеніи между страдательнымъ и активнымъ разумомъ, то изъ всего изслѣдованія г. Казанскаго мы узнаемъ, что «страдательный разумъ оказывается такимъ же сравнительно самостоятельнымъ познавательнымъ органомъ,—онъ оказывается только менѣе совершеннымъ, болѣе человѣческой стороною того же истиннаго, въ полнѣй смыслѣ слова дѣятельнаго разума.» Сознаемся, мы не понимаемъ, какъ г. Казанскій пришелъ къ такому выводу, и находимъ, что такому важному вопросу онъ удаляетъ слишкомъ мало мѣста.

Если, какъ это справедливо утверждаетъ г. Казанскій (стр. 398), Аристотель полагалъ, что матеріальная вещи являются для разумъ поводомъ проявить его дѣятельность, то не будетъ-ли рискованно вмѣстѣ съ этимъ говорить, что участіе опыта асное незначительное, что оно сводится почти къ нулю? Мы никакъ не можемъ присоединиться къ утвержденію г. Казанскаго, что центръ тяжесть при образованіи разумныхъ познаній находится не въ опыте, а въ самомъ разумѣ, въ самодѣятельности, самомышленіи разума. На основаніи словъ Аристотеля мы можемъ скорѣе говорить о равномърномъ участіи обоихъ этихъ факторовъ: мысль приводится въ движініе ὑπὸ τοῦ νοητοῦ, а νοητοῦ находитъся въ вещахъ чувственныхъ; отсюда ясно, что всякое мышеніе не-обходио должно иметь чувственный моментъ.

Дальше (стр. 411) самъ г. Казанскій сомнѣвается и находитъ, что «Аристотель, повидимому, удѣлилъ вполнѣ законное вниманіе опыту; за опытѣмъ, влияниемъ собственно объекта онъ, повидимому, призналъ совершенно такое же существенное значеніе, какъ и за другимъ факторомъ, за собственно субъектомъ». Г. Казанскій находитъ, что этотъ взглядъ не могъ быть доведенъ до
конца изъ чисто метафизическихъ оснований, потому что основание всего существующаго, всѣхъ единичныхъ вещей въ общемъ; общее же есть преимущественная принадлежность разума, «общее есть преимущественное достояние только субъекта». Если соображаться только съ этимъ, то нѣть никакаго основанія Аристотелю не быть эмпирикомъ, потому что для Локка тоже вѣдь «общее есть преимущественное достояние субъекта», и въ познаніи разумъ познаетъ по преимуществу общее. Это однако не даеь намъ основаній сомнѣваться въ эмпиризмѣ Локка. Но г. Казанскій не забылъ, что по Аристотелю «общее все-таки находится въ единичныхъ вещахъ», слѣдовательно, «при разумныхъ познаніяхъ должны быть подъ рукою и чувственныя познанія». Казалось бы, что этого метафизическаго основанія вполнѣ достаточно, чтобы убедиться въ томъ, что опытъ такой же равно-правный источникъ познанія, какъ и разумъ. Однако г. Казанскому все-таки представляется болѣе вѣроятнымъ взглядъ, что на самомъ дѣлѣ факторомъ, дѣйствительнымъ дѣятелемъ при образованіи разумныхъ познаній является разумъ, субъектъ. Вотъ почему намъ кажется, что если бы г. Казанскій взялъ на помощь «метафизическую» и выяснилъ тщательное отношеніе единичнаго къ множественному, то у него не было бы такого колебанія мысли; тогда г. Казанскій избѣжалъ бы двусмысленнаго утвержденія, что съ одной стороны Аристотель эмпирикъ, съ другой стороны не эмпирикъ.

Изъ разсмотрѣнія метафизическихъ оснований теоріи познанія Аристотеля можно было бы показать, что принципъ знанія является результатомъ взаимодѣйствія двухъ факторовъ, чувственнаго воспріятія и разума. Тутъ мы имѣемъ дѣло не съ противорѣчіемъ, но это прямой выводъ изъ метафизической системы Аристотеля.

Такое противорѣчіе было бы по истинѣ удивительнымъ. Въ одной и той же главѣ, на разстояніи нѣсколькихъ строчекъ, мы находимъ такое положеніе: «основоположенія мы можемъ узнать по необходимости при помощи индукціи, потому что восприятіе (ξισθησις) приносить общее въ душу». Черезъ нѣсколько строчекъ дальше говорится, что «разумъ долженъ быть исходнымъ пунктомъ знанія» (νος ἐπιστήμης ἀρχὴ). Едва-ли въ виду этого можно утверждать, что у Аристотеля это просто противорѣчіе.

Такимъ образомъ мы, кажется, были правы, сказавъ, что г. Казанскій не далъ намъ полной картины аристотелевской системы, съ
точки зрѣнія эмпиризма; если онъ отрицаетъ, что Аристотель былъ предтечей современнаго эмпиризма, ему нужно было бы указать различіе между логикой Бэкона и Аристотеля. Вѣдь на этомъ сравненіи Люисъ обосновывалъ свое утверждение, что Аристотель «отецъ современного эмпиризма».

Мы не отваживаемся сказать, на сколько цѣлесообразно рѣшать вопросъ: «былъ ли Аристотель эмпирикъ, хотя бы даже и не въ современномъ смыслѣ? Но разъ онъ поставленъ, то нужно прямо идти къ рѣшенію его; а этого-то мы и не находимъ въ трудѣ г. Казанскаго.

Мы спѣшимъ оговориться. Невѣрно понялъ бы насъ, кто по-думалъ бы, что мы умаляемъ значеніе труда г. Казанскаго. Нѣкоторья части его заслуживаютъ полнаго одобрения, напр. обѣ ощущеній, холон айдѣтію, о фантазіи и процессъ образования разумныхъ познаній. Но, къ сожалѣнію, о нихъ нужно сказать, что онъ неудобочитаемъ, вслѣдствіе крайней растянутости изложенія, безпрестанныхъ повтореній и вслѣдствіе того, что эти главы насквозь проникнуты тенденціей во что бы то ни стало доказать, что Аристотель не былъ эмпирикомъ (причёмъ этому термину придается вполнѣ своеобразное значеніе) *).

Относительно Аристотеля правъ Люисъ, что «Аристотель на практикѣ былъ метафизикъ», правъ и А. Ланге, что система Аристотеля соединяла видимость эмпирии со всѣми недостатками рационализма, под tatsывающимися въ корнѣ эмпирическое изслѣдованіе. Но и тотъ и другой, говоря это, имѣли въ виду, главнымъ образомъ, его построеніе натурфилософское. Если же разсматривать его теорію знанія, то остается непоколебимо истиннымъ утвержденіе Люиса, что Аристотель «первый творецъ эмпірической философіи».

Е. Челпановъ.


Авторъ названнаго сочиненія принадлежитъ къ числу тѣхъ трезвыхъ мыслителей, которые всѣ свои силы употребляютъ на

* Встрѣчаются у г. Казанскаго нѣкоторыя неточности и въ переводѣ, но мы не станемъ приводить ихъ за недостаткомъ мѣста.
то, чтобы разсъять при помощи свъта современного положительного знания окутывающий еще насъ метафизический туманъ. Такова, по крайней мѣрѣ, задача, которую ставить себѣ авторъ, и къ которой, конечно, нельзя не отнестись съ полнымъ сочувствіемъ. Изслѣдуя умозрѣнія гегельяцевъ по поводу исторіи, авторъ считалъ себя въ правѣ ограничиться только тѣми изъ этихъ умозрѣній, которыя не оставались заключенными въ книгахъ, но воздѣйствовали на умы современниковъ, а черезъ посредство послѣднихъ и на исторію. Оптимъ вкратцѣ общие результаты, къ которымъ приходятъ авторъ на основаніи своего критическаго обзора.

Гегельякая философія устарѣла не только по своей формѣ, но и по своему содержанію, и было бы большимъ несчаствемъ, если бы гегельякая идея развитія, съ ея метафизическимъ произволомъ, пріобрѣла снова влияніе на пониманіе исторіи. Изслѣдывай различныя стороны гегельянскаго понятія развитія въ его примѣненіи къ общей философіи исторіи, а также къ исторіи религіи, философіи и искусствъ, авторъ находитъ, что во всѣхъ этихъ случаяхъ понятіе развитія является у Гегеля совершенно различнымъ. Въ одномъ случаѣ оно опредѣляется, напр., какъ постепенное увеличеніе субъективной свободы, которая одновременно со своимъ возрастаніемъ становится также и объективной; въ другомъ — какъ феноменологическое развитіе человѣческоаго духа; въ третьемъ (въ примѣненіи къ развитію искусствъ)—какъ все болѣе прогрессирующее наполненіе формы искусствъ своимъ содержаніемъ, божественной идей. Общимъ во всѣхъ этихъ случаяхъ является формируемое, какъ логическая игра противоположностей, на самомъ же дѣль эмпирическое, постепенное возрастаніе какого-нибудь качества, процесса или дѣятельности.

«Какъ постепенное возрастаніе (Steigerung), гегельянское развитіе совершенно различно отъ современнаго понятія «эволюціи», основное опредѣленіе которой есть не возрастаніе, но переходъ отъ безсвязной однородности къ связной разнородности» (120, 121). Далѣе, общимъ всѣмъ гегельянскимъ линіямъ развитія является то, что онъ коротко дѣйствительности, не покрываетъ ея или опредѣляютъ въ совершенно ложномъ направленіи; и, наконецъ, что онъ протекаютъ только въ духовной сферѣ, какъ будто духъ совершенно независимъ отъ реальныхъ условій своего существованія. Благодаря всѣмъ этимъ причинамъ, гегельянская идея развитія породила ложныя теоріи, какъ напр., теорію Лассаля о
римском наследственном прав и понимание историй философии у Эрдмана, или же создала одностороннее эмпирическое понимание историй, как у Маркса, который в формальном отношении так много сохранил от гегелевского способа мышления. Маркс и его приверженцы имели за собой ту великую заслугу, что они в наиболее сильной степени подчеркнули роль, которую экономических отношения играют в генезисе всх, даже высших обнаруженных общественной жизни, — но, однако же, они так высоко ценили это значение, что видели в экономических условиях достаточную причину всх общественных изменений. Политические отношения, право, религия, нравственность являются, однако, по мнению автора, не только надстройкой на фундамент экономических отношений, не только отражением их, — но, будучи зависимыми от послдовних, играют также и совершенно самостоятельную, независимую роль, оказывая в свою очередь влияние на экономических отношения общества. Вообще будущая вполне выработанная теория истории исправит ту фальшивую преувеличенную оценку, которую Маркс дает политической экономии. Этой же теории предстоит также, что касается в частности истории религий, искусства и философии, исследовать связь этих явлений с обществом, при чем под обществом она будет, конечно, подразумевать не только, как марксисты, отношений производства и собственности, но также и политические элементы, и не будет делать из взаимной связи никакой односторонней зависимости. В отношении историй философии, кроме того, независимо от определяющего влияния общественных форм, при которых живет философ, историческая наука будет также принимать во внимание и влияние положительного знания, которое в не менее сильной степени сказывается в философском мышлении. Но, само собою разумеется, что будущее историческое понимание не станет также игнорировать и тх мыслей, которая философия, как самостоятельная духовная сила, в свою очередь доставила положительным наукам.

Гегель и его последователи дают диалектическому методу преимущество перед генетическим: историческое происхождение различных элементов общественной и духовной жизни для них является безразличным. Отсюда и проистекает та неудовлетворенность, которую порождают в нас всх их рассуждений, так как никакое явление «не может быть понято и
познано нами, если мы не слѣдимъ за его возникновеніемъ и развитіемъ, съ самыхъ первыхъ незамѣтныхъ зародышей». Въ естествознаніи это правило уже давно признано и повело къ открытію многихъ великихъ истинъ. Для исторій оно впервые сознательно установлено и научно примѣнено Контомъ и Спенсеромъ. «Какъ изслѣдователь природы только тогда отваживается что-либо рѣшать относительно значенія и функций частей какого-либо организма, когда онъ прослѣдилъ ихъ черезъ всѣ стадіи, отъ самого перваго зачатка до ихъ выработки, точно такъ же и научный политикъ только тогда осмѣлится съ увѣренностью ставить рѣшеніе по поводу какой-либо части общества и ея функции, когда онъ разсмотрѣлъ ея значеніе и ея сущность во всѣхъ видоизмѣненіяхъ отъ самого примитивнаго до современнаго общества» (124). Не сдѣлавши подробнаго обзора, онъ будетъ топтаться на одномъ мѣстѣ въ потьмахъ, безъ опредѣленнаго направленія и безъ всякаго твердаго мостаба.

Нѣть сомнѣнія, что эта небольшая книжка, объ общемъ содержаніи которой мы старались дать читателю хотя нѣкоторое понятіе, заслуживаетъ полагаго вниманія со стороны всѣхъ тѣхъ, кто стремится поставить развитіе мысли на правильную дорогу, на которой мысль дѣйствительно могла бы стать не безплоднымъ умозрѣніемъ, но полезной двигательной силой въ общественной жизни, не праздною забавой, но дѣятельной помощницей въ дѣлѣ облагороженія и улучшенія всѣхъ сторонъ общественнаго быта и человѣческаго существованія.

К. Вентцель.


Авторъ этого интереснаго изслѣдованія не задается цѣлью непосредственно обогатить науку, но ограничивается болѣе скромной задачей: помочь читателю въ ориентированіи среди множества этическихъ проблемъ и разнообразныхъ попытокъ ихъ рѣшенія, а также облегчить ему работу самостоятельного мышенія въ вопросахъ принципіальнаго значенія и общаго интереса. Выходя изъ той идеи, что методы и дѣленіе этики должны быть наиболѣе просты и естественны, авторъ дѣлѣтъ весь свой трудъ на три части: 1) практическая или конкретная этика, синтетически излагающая отдѣльныя проблемы, 2) исторія нравственныхъ уче-
ній и 3) абстрактная этика, поясшенная аналитической разработк общи морально-теоретических вопросов. Разматри- ваемое сочинение проф. Рупье и представляет первую часть задуманного им построения. В свою очередь оно распадается на три главных отдел, в которых последовательно трактует- ся об отдъльном субъектъ, основныхъ формахъ общенія— семья, обществъ, государствъ и о взаимодействіи между субъек- томъ и обществомъ.

Во введеніи авторъ излагает свои общиі руководящія и мето- дологическія воззрѣнія. Самостоятельное положеніе этики относительно біологіи, антропологіи и этнологіи основывается, будто-бы, на предположеніи специфическаго различія между природой и духомъ. Ближе всего этика ростеневна политику, педагогику и практической теологіи—съ одной стороны, психо- логіи, логикъ, эстетикъ—съ другой. Авторъ думаетъ, что этика, какъ научная система, есть філософская (?) дисциплина, и что всѣя современная этика неминуемо должна носить христиан- скую окраску, что вытекаетъ изъ универсального характера христианскаго вѣроученія. Однако все, что намъ дается и чему учить исторически развитшее христианство, должно быть въ научно-философской этикѣ только предметомъ, но не критеріемъ изслѣдованія нравственной истины. Особенная трудность теоретического обоснованія этики лежитъ, главнымъ образомъ, въ неисчерпаемости психологическихъ отношеній между мышленіемъ и хотѣніемъ. Авторъ отвергаетъ обычное дѣление этики на ученія о благѣ, добродѣтели и долгу: при этой системѣ нерѣдко приходится повторяться, такъ какъ многая явленія относятся одновременно къ области и блага, и добродѣтели, и долга.

Приступая къ изслѣдованію фактовъ субъективной жизни, авторъ прежде всего отмѣчає двоякое нравственное значеніе заботы о тѣлѣ: символическое (тѣло—зеркало духа) и реальное (тѣло—орудіе духа). Такъ какъ оно носить въ себѣ способность къ нравственному совершенству, то его неоспоримо слѣдуетъ цѣнить, какъ «идеальное, специфически этическое благо». Глав- нымъ основаніемъ противъ самообидства авторъ считаетъ тотъ фактъ, что оно противорѣчитъ всѣобщему чувству долга и нравственной вѣрѣ въ высокую цѣль, которую человѣческая жизнь при всѣхъ (?) обстоятельствахъ можетъ и должна имѣть. Женская эмансипація находится постоянную границу въ неодно-
родности полов. Помимо экономических и политических, эмансипация этой препятствуют воспитательные мотивы. Вообще говоря, авторъ не совс'мъ сочувственно относится къ высшему женскому образованію,— едва-ли справедливо указывая при этомъ на «сомнительныя» его результаты въ России,— и къ предоставлению женщинамъ широкой общественной д'ятельности на основ' политической равноправности съ мужчинаями; всего бол'не авторъ склоненъ ограничить общественную роль женщины уходомъ за больными и д'тьми, какъ ея «естественнымъ призваніемъ». Авторъ ревностно стоесть за нерасторгаемость моногамического брака, заключенаго при соблюдении «нравственныхъ условий», и является большимъ ригористомъ въ вопросѣ о сохраненіи супругами взаимной в'рности. Нравственная основа общества образуется тремя элементами: нравами, языкомъ и религіей. Нравственный характеръ борьбы за освобожденіе отъ рабства, политическаго или экономическаго, коренится въ томъ, что отд'льный субъектъ всегда долженъ исполнять принятія на себя обязательства, но тотъ же субъектъ, какъ членъ ц'лаго, можетъ и нарушить ихъ въ виду интересовъ этого ц'лага по правилу: Noth bricht Recht.—Формальное различіе между классами (правящихъ, среднімъ и слугъ) никогда не исчезнетъ, отн'дъ не исключая, однако, возможности общаго участія вс'хъ въ законодательствѣ и управлении. Признавая нравственный характеръ лишь за оборонительными войнами, авторъ ув'ренъ, что война навсегда останется неизб'жнымъ средствомъ разр'шенія международныхъ расприй, ибо съ прогрессомъ культуры интенсивно растеть национальное самочувствіе и экспансивно—в'роятность международныхъ столкновеній. Надежда на установленіе всеобщаго в'чнаго мира на землѣ оказывается (?), къ сожалѣнію, утопіей. Для морального развитія націй важно постоянство правленія, наблюдаемое въ монархіи. Изъ вс'хъ монархій наиболѣе ц'лесообразной автору представляется наслѣдственная. Онъ отрицательно относится къ коммунизму, полагая, что различіе индивидуальностей по талантамъ, трудолюбію і пр. всегда будетъ и должно обусловливать имущественнаго различія между ними. Но и соціализмъ не возбуждаетъ сочувствія въ авторѣ; помимо реальной возможности осуществленія, признанію многихъ изъ соціалистическихъ теорій препятствуетъ возможность логическая: государства по образцу Фурье, Маркса, Родбертуса і
нельзя представить себя в деталях, если только гражданами его предположить живых людей, подобных нам. При этом автор не на стороне радикальных мер в деле социального устройства и боле сознательно относится к таким паллиативам, как напр. профессиональная статистика.

Основным атрибутом понятия — свобода, честь и правдивость. Практический идеал автора: безусловная любовь к истине ради ее самой, ненависть к лжи совершенно независимо от всех практических ее следствий и соображений целесообразности. Автор — поборник свободы учения, печати и ассоциаций, а также — уничтожения смертной казни. Всеобъемлющую формулу для социальных добродетелей и обязанностей представляют «нравственный такт» и «благожелательство», как нравственная (?), любовь к ближним» (255).

Вот наиболее характерны суждения автора, выдающиеся пункты его нравственного мировоззрения, поскольку оно выражалось в предлежащем трудѣ. Труд этот носит явную теологическую окраску; помимо частых ссылок и цитат из св. Писания, отцов церкви, автор проводит точку зрения «греха» в параллель этого научной точки зрения нравственной преступности. Автор склонен, повидимому, к оптимизму, но вряд ли этот оптимизм не имел связи с реакционным принципом, что «все действительное разумно», и вряд ли он не приводит автора к чередущей снисходительной оценке иных крайне отрицательных явлений жизни. С другой стороны, во взглядах на греховную человеческую природу автор обнаруживает пессимистическое настроение, выражающееся, между прочим, как мы видели, в скептическом отношении к идеям «всякого мира». Впрочем, этот скептицизм коренится также в узости далеко не прогрессивных идейных представлений автора о будущем социальном строи. Далее известных форм общенности, имевших лишь переходное значение, автор не идет, не видя за ними ничего большего высокого в порядке социального развития. Проникновение втаинственной дья будущего не открывает взору автора ничего, кроме «идеальной» государственной организации шаблонного образца, являющегося простым сколом с нынешней существующей конституционной типа. В глазах автора государство цѣль, а не средство, и потому-то он отдает ему пальму первенства.
предъ обществом, не предвидя, что послѣднее будетъ жить, когда отъ первого остается одно лишь историческое воспоминаніе. Если бы подобная вѣрованія автора имѣли реальную основу и могли найти доступъ въ сердца мыслящихъ читателей, то ихъ влияніе всего успѣшнѣе привело бы къ отчаянному пессимизму.

Внѣшняя особенность труда проф. Рунце состоитъ въ томъ, что къ каждому параграфу приложенъ богатый библиографическій указатель, заключающій не только наиболѣе важныя сочиненія по данному вопросу, которыя имѣютъ къ послѣднему прямое отношеніе, но и сочиненія вообще не важныя, трактующія о предметѣ съ совершенно несоотвѣтственной точки зрѣнія, взятія изъ чужой сферы знанія, религіи и даже искусства,—сочиненія давно всѣми забытая, но великолѣдно извлекаеы авторомъ изъ архивнаго мусора. Въ этихъ указателяхъ авторъ дарить и русскую литературу своимъ любезнымъ вниманіемъ, заводя его, впрочемъ, на столько далеко и въ такомъ неудачномъ направленіи, что получаются нѣкоторые весьма нежелательныя курьезы. Дѣйствительно, странно уже то, что, занимаясь специальными проблемами научно-философской этики, авторъ приводить сочиненія Л. Толстого, Достоевского, проф. Тарновскаго (!), совершенно игнорируя при этомъ труды русскихъ философъ-моралистовъ. Неужели наша философская литература до такой уже степени бѣдна, что къ проблемѣ о моногамическомъ бракѣ нельзя было бы указать сочиненія, въ которомъ послѣдній трактуется болѣе специально, широко и серьезно, чѣмъ въ „Крейцеровой сонатѣ“, или къ проблемѣ объ играхъ—болѣе подходящія сочиненія, чѣмъ чисто бельетрическое произведеніе Э. Достоевскаго „Игрокъ“, или, наконецъ, къ проблемѣ о проституціи—сочиненія, въ которомъ она разсматривалась бы болѣе широко, съ точки зрѣнія болѣе близкой къ этикѣ (наприм., „Ичторич. судьбы женщины“ Шашкова), чѣмъ въ специально-медицинскомъ изслѣдованіи профессора-сифилолога Тарновскаго „Проституція и аболиціонизмъ?“ Какъ бы наша философская литература ни была бѣдна сравнительно съ художественной или даже медицинской, но во всѣхъ случаяхъ для философъ-спеціалиста болѣе къ тому относятся и знакомство со сложными сочиненіями подобныхъ же спеціалистовъ, хотя бы о какихъ-либо задачахъ этикѣ Кавелина, чѣмъ съ прошумѣвшей на всю
Европу «Крейцеровой сонатой», для науки не имеющей ровно никакого значения.

Внимательный к русской литературе, автор в то же время внимательен к явлениям русской жизни не только крупным, но и совсем мелким. Так наряду с недостатками нашей политической цензуры, «третим отделением», косвенной религиозной нетерпимостью, автор касается и таких наших нравов, как «на водку», «на чайку» (бакшиш) и пр. Но благодаря употребляемому автором конспективному изложению, придающему его труду характер реферата, иногда совсем не ясно, к каким научным результатам это внимание может привести. Напр., на стр. 117 автор отмечает действительно любопытное и единственное в своём роде явление: «русские tschinownik». Несомненно, что и это явление входить в сферу практической этики и подлежит в извѣстной мѣрѣ нравственному разсмотрѣнію; но у автора на такое разсмотрѣніе нѣт и намека, а просто констатируется факт существования русских чиновников, который, имѣя мѣсто и в Турции, и в Китаѣ, ни для кого въ Europѣ не тайна. Не мѣшало бы автору быть до конца любезным и в литературном указателѣ к данному параграфу помѣстить «Горе отъ ума» и «Ревизоръ», изъ которых желаяще могли бы въ достаточной степени ознакомиться съ классомъ нашихъ чиновниковъ въ его безсмертныхъ типичныхъ представителяхъ; «Крейцерова соната» во всякомъ случаѣ дасть европейскому читателю гораздо менѣе материала для рѣшенія вопроса о моногамическомъ бракѣ, нежели «Горе отъ ума» и «Ревизоръ» — для проблемы о русскомъ tschinownikѣ.

Стремясь къ полнотѣ изложения, авторъ, очевидно, боялся упустить изъ виду хотя бы ничтожное явленіе жизни, которое можетъ быть отнесено въ сферу практической этики. Но, къ сожалѣнію, въ этомъ похвальнымъ стремлѣнія онъ не проявитъ извѣстнаго чувства мѣры, переступивъ границу, за которой полнота переходить въ мелочность. Въ книгѣ автора рядомъ съ куреніемъ табаку, сигарѣ, танцами, эквилибристикой и пр., находятъ мѣсто катанье на конкахъ, военные парады и поздравленія съ новымъ годомъ; но эти явленія заносятся не какъ гольны факты, а дается, напр., детальная оцѣнка нравственныхъ преимуществъ катанья на конкахъ предъ танцами въ душной бальномъ залѣ. Вовлекая автора въ сферу ничтожныхъ мелочей и
вопросов, стремление к полноте вредит серьезности его изслеждования, придает ему в иных местах более или менее комический оттенок.

Заботясь о полноте и слишком полагаясь на самостоятельную работу мышления читателя, автор многих весьма важных проблем только намечает, схватывая их как бы на лету, отчего получается впечатление незаконченности, недоказанности и именно неполноты изучения.

За неимением места вынужден, к сожалению, оставить без внимания многие весьма серьезные недостатки и просто богослужебные черты книги проф. Рунце. Укажу по крайней мере на основной недостаток в его системе его построения, представляющий, как мною кажется, обратную сторону в существовании в нем раболепящего имевшего в своем рукописи руководящего принципа, к которому абстрактная аналитическая часть должна следовать за конкретной синтетической. Очевидно, что нравственная оценка всех явлений практической этики, т.е. самой жизни, может быть выполнена лишь на основе теоретически выработанного абстрактного критерия. Уместно и своевременно-ли брать за эту оценку, когда критерий скрыт еще в туманной дали предстоящего изслеждования? Конечно, нет. Поэтому, отмечая то или иное явление жизни нравственными, различными и безнравственными, автор незаконно предвосхищает все эти выводы, какие правильно могут быть сделяны и какие обязательны лишь в заключении системы. Нам говорят: это нравственно, то безнравственно, а это безразлично, но между тем еще не выяснено: что же такое вообще нравственное и безнравственное?

Как бы там ни было, но труд проф. Рунце, при всех его многочисленных и серьезных недостатках и при несимпатичной реакционной окраске, внушает уважение к автору, как к добросовестному соединившему ученому, свободному от узконациональных предубеждений и пристрастий, от слепой вражды к французам и дикой ненависти к евреям, — ученому, обла- дающему богатой эрудицией не только в чисто философских дисциплинах, но и в науках более или менее посторонних, напр., в политической экономии. Не взирая на схоластическое-теологическую тенденцию, в общем широко задуманное изслеждование проф. Рунце имеет научный характер, пользуется плодотворными методами, стоит на твердой почве реальной жизни,
проникнуто искренним стремлением к истине, широким безпристрастiem и терпимостью к самым разнообразным мнениям. В ненасыщенной заслугу проф. Рунце слѣдует поставить и то, что онъ высоко держит знамя свободной человѣческой личности, защищая ее отъ грубаго произвола и насилия со стороны общества и государства, не задумываясь поставить ее даже объектом нравственного развитія, «самоцѣлью».

Конечно, только по завершении всего предприятия проф. Рунце труда можно будетъ окончательно высказать о немъ, какъ о цѣльномъ философскомъ явленіи, опредѣлить его общее научно-философское значеніе.

А. Бах.


Болдвинъ въ своемъ «Учебникѣ Психологіи» по вопросу объ отношении психологіи къ метафизикѣ не держится исключительной точки зрѣнія, какую можно встрѣтить у большинства сторонниковъ экспериментальной психологіи, какъ напр. у Рибо—въ его предисловіи къ «Нѣмецкой психологіи». Болдвинъ, подобно другимъ американскимъ психологамъ (Джэймсу, Лэдду), по этому вопросу прыкается къ другому направлению—лоте-гербартіанскому.

Если психологію разсматривать, какъ чисто естественную науку, то она должна находиться въ такомъ же отношеніи къ метафизикѣ, какъ и всякая другая наука. Впрочемъ, ея относительную независимость слѣдуетъ особенно подчеркнуть потому, что такое положеніе сравнительно ново, а также потому, что есть классъ мыслителей, который не видитъ разницы между эмпирическимъ и рациональнымъ разсмотрѣніемъ души. Полное поглощеніе психологіи метафизикой невозможно, подобно тому, какъ невозможно поглощеніе физики метафизическй. Мы неизбѣжно должны дѣлать предположеніе, что существуетъ дѣйствительное бытие, называемое душой,—все равно, будемъ—ли мы ее разсматривать, какъ «субстанціальное бытие», или просто какъ «совокупность явлений душевной жизни.» Точно такжмъ же образомъ представитель естественныхъ наукъ предполагаетъ нѣчто, назвы-
ваемое материей; это предположение тоже метафизическое. Такой постулат кажется необходимым для того, чтобы придать единство изслéдываемых явлений и создать исходную точку. Результаты эмпирического изслéдования дают большую определенность этому допущению и приготовляют путь для рациональной психологии.

Из частных вопросов у Болдвина особый интерес для нас представляет решение вопроса о так называемом разложении сознания. Это именно гипотеза о существовании бесконечно малых единиц сознания. По теории Тэна этот бесконечно малый элемент не сознается; чтобы достигнуть сознания, ему необходимо войти в состав какого-либо соединения; он должен быть увеличен для того, чтобы быть различаемым; будучи же обособлен, он ускользает от внутреннего чувства; тóмь не менее он существует, потому что ничто сложное не может существовать без составных частей. Независимо от Тэна Спенсер пришел к тому же выводу. «Мы можем представить, говорить он, что существует один первоначальный элемент сознания, и что все безчисленные роды сознания происходят вследствие комбинирования этого элемента самого с собой.» Но если принять, что элемент сознания не доходит до сознания, то как понять, что мы получаем целое впечатление из несознаваемых элементов? А между тóмь допустить их сознаваемость мы никак не можем, руководясь показаниями внутреннего опыта. Одним словом, мы должны допустить, что сознательное созидается из бессознательного.

Болдвин предлагает очень простое решение этого вопроса, основывающегося на «суммации физиологического возбуждения». Мы не должны считать психологическими тó элементы, которые не доходят до нашего сознания. Бесконечно малая возбуждения не доходят до сознания, потому что они и остаются в пределах только физиологического возбуждения; когда таких отдельных элементарных возбуждений накопится должное количество, то сумма их доходит до сознания.

Оригинальным мы считаем также и то, что Болдвин в своем учебнике уделяет очень много места двигательному чувству (мускульному, иннервационному), слéдя тому мнéнию, что «изучение современной психологии должно начинать со изучения мускульной психологии». 

Библиотека "Руинверс"
Интересны главы "о чувствѣ реальности" и "о вѣрѣ"; много оригинальныхъ замѣчаній въ отдѣлѣ о волѣ. Въ общемъ о книгѣ Болдлина можно привести мнѣніе Вундта: "книгу эту вслѣдствіе систематичности изложенія можно рекомендовать какъ для начинающихъ изученіе психологіи, такъ и для приготовляющихъ къ самостоятельной работѣ въ этой области".

Е. Челпановъ.
Психологическое Общество.

В экстренном заседании Психологического Общества 24 мая 1891 г., на основании доклада комиссии по присуждению премии Д. А. Столыпина за лучшее сочинение по философии наук, постановлено было, между прочим: 1) Присудить половину оцененной премии за сочинение под заглавием: «Положительная философия и единство науки» с девизом Εὐ καὶ πολλά, автором которого оказался (по вскрытии конверта) почетный член Общества Б. Н. Чичеринъ. 2) Выразить Д. А. Столыпину глубокую признательность Общества за основанную им премию на тему по философии наук. 3) Просить жертвователя, не согласится ли он на оставшуюся сумму в 1000 р. предложить новую тему на премию за сочинение о философии Ог. Кона; в случае же несогласия на это Д. А. Столыпина, назначить трехгодичный срок для соискания премии на ту же тему.

Так как в настоящее время получено от Д. А. Столыпина на имя Психологического Общества заявление о том, что измнение заданной им темы на соискание премии он не желает, то во исполнение постановления Общества от 24 мая и выраженной жертвователем воли, вместо сим именем честь объявить условия на соискание остающейся Столыпинской премии на новый срок 1-го января 1895 года.

Условия для соискания второй премии

За сочинение на тему по философии наук.

Московское Психологическое Общество сим объявляет, что, по предложению Д. А. Столыпина и на пожертвованный имъ.
средства, оно назначает вновь премию в 1000 р. за лучшее сочинение на тему:

"Критическое разсмотрение положения Огюста Конта о естественном совпадении (coïncidence spontanée) первообразных законов неорганической природы с основными законами органической жизни и о стремлении всех реальных знаний человека к логическому и научному единству (unité logique et scientifique)". См. Cours de philosophie positive, leçons 58-me et 59-me, особенно стр. 681 тома VI-го, издания Литтре.

Для полнаго решения задачи желательно особое разсмотрение философий физики, химии и биологии в их главных методах и основных законах, как он изложен во II и III тт. "Курса" (Ср. брошюры жертвователя Д. А. Стольпина: Двѣ философіи. Единство науки. Учение Ог. Конта. Начала социологии.—Очерки философии и науки.—Мировой законъ равновѣсія и гармони въ природѣ и общественныхъ явленіяхъ. Москва 1888 — 92).

Срокъ подачи сочинений—1-е января 1895 года. Присуждение премии особою комиссией при Психологическомъ Обществѣ произойдетъ въ апрѣль 1895 года. По усмотрѣнію комиссіи, согласно волѣ жертвователя, премія можетъ быть раздѣлена между соискателями, а въ случаѣ неудовлетворительности представленных сочинений, присуждение преміи или значительной части ея можетъ быть отнесено на новый срокъ.

Въ соисканіи преміи могутъ участвовать всѣ лица, получившія высшее образованіе. Сочиненія должны быть написаны на русскомъ языкѣ и доставлены въ Московскій университетъ на имя Предсѣдателя Психологическаго Общества. Фамилии и адреса соискателей должны быть присланы въ запечатанныхъ конвертахъ съ обозначеніемъ на нихъ девизовъ или эпитрафовъ представленных сочиненій.

Предсѣдатель Московскаго Психологическаго Общества.
ПРОТОКОЛЫ ЗАСЕДАНИЙ

РУССКОГО ОБЩЕСТВА ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

въ 1891—92 г.

ПЕРВЫЙ ГОДЪ СУЩЕСТВОВАНИЯ.
Протоколы заседаний Русского Общества Экспериментальной Психологии.

Протокол первоначального собрания.

(26 февраля 1891 года).

В заседании присутствовали: проф. Н. П. Вагнер, Н. Н. Полежаев и др.: Ф. Ф. Фишер, А. В. Елисеев, А. Д. Степанов, М. И. Поварник, В. В. Альбов, Г. А. Пьянков, В. М. Буяльский, В. К. Голимонт, Д. В. Лещинский и В. Ф. Краевский.

Собрание приступило к избранию должностных лиц Общества. Президентом единогласно был избран проф. Н. П. Вагнер, вице-президентом — д-р Ф. Ф. Фишер, секретарем Общества — д-р А. В. Елисеев, членами правления — д-р И. Я. Бибиков, А. Д. Степанов, Д. В. Лещинский и Н. Н. Полежаев. Так как, по малочисленности членов Общества, задерживание членскими взносами, а равно хранение сумм не может быть обременительным, то собрание определило совместить пока должность казначея с должностью секретаря Общества и просить д-ра А. В. Елисеева принять на себя эту должность, а равно и должность библиотекаря, на что д-р Елисеев изъявит свое согласие.

По окончании выборов председатель Общества благодарил присутствующих за честь избрания и обратился к собранию со следующей речью:

«Открывая наше Общество, мр. гг., позволите прежде всего сказать несколько слов о той форме его устава, под которой оно принуждено теперь действовать. Без всякого сомнения эта форма вызвана желанием наименее возможно правильно и осно-
вательно огородить нашу публику от вредных последствий и увлечений гипнозом и вообще тремя заманчивыми явлениями психической дативательности человека, которые проявляются редко, спорадически, поражают своей необычайностью, силой и — главным образом — таинственностью, с которой они совершаются. Первоначальный проект устава допускал в число членов Общества всх интересующихся развитием знаний по психологии человека и животных и только оговоривал, что в это число должны быть избираемы преимущественно лица, имеющие диплом врача или кандидата естественных наук. Такое условие было вполне законно и необходимо. Там, где дило касается опытной психологии, там нельзя обойтись без помощи и компетенции врача. Медицинский Совет, которому этот проект был представлен на рассмотрение, ограничив и без того весьма тьсные пределы этого условия: он закрыл заседания Общества для публики и в особом примечании распространить это запрещение даже на лиц, над которыми производятся опыты, т. е. на таких субъектов, посторонних Обществу и чужих медицин и естественным наукам, которых каждый врач может, с полной свободой, ввести для демонстраций в любое научное Общество.

«Позвольте, мим. гг., объясните здесь такой взгляд Медицинского Совета в благоприятную для нас сторону. Я не буду спорить, что в этом взгляд выражен опасения, может быть, черезчур преувеличенные, опасения, которые не дозволяют членам Общества демонстрировать результаты их исследований перед всеми членами Общества (я наочно подчеркиваю здесь слова перед всеми). Но если посмотреть на дело с другой стороны, то невозможно прийти к заключению, что Медицинский Совет ввел именно то ограничение, которое вытекает из самой сущности дела. Мы все здесь желаем заниматься экспериментальной психологией, т. е. изучением и наблюдением таких явлений психической жизни, которые, с одной стороны, крайне непостоянны, так сказать капризны, и которых в тоже время очень сложны, запутаны и требуют множества очень тонких условий, не исполнимых или не всегда удовлетворяющихся при многочисленном собрании, в присутствии многих свидетелей. Следовательно, Общество по самой сущности дела не может in toto производить свои исследования. Для этой цели оно по-
не только должно разбитьсь на кружки, въ специальные комиссіи въ нихъ разрабатывать тотъ или другой вопросъ. Вставъ на эту точку зрѣнія, можно помириться съ тою суровостью и съ тѣми опасеніями, съ которыми Медицинскій Совѣтъ отнесся къ нашему дѣлу. Пройдетъ годъ, мы постараемся основательно познакомиться съ этимъ дѣломъ, выработать методы, и если въ теченіе этого года мы придемъ къ убѣжденію, что нашъ уставъ дѣйствительно тормозить свободу изслѣдований Общества, то у насъ всегда будетъ время ходатайствовать, чтобы этотъ уставъ былъ измѣненъ. А теперь я позволю себѣ предложить вамъ всѣмъ, мнѣ, гг., приступить прямо къ дѣлу, къ дѣлу очень сложному, которое потребуетъ отъ насъ много труда и времени.

«Прежде всего позвольте бросить общий взглядъ на наши цѣли и задачи, чтобы имѣть зрѣль общую руководящую идею и направленіе. Мы кажется, я не ошибусь, если скажу, что въ данное время настаетъ въ психологіи вообще то направленіе, которое склоняется къ моноизму,—только не къ моноизму материалистическому, а къ моноизму спиритуалистическому. Матерія уже не считается единственнымъ источникомъ силы, а является производнымъ той нематериальной энергіи, объ которой сказано, что «она животворитъ.» Дѣйствительно, смотря на тѣ рѣзкія измѣненія, которыя совершаются въ физической природѣ человѣка подъ влияніемъ внушеній, мы невольно приходимъ къ заключенію, что есть «нѣчто» помимо центральной и периферической части нервной системы и ея функций, что можетъ распоряжаться биологическими, жизненными процессами. Назовите это «нѣчто» какъ угодно: силой воображения, волей, влияніемъ усиленія вниманія, наконецъ, психической силой человѣка,—все равно: мы только дадимъ нами придуманное объясненіе, приложимъ къ явлѣнію нами придуманные термины, но въ сущности ничего не объяснимъ и ничего не вскроемъ. Вотъ почему, мнѣ кажется, лучше всего намъ не трогать этихъ основныхъ, въ высшей степени темныхъ вопросовъ или, по крайней мѣрѣ, не касаться ихъ прямо, а подходить къ нимъ тѣми сторонами, которыя дозволяютъ намъ изслѣдовать вопросы конкретно. Къ такимъ вопросамъ принадлежитъ, напр., вопросъ о возможності нематеріальной передачи чувствъ, мысли, воли или желанія одного человѣка другому. Явленіе это назвали мантиевизмомъ и, прикидываюсь къ нему этотъ ярлыкъ, сдѣла его въ архивъ. Между тѣмъ подъ этимъ ярлыкомъ, точно такъ же, какъ и подъ мно-
жеством других, скрываются различные взгляды. Одни наблюдатели допускают здьесь возможность чрезвычайно тонкой чувствительности, ощущений со стороны субъекта, угадывающего чужую мысль или чужую волю. Они даже нисколько не сомневаются, что здьесь все дело сводится к простой догадке или угадыванию. Казалось бы, что нет ничего легче, как опытным путем решить этот вопрос, но никогда не должно забывать, мн. гг., что здьесь дело идет о крайне деликатных, тонких явлениях, которые охотно поддаются влияниям умственным, даже этическим, чтоб влияния каких-нибудь физических деятелей. Если не все, то очень многое здьесь зависит от настроения экспериментирующих лиц и тых субъектов, над которыми производятся эксперименты. А это настроение зависит в свою очередь и у тых и у других от состояния не только их физического организма, но и от так называемого душевного расположения. Понятно послѣ этого, что изъ того экспериментов, въ этом случаѣ, 8 или 9 дадут результатъ отрицательный, и только два или один отвѣтят положительно. Разумѣется, и этотъ одинъ положительный отвѣтъ крайне дорогъ экспериментатору, но онъ дорогъ только въ такомъ случаѣ, когда въ немъ не будетъ никакого сомнѣнія, когда онъ ясно, опредѣленно выразился въ ощущеніи и ознаніи экспериментатора или, еще лучше, оставил какіе-нибудь графические слѣды, въ доказательство его полной объективности.

«Въ число условій, которыя входять въ постановку опыта, и отъ которыхъ зависитъ успѣхъ или неуспѣхъ его, входить и притомъ весьма существенными, важными, обязательными элементомъ то настроеніе экспериментатора, при которомъ въ немъ является твердая увѣренность въ успѣхѣ или неуспѣхѣ опыта. Вы знаете, мн. гг., какъ сильно дѣйствуетъ предубѣженіе на весь складъ восприятій и концепцій каждаго человѣка. При тѣхъ условіяхъ, при которыхъ будутъ производиться всѣ наши опыты, для насъ кажется страннымъ и совершенно непонятнымъ, какъ чисто субъективный взглядъ или мнѣніе человѣка можетъ дѣйствовать на объективный результатъ опыта. Но тѣмъ не менѣе это фактъ, который много разъ мнѣ самому приводилось наблюдать. Здьесь мы входимъ въ темную область чисто психическихъ явленій, съ ихъ совершенно своеобразными и во все не разслѣданными законами и условіями. Высказывая это, я считаю вполнѣ—
необходимым привести и дальнейшие выводы, которые проницаемы изъ соблюдения или несоблюдения этого условия. Настроение одного человека может быть направлено въ ту или другую сторону, смотря по складу его физической или психической организации, но это настроение может суммироваться отъ нѣсколькоих человѣкъ. Если при поставленномъ опытомъ присутствуют нѣсколько членовъ общества и большинство изъ нихъ имѣтъ твердыя, непреобрядимы убѣждения въ невозможности опыта, то опыт дѣйствительно не удастся. Что дѣйствуетъ въ этомъ случаѣ,—я не знаю, это вопросъ совершенно темный. Можетъ быть, здѣсь дѣйствуетъ желаніе, воля экспериментатора, которая произведетъ свой эффектъ, хотя и промелькнетъ моментально въ какихъ-то неизвѣданныхъ душевныхъ тайникахъ, или наконецъ воля субъекта, надъ которымъ произведите опытъ.

"Я привожу это, мн. гг., чтобы показать, съ какими тонкими, едва уловимыми вліяніями намъ предстоять считаться при нашихъ изслѣдованіяхъ, и въ то же время хочу указать на условіе, при которомъ можетъ быть скорѣе вредно, чѣмъ полезно большое число лицъ, производящихъ опытъ. Въ маленькѣмъ кружкѣ скорѣе найдется одинаковый согласный строй, чѣмъ въ большомъ. При современномъ господствующемъ физиологическому взглядѣ на психологическія явленія скорѣе можетъ встрѣтиться въ числѣ экспериментаторовъ большинство не вѣрящихъ въ успѣхъ опыта и даже въ возможность его постановки. Я говорю здѣсь по личному опыту и на основаніи аналогіи съ другими психологическими явленіями. Здѣсь нужна не вѣра, какъ многие думаютъ, и даже не увѣренность, но полный индифферентизмъ, полное отсутствіе предубѣжденій и присутствіе хотя слабаго желанія, чтобы опытъ удался. Если указанное условіе будешь исполнено, то для меня, по крайней мѣрѣ, нѣтъ сомнѣнія, что большинство опытовъ, невозможныхъ съ точки зрѣнія обыкновенного, физиологическаго взгляда, будутъ вполне удачны. Если бы у всѣхъ занимающихся psychological явленіями было довѣріе къ ихъ собрательямъ, то давно бы многое было уже твердо обосновано и разрѣшено. Существуетъ громадное число наблюденій, цѣлья сотни давно публикованныхъ или напечатанныхъ недавно, но этимъ наблюдениямъ не вѣрятъ, потому что не хотятъ передвинуть точку зрѣнія за извѣстную черту, которая, по убѣжденію многихъ, состо-
вляет непоколебимую грань между явлением материального и нематериального мира.

«Я полагаю, м. гг., что первая ступень для нашего дела—это изслеживание явлений мантевизма, именно, во 1-х, со стороны нематериальной передачи между индуктором и субъектом, во 2-х, со стороны суммирования индукторов, т. е. совместного, одновременного влияния мысли или желания ньсколькоих человек, и в 3-х, передачи посредством письма, составленной из ньсколькоих индукторов, причем ближайшие к субъекту не должны знать того, что происходит индуктор, занимающий крайнее и самое отдаленное место от субъекта.

«Замечу при этом, что при опытах, которые были сделаны нькоторыми из нас на служении тому два года, оказывалось, что опыт происходит всего удачно, когда индуктор касается субъекта, т. е. в трех случаях, когда передача может быть объяснена материальным путем. Менее удачны были опыты, когда передача происходила при помощи платка, веревки или письма отт часов, еще менее удачны, когда передача производилась без всякого прикосновения.

«Само собой понятно, что при этих опытах необходимо поставить и цепь серию изслеживаний над передачей графических изображений, причем также должно быть обращено внимание, совершается-ли передача чрез прикосновение индуктора к субъекту, или через протянутую веревку, или наконец, вовсе без прикосновения, и при этом на различных степенях отдаленции и уединении.

«Я полагал бы, что при этих опытах было бы крайне желательно примнить фотографию, которая во многих случаях дала бы лучше, чьм меньше тщательности и подробный описаний, представление о положении экспериментаторов относительно индуцируемого субъекта и таким образом закрепила бы самий результат опыта (см. «Sphinx», 1890, статью Гессмана).

«Я перейду теперь ко второй ступени наших изслеживаний, к той ступени, которая произвела наиболее удивление и колебание в впрямь или невртей экспериментаторов, которая открыла и продолжает открывать перед изслеживателем таинственный и сокровенный функции психического организма, которых действия невольно заставляют расширить обычную рамку наших слишком застарелых взглядов на психическя явления.
Я говорю, mm. гг., объ умственном (мысленном) внушении (suggestion mentale). Я подчеркиваю здсь слово умственное, такъ какъ этотъ терминъ взятъ изъ наличаго господствующаго взгляда, а въ сущности этотъ терминъ умственной здсь можетъ быть менѣе всего пригодень и приложимъ. Та интонація голоса и то настроеніе индуктора, при которомъ дѣляется внушеніе, прямо намъ указываютъ, что здсь мы имѣемъ дѣло не съ простымъ умственнымъ процессомъ и его результатами, а съ чѣмъ-то болѣе общимъ и глубокимъ изъ душевныхъ свойствъ. Можетъ быть, здсь выражается главная, основная сущность психическаго организма, та сущность, которой мы привыкли придавать слово «воля», не вникая въ самый смыслъ этого слова. Можетъ быть, наши опыты разъяснятъ здсь что-нибудь, а пока мы будемъ изслѣдовать тѣ конкретныя случаи, въ которыхъ выражается дѣйствіе психической энергіи на физическій организмъ человѣка. Полагаю, что тѣ случаи излѣченія или облегченія отъ болѣзненныхъ припадковъ, которые были указаны въ гипнотической практикѣ врачами Нансейской школы, вполнѣ доказываютъ не только возможность этихъ излѣченій, но вмѣстѣ съ тѣмъ крайнюю утилитарность гипнотизма, какъ анестезирующего средства и вообще облегчающаго или даже излѣчивающаго различныя нервы припадки.


«Но всѣ эти вопросы—не болѣе какъ только часть, одна сторона изслѣдованія. Другую сторону представляютъ намъ тѣ указания экспериментаторовъ, которыя связываютъ дѣйствіе внушенія съ материальными предметами. Такъ, изслѣдователи 30-хъ годовъ, называвшие гипнотизмъ «животнымъ магнетизмомъ», связывали его дѣйствіе съ намагниченной (?) водой или съ магни- томъ. Въ настоящее время Бине употребляетъ для этой цѣли воду,
в которой опущены «намагниченные» (?) жетоны. В этом действии материальных предметов выдающееся положение занимает действие магнита. Я полагаю, что после рвущих опытов, сданных одним итальянским врачом, никто не врет больше в цфитерную силу магнита, к которой так усердно прибегали врачи в 20-х и даже 30-х годах нынешнего века. За то и теперь нынче многие, которые, по свидетельству таких выдающихся исследователей, как Шарко, Бэрнгейм, Бине и Ферри, Люис и мн. др., врят в силу трансфера, совершающего магнитом. К этому явлению присоединяют опыты Люиса над действием различных лекарственных веществ, а также Брю и Бюро над действием лекарства на разстоянии.

«Относительно всей этой категории крайне странных и загадочных явлений позволите мне высказать мое мнение, основанное на некоторых опытах. Мне кажется, что наши понятия о действующей здесь силе слишком материальны, если можно так выразиться. Если в представлении экспериментатора промелькнула мысль о влиянии того или другого лекарственного вещества на организм, мысль, которая тесно связана с образным представлением объ том или другом действии этого лекарства, то эта мысль уже должна подействовать на субъекта и без сознательно выразиться тым или другим путем на его организме. Что касается до действия магнита, то, мнё кажется, здесь все равно, будем-ли мы действовать магнитом, или деревянным бруском, или просто пальцами. Эффект всё равно произойдет, только была бы у экспериментатора твердая уверенность, что он совершится. В этом направлении у меня есть один опыт, весьма убедительный.

«Материальное представление о силе, действующей при подобных опытах, основывается на прежних понятиях о силе, как о чем-то, что можно аналогировать с жидкостью, текущей по проводникам. Такие взгляды, кажется, уже отжили свое время, но тым не менее нашему Обществу придется с ними считаться. Я вспоминаю теперь, мн. гг., теорию Баретти, построенную, повидимому, на опытах, — теорию магнитических излучений (des rayonnements magnetiques). Если Общество пожелает заняться этими опытами, то, может быть, с помощью крайне чувствительных fotografических пластинок ему удается уловить истекающую светодую жидкость. Но это едва-ли воз-
можно, и во всяком случае мы увидим не какую-нибудь таинственную жидкость и ее истечение (излечение), а то кинетическое состояние, которое приводит в движение эфирную среду и передается от гипнотизатора к гипнотизику. Как бы то ни было, опыты Баретти имют на столько ввысь в глазах публики, что Обществу будет необходимо, если не теперь, то со временем, при случае, тщательно их проверить.

«Мне вспоминаются теперь опыты, результаты которых наделали в свое время много шума и оказались затем субъективными явлениями. Я говорю о знаменитом «од» Рейхенбаха и его сензитивах. Сколько мне известно, до сих пор никому еще не удалось получить здсь fotografических изображений тых святовых явлений, которая видел барон Рейхенбах и его сензитивы. Но если будет доказано, что в подобных явлениях много субъективных обманов, то во всяком случае здсь виноват не метод изслеждования. Я убежден, на основании очень многих положительных данных, что фотография должна открыть нам много в явлениях психизма, и если мы не нашли лучших способов ее примненения, то вина здсь не столько в самих изслеждателях, сколько в несовершенстве методов изслеждования.

«Смотря на быстрый, можно сказать, каждодневный открытия, которая дает фотография, судя по нашему открытию Липманя (способа фотографировать цветные лучи спектра), мненье кажется, не может быть сомнения, что мы на пороге одного из величайших примненений фотографии к тым явлениям, которая ускользают от нашего слишком грубаго и далеко несовершенаго органа зрений.

«Вопрос объ «од», объ «магнитном излеченіи» или «магнитных истеченіях», мненье кажется, прямо вышел из того-то теоретического вглядя, который проповѣдывал еще Мессеръ и его поклонники, и который в послѣднее время нашел себѣ отчасти защитника и в д-рѣ Охоровичъ.

«Разумуется, этотъ вопросъ, м. г., такъ далеко отъ предмета нашихъ изслеждованій, что мненье, можетъ быть, даже не стѣснапало поднимать его, но я невольно упомянуъ объ немт, говоря о несовершенству нашихъ органовъ чувствъ, и вспоминачу теперь о нѣкоторыхъ явленияхъ, которые, повидимому, доказываютъ, что нашъ психическій организмъ обладаетъ иными
способами ощущений помимо этих органов чувств. Я вспоминаю, что Гансен на одном сеансе, на котором я присутствовал, произносил загипнотизированным субъектам свои приказания или внушения и затем брал к себе в рот концы их пальцев. На вопрос, почему он это делает, он отвечал, что они таким образом лучше слышать. Если это справедливо, то надо предположить, что слова, произносимые гипнотизатором, остается какой-то слой в его организме, и этот слой может быть передан субъекту помощью прикоснения его пальцев к зубам или к языку гипнотизатора. В опытах ясновидения, как я сам убедился, загипнотизированный субъект может видеть, если предмет положать ему на голову, на темя или на эпигастрическую область.

«Но говоря об этих явлениях, я уже невольно поднимаю на новую, высшую ступень психических явлений, которые возбуждают в лицах, никогда их не видавших, глубокое недоверие.»

«Сомнамбулы или субъекты, способные к явлениям ясновидения, попадаются очень редко. Это, по большей части, женщины, крайне нервные, болезненные, но для которых гипнотический сон и внушения, направляемые опытным, знающим гипнотизатором, могут принести глубокое облегчение в их болезненных припадках. Я не могу утверждать наверное, но внутренне я глубоко убежден, что многие гипнотики могут быть доведены до состояния ясновидения. Для этого необходимо их культивировать в известном, определенном направлении. Вам всем известно, что почти все гипнотики в известной стадии гипнотического сна могут говорить, могут отвечать на предложенные им вопросы. Если, пользуясь этой способностью и в то же время пользуясь силой внушения, гипнотизатор, держа на голове гипнотика развернутую книгу или какой-нибудь предмет, зажатый в руку, говорить ему: «смотри и скажи мнём, что ты видишь», то субъект обыкновенно отвечает на это: «я ничего не вижу». Тогда—несколько пассов с твердым желанием чтобы то скрытое, внутреннее, нефизиологическое зрение прояснилось, и снова тот же вопрос и то же приказание. У некоторых субъектов с двух, трех сеансов уже является возможность видеть и читать, хотя и с большими усилиями. Но от упражнения эта способность должна развиваться так же, как расс
вуются все физические способности человека. Первый шаг труден, второй становится легче, третий может перейти в органическую привычку. Здьесь случается или должно случиться то же самое, что происходит и при гипнотическом сне, т.е. субъект сперва засыпает с трудом или даже вовсе не засыпает, и необходимо два, три сеанса, необходимо нeskолько упражнений, чтобы вызвать здьесь возможность засыпания. Известно, что упражнение, м. гг., до всего можно достичь, — разумеется, упражнением целеобразным, в пору и в меру. Особенно в высшей степени необходимо, чтобы это упражнение совершалось в определенные, не меняющиеся сроки, чтобы они были раздлены равными промежутками времени. Это необходимо, потому что все в природе совершается в определенные сроки, через известные, также строго определенные промежутки времени. Известно, что внушение может быть заказано на определенное время и совершается именно в этот заранее указанный срок, который может быть увеличен до 170 дней, как по казали опыты Бине. Если мы соблюдаем это условие, и притом если мы найдем необходимого гипнотизатора, т.е. такого субъекта из среды нас, который может твердо, непоколебимо установливать его мысль, волю, желание на одном предмете, то я убежден, м. гг., что мы будем в этом самом методе иметь могучее средство для выработки необходимого нам ясновидящего субъекта. Нервных людей в наш нервный век очень много и в особенности нервных женщин.

«Но, может быть, н\\u043fкоторые из вас возвысятся при мысли сд\\\u043fать изъ пациентовъ субъекта для опытовъ? Вотъ противъ этого предубеждения я и позволю себг теперь сказать нesколько словъ. «Прежде всего здьесь отталкиваетъ мысль объ опытъ надъ субъектомъ, излчение котораго вврено врачу обществъмъ, близкими къ пациенту людыми и правительствомъ. Возражу на это, что вся медицина, м. гг., идетъ опытнымъ эмпериментальнымъ путемъ. Является какое-нибудь новое средство, новый медиаментъ, и каждый врачъ обязанъ испытать его на подходящемъ больномъ, какъ средство, которое, по его убъжденію, должно принести несомненное облегченіе. Въ этомъ поступкѣ выскакивается, во 1-хъ, уважение къ авторитету его собрата по професси, и, во 2-хъ, надеждъ облегчить страданія больного пациента. Противъ этого, полагаю, никто не будетъ возражать.
ообщество экспериментальной психологии.

«Гипнотическое лечение, сомнамбулизм и ясновидение, как практикующее врачебное средство, существовали со времен недавней древности, со времен египтян, древних римлян и греков. Лечение ясновидением или, так называемым, животным магнетизмом существовало в 30-х и 40-х годах нашего века. Если бы гд-нибудь и когда-нибудь оно принесло вред, то об этих случаях, впрочем, остался бы след в летописях медицинской науки. Повидимому, нельзя было грубое обращаться с пациентами, как обращались с ними Месмер, выясняя в них конвульсии, судороги и разные болезненные припадки, но и этот грубый метод не производил никаких дурных последствий.

В настоящее время, когда возникла Нансийская школа и продолжается развиваться и усиливаться, вероятно, мы услышали бы гд-нибудь о вреде нового метода лечения. Но мы ничего подобного не слышим. С другой стороны, мнение кажется, нет ничего вредного, как та средство, которым употребляют врачи для усыпления или пробуждения их пациентов при гипнотическом лечении. Что может быть вредно, как оглушительный удар в гонг-гонг, или удар молотком по колоссальному камертону, или внезапное ослепление нестерпимо ярким электрическим светом?! Что может быть грубое и вредное, как пробуждать гипнотика сильными электрическими токами, направленными в область мозжечка?! Или что может быть опасное и, скажу, безобразное, как пробуждать его, переворачивая вниз головой, как бутылку с какой-нибудь жидкостью?! Вред гипнотизации есть вред изнуряющий, полезен же от нея несомненно. Мы видим, что в настоящее время гипнотизм принес благожелание или полное исцеление, которое прежде считалось невозможным, и в особенности в крайне странных и капризных нервных болезнях. Следовательно, все страхи относительно гипнотизации можно считать если не выдуманными, то черезчур преувеличенными.

Но если даже мы допустим, что гипнотизация так или иначе в некоторых исключительных и неосторожных случаях может быть вредной нервными отправлениями субъекта, то этого никак нельзя сказать относительно тых гипнотизаций, которая имеют целью вызвать в субъекте ясновидение. Притом, если бы даже и допустить то, чего в действительности не существует...
ОБЩЕСТВО ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ. 15

существует,—если допустить вредное влияние сомнамбулических состояний, вызванных искусственно, то в руках экспериментатора есть сильное противоядие, если можно так выразиться. Он может всегда остановить посредством "умственного внушения" то направление, которое окажется нежелательным или опасным. Еще раз повторяю, что опыты с ясновидением никтоом образом не могут быть вредны тому субъекту, над которым производятся.

"Говоря об ясновидении, м. гг., я должен коснуться и естественного сомнамбулизма или лунатизма, явления которого почти так же редки, как и явления ясновидения. Для наших опытов я считаю эту форму психического состояния меньше пригодную, чььм всь другие. Она не пригодна уже тьм, что не может быть вызвана произвольно, по желанию гипнотизатора. Мнь кажется, что эта форма очень сходна с тьм, что называют трансом, и я не знаю признаков резких и определенных, которые отличали бы транс от гипнотического сна и лунатизма. В гипнотическом сне мы видим полную автоматичность и подчинение субъекта волѣ гипнотизатора. Но это только до известной границы, дальше которой начинает действовать неизвестно какая-то индивидуальная воля, и загипнотизированный субъект выказывает с этой стороны видимо полную самостоятельность и непокорность внушениям и приказаниям гипнотизатора. И здьсь начинается уже другая форма, форма лунатизма. Прибавлю кстати, что в лунатизме субъект иногда обнаруживает очевидные факты ясновидения."

"Трансъ смѣшиваются съ автогипнозомъ. Действительно, наружа они очень сходны; даже трансъ может быть вызванъ фиксацией зрѣнія на блестящих предметах такъ же, какъ и гипнозъ. Но въ автогипнозѣ воля субъекта сохраняется, тогда какъ въ трансѣ субъектъ вполнѣ подчиненъ волѣ той индивидуальности, которая погрузила его въ гипнотическое состояние. Во всякому случаѣ и этотъ вопросъ мы можемъ и даже должны присоединить къ числу нерѣшенныхъ и внести въ программу будущихъ нашихъ опытныхъ изслѣдований."

Во время транса субъекты обыкновенно говорятъ, и при этомъ очень часто ихъ голосъ мѣняется. Изъ споро онымъ, напр., превращается въ густой басъ. Но что странно всего, это изменіе самого тѣмбра голоса. Личности при этомъ говорятъ иногда на
языческих, для них вовсе незнакомом. Они симулируют образ выражения, интонации голоса, движений и даже привычки совершенно чуждых им индивидуальностей. Они называют себя совершенно другим именем, нередко именем более или менее известных и знаменитых учёных и писателей.

«Кстати я замечу здьсь, что выдаются случаи, в которых субъект, не впадая в транс, рѣко мѣняет голосъ, привычки, занятія, походъ и называет себя другим именемъ, увѣряетъ, что онъ действительно та личность, за которую онъ выдаетъ себя. Такой случай, напр., выраженный въ очень рѣкой формѣ, былъ наблюдаемъ д-ромъ Азамомъ и описанъ имъ въ отдѣльномъ изданіи («Hypnotisme, double conscience et altération de personnalité»).

«При наблюдении надъ такими раздвоенными личностями невозможно является вопросъ, на сколько возможно доверять ихъ показаниямъ и рассказамъ. При этомъ невозможно вспоминать тѣ показания ясновидящихъ или сомнамбуловъ, которыя такъ тщательно собирались, записывались и печатались изслѣдователями такъ называемого «животнаго магнетизма». Почти всѣ эти показания оказались чисто субъективными явленіями, между которыми только весьма рѣко проглядываетъ реальная правда, окутанная личными фантазіями или заблужденіями.

«Намъ необходимо быть крайне осторожными, мн. гр., чтобы не впасть въ ошибки и самообманы при изслѣдованіи такихъ явленій. Показанія и свидѣтельства, о которыхъ я говорю, могутъ быть получены и другимъ путемъ. Они могутъ быть получены психографическіе, при помощи такъ называемыхъ медіумовъ. Должно замѣтить, что это самый заманчивый и излюбленный способъ получения такихъ сообщеній. Подлинность ихъ и реальная правда доказывается многими уже публикованными случаями, находящимися въ медіумической литературѣ. Если Общество пожелаетъ заняться этими явленіями, то здѣсь опять предстоитъ изслѣдованію крайняя опасность со стороны всѣхъ симуляцій, обмановъ и самообмановъ.

«Если мы, мн. гр., разсмотриемъ цѣльный рядъ тѣхъ предосторожностей, которыя принималъ изслѣдователи и публика при подобныхъ опытахъ съ медіумами въ теченіе послѣднихъ 30—40 лѣтъ, то мы удивимся съ одной стороны, остроумію, съ которымъ придумывались разные experimenta crucis, а съ другой—искусству,
объекты экспериментальной психологии.

съ которым избьгали этихъ, повидимому, невозможныхъ вещей разныя симуляторы, а также дѣйствительные и очень сильные медиумы.

«При изслѣдовании этихъ явлений фотография оказываеть важный, неоцѣнимыми заслуги, хотя и здѣсь необходимо осторожаться искусствъ поддѣлокъ. Если умственное внушение даетъ намъ сильное средство для анализа психическихъ явлений, то ихъ медиумическая сторона открываеть намъ другія, таинственные сферы въ реальномъ и матеріальномъ мірѣ. Я говорю о такъ называемыхъ материализацияхъ. И вотъ въ этой-то области услуги фотографии незамѣтны.

«Позвольте здѣсь остановиться, м. гг. Въ бѣломъ очеркѣ я вамъ представилъ ту широкую области, въ которую мы намѣрены войти во всерогуки физической современной науки съ ея графическими и фотографическими методами и съ постояннымъ критеріумомъ нашего скептицизма, который, смѣю думать, вполнѣ гарантируетъ насъ отъ всѣхъ иллюзій, обмановъ и самообмановъ.

«Вы видите, что нашъ путь изслѣдований разбивается на нѣсколько отдѣловъ или, лучше сказать, на нѣсколько ступеней, которые послѣдовательно идутъ одна за другой и приводятъ къ болѣе сложнымъ и неразслѣдованнымъ психическимъ явленіямъ.

«Намъ нельзя остановиться ни на одной изъ нихъ, не принимая въ разсчетъ другихъ, болѣе высшихъ ступеней; иначе нашъ выводъ изъ результатовъ нашихъ опыта будетъ всегда одностороннимъ и, слѣдовательно, невѣрнымъ.

«Въ явлениыхъ мантевизма мы можемъ почерпнуть убѣжденіе въ существованіи возможности иныхъ отношенія между предметами или индивидами физическаго міра.

«Почти такъ же въ явленіяхъ гипноза мы можемъ узнать возможность передачи ощущеній помимо органовъ чувствъ.

«Въ явленияхъ мысленнаго внушенія мы можемъ видѣть могущественное влияніе воли одного человѣка на другихъ,—на ихъ дѣйствія, поступки, сужденія, представленія и т. д.

«Тѣ же явленія открываютъ намъ весьма странное, но совершенственно реальное, объективное влияніе воли человѣка или его психической энергіи на его физическій организмъ. Подъ этимъ влияніемъ совершаются различныя исправленія недостатковъ въ функцияхъ организма, и оно излѣчиваются отъ разныхъ болѣзней.

«Затѣмъ мы вступаемъ, такъ сказать, въ самья сокровенныя
области психического организма, и перед нами открываются явления ясновидения. Перед этой великой способностью как бы исчезают твоя преграды, которая лежит в нашей слишком ограниченной материальной природе. Человек становится свободным. Его физическая организация видимо страдает, но за то становится независимым от него его нравственный и умственный, хотя безсознательный, организм. Велико было удивление нашего века перед электрическими телеграфами и телефонами. Что же скажет современное общество, если будет доказана способность человеческой души переноситься во всей её целостности на далекия пространства, видеть без глаз, слышать без ушей, ощущать без всяких специальных органов или элементов ощущения? Ум наш отказывается върить этим сказочным, фантастическим фактам. Пусть же труды нашего Общества приведут всё это ищущих правды к твердо обоснованным знаниям. Пусть они отделят здься истину от иллюзий и самообманов, пусть скажут: вот граница, здься кончается область реального, положительного знания и начинается царство вымысла и фантазии. Но только пусть вста граница, мн. тт., будет найдена опытным путем, логикой фактами, а не нашей субъективной логикой, считающей доводы нашего собственного мышления и здравого смысла непогрешимыми».

Послѣ этой рѣчи и обмѣна мнѣній Общество опредѣлило составить комиссию для изслѣдованія мантевизма или т. н. чтенія мыслей, т. е. передачи их на разстояніи и в особенности без посредства какихъ бы то ни было матеріальныхъ или вышнихъ воздѣйствій.

Протоколъ подписаны: гг. президентъ, вице-президентъ, секретарь и всѣ присутствовавшие члены.
Первое заседание специальной комиссии для изслѣдования ментализма.

(5 марта 1891 года).

Присутствовали: проф. Н. П. Вагнеръ, Н. Н. Полежаевъ и д-ра: Ф. Ф. Фишеръ, А. В. Елисеевъ, А. А. Эберманъ, И. Я. Бибиновъ и В. Ф. Краевский.

Въ субъекты для изслѣдования предложили себя: Е. О. Д.—на и Н. Н. Г.—нѣ.

Собраніе первоначально приступило къ этимъ опытамъ съ цѣлью испытать способности субъектовъ къ чтению мыслей, не устранивъ возможности механической передачи, напр., непроизвольными мышечными движениями и т. п.

1-й опытъ, предложенный г. предсѣдателемъ, служилъ прежде всего для определения способностей къ ментализму вышезначенныхъ субъектовъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, для выясненія вопроса о суммированіи силъ индукторовъ. Изъ практическихъ изслѣдований ментализма, слѣданныхъ нѣкоторыми изъ членовъ, было заключено, что опыты идутъ успѣшнѣе въ томъ случаѣ, когда субъектъ подвергнутъ первоначально опытамъ при легчайшихъ условіяхъ и руководимъ нѣсколькими индукторами. Вслѣдствіе этого было рѣшено, чтобы субъектъ былъ руководимъ Ф. Ф. Фишеромъ (въ которомъ предполагалось больше способности къ индукціи), Н. П. Вагнеромъ и И. Я. Бибиновымъ.

Первый взялъ Е. О. Д.—ну правой рукой за правую руку и положилъ лѣвую руку на. ея правое плечо. Н. П. Вагнеръ положилъ лѣвую руку на лѣвое плечо Е. О. Д.—ной, а правою обхватилъ руку Ф. Ф. Фишера. Д-ръ Бибиновъ взялъ ее за лѣвую руку, а правою придерживалъ Н. П. Вагнера. Задача, предуманная членами, въ то время когда Е. О. Д.—на была въ другой
комнатъ, заключалась въ слѣдующемъ: взять зажженную свѣчу съ подзеркальника и перенести ее на столь, отстоящій на одну сажень. Г-жа Д—на тотчасъ же, безостановочно подвела индуктора къ подзеркальнику, остановилась передъ нимъ на двѣ секунды, прятнула правую руку, взяла свѣчу и медленно, но безъ остановки перенесла и поставила ее на задуманное мѣсто.

2-й опытъ былъ предложенъ Ф. Ф. Фишеромъ, который просилъ предоставить ему одну роль индуктора, такъ какъ въ этомъ случаѣ ему можно будетъ удобнѣе наблюдать за движеніями субъекта, который, по его собственному заявлению, въ первый разъ подвергается опытамъ мантевизма. Задача, задуманная въ этомъ случаѣ, состояла въ слѣдующемъ: взять коксовый орѣхъ съ этажерки, перенести его въ противоположный уголъ комнаты и положить на ломберный столь (длина разстоянія эта-же отъ стола была 8 арш. 4 вершка). Е. О. Д—на отчетливо исполнила первую часть задачи, но, подходя къ ломберному столу, выпустила орѣхъ, который упалъ на полъ и тотчасъ же былъ поднятъ и поданъ ей, а затѣмъ она донесла и положила его на задуманное мѣсто.

По окончании опытъ В. Ф. Краевскій заявилъ, что передъ самымъ моментомъ паденія орѣха, у него промелькнула мысль, что субъектъ можетъ запнуться за коверъ и выронить орѣхъ. Ф. Ф. Фишеръ заявилъ, что онъ чувствовалъ, какъ рука Е. О. Д—ной ослабла, и едва у него промелькнула мысль о возможности паденія орѣха, какъ г-жа Д—на выпустила его изъ рукъ.

На всѣхъ присутствующихъ состояніе субъекта произвело впечатлѣніе человѣка, погруженаго въ легкій гипнозъ. Черты лица видимо были въ напряженномъ состояніи. Пульсъ 96 ударовъ въ минуту. Глаза были полузакрыты. По собственному заявлению Е. О. Д—ой она была во время опытъ въ какомъ-то полусонномъ состояніи. Ни одна мысль не промелькнула въ ея головѣ, и вся она была полна желаніемъ подчиниться и угадать желаніе экспериментатора.

По окончании опытъ проф. Вагнеръ изложилъ его собственную теорію мантевизма, основанную на слѣдующихъ двухъ случаѣхъ:

Къ проф. Бутлерову, лѣтъ 8 или 10 тому назадъ, вечеромъ пришель одинъ господинъ, который разсказывалъ о способности его находить спрятанныя вещи и исполнять разныя задачи, задуманныя разными лицами. Нѣсколько времени спустя человѣкъ
пять, бывших тогда у Бутлерова, в том числе и проф. Вагнер, приступили к опытом. В это время об угадывании чужих мыслей не было еще и речи, и мантевизм не был еще известен. Явишись субъект предлагал задумать какую-нибудь задачу, завязать ему глаза и вести его при помощи двух индукторов так, чтобы одна рука (правая) одного индуктора лежала на эпигастрической области субъекта, в то время как левая рука другого индуктора прилегала к его спине. Остальная же дву руки индукторов должны лежать на плечах субъекта. Как только было сделано это расположение рук индукторов, субъект начал быстро и громко дышать, как бы запыхался и весь пришел в волнение. Все движения его сделились необыкновенно торопливыми и отрывочными. В таком состоянии он находился во все время опыта. Все задуманные задачи были ими испытаны весьма успешно, но в особенности было поразительно выполнение следующего опыта. В комнате (кабинете проф. Бутлерова) в три окна стоял шахматный стол с выдвижной шашечницей, под которой, в самой середине стола, была небольшой потайной ящик. В этом ящике было положено письмо, и задача заключалась в том, чтобы найти это письмо. Субъект почти прямо направился к этому столу, постоял, пыхая, перед ним некоторое время; затем начал скрестить руками столешницу (шашечницу) и отодвинул ее. Все присутствующие и индукторы были убождены в это время, что субъект без труда исполнит конец задачи и взьмет письмо из ящика. Но вместо того, чтобы наклониться к нему, он отступил от стола на полшага, напугался и поднял с пола письмо. Оно было выдвинуто им вмьст с крышкой (шашечницей), к которой оно пристало, и чего он, разумеется, не мог видеть.

Другой случай был с тм же субъектом, и проф. Вагнер слышал разказ об нем от друга этого субъекта, Г. М—цова. Один раз им, вдвоем, привелось ходить осенью, в сильную распутицу, темной ночью, на перекладной телеге. Не доходя трех верст до моста, на одном косогорѣ, выскочил шкворень из середника, и телега опрокинулась. Тогда Г. М—цой вспомнил о необыкновенной способности своего спутника отыскивать вещи с завязанными глазами и, в виду их безвыходного положения, рѣшился воспользоваться этой спо
собностью; завяжал своему спутнику глаза, обхватил его и приказал ему строго: "ищи!"... Субъект запыхал, заметался, сдѣлал нѣсколько шагов и, опустив руку въ лужу, — вытащил изъ нея шкворень.

Принимая въ соображение эти два случая, а вмѣстѣ съ тѣм и результаты настоящих двухъ опытовъ, пр. Вагнеръ высказываль мнѣніе, что по всѣмъ вѣроятиямъ и всѣ случаи мантевизма есть только частное подраздѣленіе случаевъ гипноза и ясновидѣнія. Такое предположеніе подкряпляется тѣмъ фактомъ, что субъекты, при опытахъ мантевизма, вообще успѣшнѣ разрѣшаютъ задачи, съ завязанными глазами, т. е. въ томъ состояніи, когда они сосредоточиваются внутри себя и дѣйствуютъ помимо ихъ органовъ чувствъ.

Послѣ этихъ опытовъ было приступлено къ опытамъ графическаго мантевизма.

1-й опытъ. Субъектомъ былъ Н. Н. Г—ны. Нѣсколько минутъ подъ индукціей В. Ф. Краевскаго онъ держалъ карандашъ надъ бумагой и написалъ два буквъ (Pi), которія не имѣли ничего общаго съ задуманнымъ словомъ.

2-й опытъ. Тотъ же индукторъ, вдвоемъ съ д-ромъ Фишеромъ. Руку Г. Г.—на держалъ д-ръ Фишеръ, а Г. Г.—ны держалъ карандашъ. Тотчасъ же рука послѣдняго начала двигаться и написала что-то неразборчивое, не имѣющее накакого сходства съ задуманнымъ словомъ. Листокъ, на которомъ писали, бѣлъ перевернутъ и на немъ ясно и отчетливо было написано: «Сибия», что и было задумано.

3-й опытъ. Индукторомъ былъ А. В. Елисѣевъ, субъектомъ же Ф. Ф. Фишеръ. Было задумано слово: «спиритъ», — и д-ръ Фишеръ, державшій карандашъ, очень слабо написалъ «спритъ».

4-й опытъ съ Ф.-кою Д.—ой. Было задумано всѣми присутствовавшими слово: «лужа». В. Ф. Краевскій держитъ объѣ руки на плечахъ субъекта. Почти тотчасъ же написано неправильно и неразборчиво: «лужа».

5-й опытъ съ Н. Н. Г—ны и Ф. Ф. Фишеромъ. Было всѣми задумано слово «Нева». Съ двухъ разъ было написано, но очень неразборчиво.

Въ двухъ опытахъ (3 и 5) было введено суммирование индукторовъ; но яснаго усиленія индукціи при этомъ замѣчено не было.
Всё опыты производились при полном освещении (кроме яркой большей лампы горело четыре свечи). Особенных предосторожностей против симуляции при этих опытах принято не было, так как субъекты, над которыми они производились, подвергались им в первый раз в их жизни.

Настоящий протокол был подписан всеми присутствовавшими при опытах.

Второе заседание специальной комиссии для изслѣдованія мантевизма.

(12 марта 1891 года).

Присутствовали: проф. Н. П. Вагнеръ и Ф. Ф. Фишеръ, В. Ф. Краевский, Д. В. Лещинский, В. М. Буяльский, В. К. Голимонтъ, Б. М. Шапировъ, Г. А. Пьяновъ, М. И. Поварнинъ, Я. М. Миллеръ и П. Ф. Семеновъ.

Въ качествѣ индуктора присутствовалъ секретарь (для России) Лондонскаго Общества Психическихъ Изслѣдованій, приват-доцентъ сиб. университета И. А. Клейберъ.

Лица, изъявившія готовность служить для опытовъ, были: Е. О. Дубровина, В. И. Константинова, Л. В. Винбергъ, О. В. Винбергъ, Е. Л. Волченецкая и М. Н. Слѣпцова. Послѣ осмотра этихъ лицъ, произведенаго д-ромъ Б. М. Шапировымъ, два лица, вслѣдствіе сложеній ихъ грудной клѣтки, оказались не пригодными для опытовъ.

По выслушаніи протокола предыдущаго собранія и подписанія его наличными членами, было приступлено къ обсужденію задачи и опытовъ настоящаго засѣданія. Г. предсѣдатель предложилъ повторить опытъ для рѣшенія влияния суммированія силъ индукторовъ и для подтвержденія или отрицанія того взгляда на мантевизмъ, который былъ имъ высказанъ въ прошедшее засѣданіе. Гг. члены согласились съ этимъ и прежде всего рѣшили повторить опытъ съ той же самой личностью, съ которой было экспериментировано въ прошедшее засѣданіе.

Первый опытъ съ Е. О. Дубровиной. Для начала была предложена задача самая простая, а именно: переставить небольшую металлическую чашу съ одного стола на другой, который стоялъ отъ первого на одну сажень. Индукторомъ былъ И. А.
Клейберъ. Онъ взялъ лѣвой рукой Е. О. Дубровину за лѣвую руку около кисти, а правую руку положилъ на ея лѣвое плечо. Постоялъ нѣсколько секундъ на одномъ мѣстѣ, она отправилась чрезвычайно тихо и поминутно останавливаясь къ столу, который находился въ противоположномъ концѣ комнаты, взяла съ него чашу и медленно перенесла его на другой столъ. Весь опытъ продолжался около шести минутъ. Вслѣдъ за этимъ всѣ присутствующіе пришли къ заключенію, что лучше въ настоящее засѣданіе испытать весь богатый матеріалъ изъ тѣхъ лицъ, которыя съ полной готовностью изъявили желаніе послужить Обществу для его психологическихъ экспериментовъ.

Второй опытъ съ Л. В. Винбергъ. Индукторомъ былъ И. А. Клейберъ. Задача состояла въ слѣдующемъ: подъ залы, въ которой происходило засѣданіе комиссіи, была комната, которая служила между прочимъ ванной, и въ одномъ изъ угловъ которой стояла небольшая мраморная ванна. Двери изъ залы въ эту комнату были заперты, и въ нее можно было попасть пройдя или а) черезъ дверь, ведущую въ маленькій коридорчикъ, или б) черезъ переднюю, столовую, кабинетъ и черезъ тотъ же маленькій коридорчикъ, изъ котораго небольшая дверь вела прямо въ ту же ванную. Требовалось, чтобы Л. В. Винбергъ подошла къ ваннѣ и открыла кранъ, который былъ взданъ въ ея стѣнку. Индукторъ велъ ее такъ же, какъ и въ предыдущемъ опытѣ. Субъектъ почти тотчасъ же двинулся въ переднюю, затѣмъ довольно быстро прошелъ столовую, кабинетъ, вошелъ въ маленькій коридорчикъ, изъ него проникъ въ ванную и остановился прямо противъ крана, но несмотря на видимое желаніе отгадать задуманное, не могъ этого исполнить. Онъ опустилъ правую руку въ воду, которая была на днѣ ванны, мочилъ ею себѣ лобъ, трогалъ разные предметы, которые были около, но задачи не исполнилъ.

Третій опытъ съ О. В. Винбергъ. Индукторомъ былъ И. А. Клейберъ. Задача заключалась въ слѣдующемъ: изъ кабинета, изъ открытаго шкафа, съ четвертой полки снизу взять VI томъ, вторую половину Handbuch der speciellen Pathologie und Therapie Вирхова. Индукторъ взялъ О. В. Винбергъ за руку такъ же, какъ и субъекта въ предыдущемъ опытѣ. Она довольно быстро двинулась прямо изъ залы въ кабинетъ, подошла къ шкафу, подняла руку туда, гдѣ стояла книга, но довольно долго не рѣшилась взять ее; наконецъ вынула первую половину VI тома. Паслѣ
опыта индукторъ заявилъ, что онъ забылъ, которая половина была задумана, и думалъ о первой половинѣ.

Четвертый опытъ съ Е. Л. Волченецкой. После обсужденія присутствующіе пришли къ заключенію, что теперь слѣдуетъ повторить неудавшийся второй опытъ съ этимъ новымъ субъектомъ и притомъ повторить съ двумя или тремя индукторами, которымъ должно согласиться относительно расчлененій приказаний и не сбиваться въ этихъ расчлененіяхъ. Индукторами были выбраны: І. А. Клейберъ, В. Ф. Краевскій и Д. В. Лещинскій. Первый взялъ лѣвой рукой лѣвую руку Волченецкой, а правой рукой взялъ лѣвую руку Д. В. Лещинскаго. Правая рука этого послѣдняго держала лѣвую руку д-ра Краевскаго, правая рука котораго лежала на лѣвомъ плечѣ субъекта. Е. Л. Волченецкая довольно быстро, почти тотчасъ же двинулась черезъ кабинетъ въ ванную и остановилась передъ ней, точно такъ же, какъ и Л. В. Винбергъ. Точно такъ же она простоила очень долго передъ краномъ ванны, трогала разные предметы, но задуманной задачи не исполнила.

Примѣчаніе. Передъ началомъ опыта Е. Л. жаловалась на зубную боль, но во время опыта эта боль прошла. Спустя полчаса послѣ опыта, она снова возобновилась въ сильнѣйшей степени, но І. А. Клейберъ нѣсколькими пассами совершенно ее уничтожилъ.

Пятый опытъ съ М. Н. Слѣпцовой. Задачей послужила тема, не вполне удаченъ рѣшенная во 2-мъ опыть О. В. Винбергъ. Индукторъ былъ І. А. Клейберъ. Тотчасъ же, какъ онъ взялъ М. Н. лѣвой рукой за лѣвую руку, М. Н. двинулась и пошла прямо въ кабинетъ къ шкафу, но не подняла руки до той полки, на которой стоялъ задуманный томъ сочиненія Вирхова, а взяла съ полки, которая была ниже: Chirurgie Nellaton, т. II (цвѣть переплета и форматъ книги не подходили).

Шестой опытъ съ В. И. Константиновой. Задуманная задача состояла въ слѣдующемъ: пойти изъ залы, въ которой начинались всѣ опыты, въ смежный кабинетъ и здѣсь сесть на динамометръ, стоявший нальво отъ входной двери подъ каминомъ. Индукторомъ былъ І. А. Клейберъ, который держалъ В. И. за лѣвую руку. При началѣ опыта она стояла, отвернувшись отъ дверей кабинета. Послѣ нѣкотораго колебанія, довольно быстро
вошла в кабинет и прямо двинулась к вёсам, подошла и, ударавшись ногой объ жесткую перекладину, тотчас же отступила. При этом вёссы закачались и загремели ихъ жесткими частями. В. И. отошла къ умывальнику (направо) и довольно долго (15—20 секундъ) стояла, опираясь на мраморную доску умывального шкафика. Затем медленно подошла къ вёсамъ и снова слегка двинулась, перевернулась около вёсовь, ступила на приступокъ, поднялась и села.

Нѣкоторые изъ членовъ собранія (Клейбергъ, Лещинский) предложили сдѣлать болѣе сложный и замысловатый опытъ надъ той же личностью, которая оказалась болѣе способною къ выполненію опытовъ мантевизма.

Седьмой опытъ съ В. И. Константиновой. Индукторомъ былъ Д. В. Лещинский. Задача опыта состояла въ слѣдующемъ: въ спальне д-ра Краевскаго, смежной съ кабинетомъ, на полу, между большими умывальными шкафомъ и табуретомъ былъ поставленъ маленькій ящикъ. Этотъ ящикъ былъ китайской работы, съ прямыми стѣнками, очень искусно обклеенными рядами разноцвѣтной соломы, совершенно маскировавшими входное отверстіе. Въ этомъ ящикѣ или правильнѣе—комодикѣ—было два ящикка, выдвинувшихся сбоку его. Въ нижнемъ изъ нихъ лежало, между прочимъ, нѣсколько монетъ въ числѣ ихъ двѣ мѣдныхъ трехкопѣчныхъ монеты. Задача состояла въ томъ, чтобы субъектъ вынулъ одну изъ этихъ монетъ и подала ее Н. П. Вагнеру. Опытъ, какъ всегда, начинался изъ залы, гдѣ было засѣданіе. Было заранѣе условлено, что г-жа Константинова пойдетъ черезъ коридорчикъ въ кабинетъ. Д-ръ Лещинский положилъ руки ей на плечи, прикасаясь кончиками пальцевъ съ обѣихъ сторонъ шеи къ regio supraspinalis scapulae, постѣ чего В. И. сразу двинулась въ коридорчикъ, а изъ него тотчасъ же прошла въ спальню и подошла къ умывальному шкафу. Постоявъ нѣсколько секундъ, она нагнулась и коснулась головой мраморнаго умывальника, тотчасъ же отшатнулась; потомь снова нагнувшись, она начала шагать по полу до тѣхъ поръ, пока ей не было внушено встать на колѣни; тогда она почти тотчасъ же нашла ящикъ и встряхнула его. Затѣмъ, встряхнувъ ящикъ и сразу выдвинувъ изъ него нижній, выдвинулъ ящикъ, она взяла изъ него двѣ трехкопѣчныхъ монетъ. Постоявъ съ полсекунды около умывального шкафика, она быстро нагнулась къ
нему, распахнула одну изъ его дверецъ и бросила туда обѣ мо-
неты. Затѣмъ опять поднялась, постояла и, нагнувшись снова къ раскрытому шкафу, вынула изъ него желѣзная кольца. Затѣмъ снова бросила ихъ и почти вся вѣзла въ шкафы, пошаривъ внутри его, нашла одну изъ брошенныхъ монетъ, взяла ее, вы-
ѣзла изъ шкафа и, быстро побѣжавъ черезъ кабинетъ въ залу, подошла къ Н. П. Вагнеру, который во все время опыта сидѣлъ въ залѣ за столомъ засѣданій, подала ему трехкопѣч-
ную монету и тотчасъ же послѣ дуновенія очнулась. Она была въ легкомъ гипнозѣ, о чемъ свидѣтельствовали сонные, полузакрытые глаза ея, отрывочныя, какъ-бы непроизвольныя движенія, краска, выступившая на лицѣ, и быстрое, учащенное дыханіе.
Почти всѣми присутствующими было замѣчено, что нѣ которые лица, надъ которыми произведены были опыты въ это засѣданіе, подвергались во время опытовъ въ большей или меньшей степени гипнотическому состоянію.
Протоколь былъ подписанъ всѣми присутствовавшими при опытахъ.

Третье засѣданіе специальной комиссии для изслѣдованія мантевизма.

(20 марта 1891 года).

Присутствовали: проф. Н. П. Вагнеръ, Н. Н. Полежаевъ и д-ра: Ф. Ф. Фишеръ, Д. В. Лещинскій, В. Ф. Краевскій, Я. М. Миллеръ, В. К. Голимонтъ, Г. А. Пьянковъ и А. Д. Степановъ.
Изъ лицъ, изъявившихъ желаніе подвергнуться психическімъ опытамъ, явилось только двое: В. И. Константинова и г-жа Козлова (17 лѣтъ). По освидѣтельствованіи послѣднихъ д-ромъ Миллеромъ, никакого указанія на болѣзни грудныхъ органовъ не было найдено.
Въ виду малочисленности лицъ, явившихся для опытовъ ман-
тевизма, а равно заявлений проф. Вагнера, что ему удалось вы-
звать нѣкоторая весьма слабыя явленія ясновидѣнія у г-жи Кон-
стантиновой,—собраніе постановило испытать В. И. Константи-
нову, а равно и г-жу Козлову на ясновидѣніе.
Первый опытъ съ г-жею Константиновой, которая была поса-
жена въ уголь зала въ мягкое кресло. 1. А. Клейберъ всталъ на полъ-аршина отъ кресла и успѣлъ В. И. внушеніемъ, ска-
завъ ей, что она должна заснуть черезъ 20 секундъ. Въ указанное время она действительно заснула. На голову ей была положена визитная карточка д-ра Степанова. Она старается разсмотреть ее, но не можетъ и говорить: «не вижу!» Послѣ чего начинаетъ смеяться, Клейберъ запрещаетъ ей смеяться. Она дѣлаетъ серьезную мину и слегка краснеть. Это повторяется нѣсколько разъ. Клейберъ пробуетъ чувствительность рукъ посредствомъ уколовъ. При каждомъ уколѣ она слегка киваетъ головою и говорить: «слышу». Примѣтъ послѣ пробужденія она заявила, что чувствовала только прикосновеніе булавки, но не уколъ. Проф. Вагнеръ кладетъ визитную карту на голову г.-жѣ Константиновой; она говоритъ: «не вижу». Затѣмъ онъ кладетъ перо-моне ей на голову, а черезъ нѣсколько времени перекладываетъ его на эпигастрическую область. На вопросъ, что положено ей на эту область, отвѣчаютъ: «перо-моненъ». Присутствующіе рѣшили, что она могла догадаться, и что необходимо погрузить ея въ болѣе глубокий сонъ. Тогда Клейберъ снова усилываетъ ее. Выраженіе лица ея становится болѣе серьезнымъ. На вопросъ, слышитъ ли она, что говорятъ, отвѣтила: «слышу». И. А. Клейберъ прикасается ей встать и идти къ столу. Она поднимается и идетъ, но при этомъ выказываетъ попытки смеяться. Г. Клейберъ беретъ перо и пробуетъ вынуть ее галлюцинацію, что это перо накалено, но внушеніе не дѣйствуетъ. Тогда онъ отламываетъ кусочекъ хлѣба, подноситъ его къ ей носу и спрашиваетъ ее, слышитъ ли она, какъ пахнетъ нашатырнымъ спиртомъ. Г.-жа Константинова отвѣчаеаетъ, что она не слышитъ. Тогда Клейберъ прикасается ей проснуться, что она исполняетъ тотчасъ же. Послѣ пробужденія жалуется на онѣмѣніе, на внутреннюю дрожь и жажду.

Второй опытъ съ г.-жей Козловой. Д-ръ Фишеръ пожелалъ уснуть ея фиксация блестящаго предмета, что и удалось ему черезъ полчаса. Затѣмъ гипнотизаторъ прикасается Козловой подойти къ столу и отгадать одну изъ двухъ картъ, положенныхъ на столѣ (десятка трефъ и дама бубенъ). Была задумана послѣдняя и отгадана върно. Затѣмъ были разложены: король бубенъ, шестерка и девятка трефъ. Загаданная карта не была указана. Тогда предметъ былъ разбуженъ.

Въ это время явились еще два лица, пожелавшихъ подвергаться опытамъ: Ел. Фед. Филина и Ел. Вл. Измайлова. Въ виду позд-
нъяго времени И. А. Клейберъ предложилъ нѣкоторые опыты съ угдываниемъ картъ. Результатъ оказался нерѣзультаннымъ. За-тѣмъ г. Клейберъ пробовалъ дѣйствовать внушеніемъ на закры-ванье глазъ, но не совсѣмъ удачно. После чего онъ пытался произвести опытъ надъ львой рукой г-жи Филиной, внушая ей, что ея рука плотно прикрѣплена къ столу. Г-жа Филина чув-ствовала отяжелѣнье въ руку и не могла отнять ее отъ стола. Оставляя ее въ этомъ положеніи, г. Клейберъ заставлялъ ее поднимать поочередно пальцы, что она и дѣлала свободно, со-гласно его приказаніямъ.

Въ то же самое время проф. Вагнеръ дѣлалъ тѣ же опыты надъ львой рукой г-жи Измайловой. Опытъ удался, но въ очень слабой степени. Экспериментаторъ пытался вызвать гиперемію въ этой рукѣ, что также удалось, но въ очень незначительной степени. Рука замѣтно покраснѣла, и средняя вена слегка, но яв-ственно инъецировалась.


Всѣлѣдъ затѣмъ проф. Вагнеръ пробовалъ опыты медиумиче- скаго совмѣстнаго письма съ Е. В. Измайловой, причемъ въ од-номъ случаѣ карандашъ держала г-жа Измайлова, а въ другомъ проф. Вагнеръ. Въ обоихъ случаяхъ было написано ясно «Марлѣ» и еще нѣсколько неразборчивыхъ словъ. При этомъ г. Клейберъ утверждалъ, что если не задумано какое-нибудь слово однимъ изъ пишущихъ, то что бы ни было записано, не будетъ представ-лять никакого интереса.

Послѣ ухода лица, послужившаго для опытовъ, собраніе, об-судивъ дальнѣйшее веденіе опытовъ, опредѣлило: въ будущемъ собраніи комиссіи приступить къ болѣе рѣшающимъ и доказа-тельнымъ опытамъ мантевизма, а именно къ опыту съ угдываніемъ картъ на разстояніи, т.-е. безъ прикосновенія индуктора.

Настоящій протоколъ былъ подписанъ всѣми лицами, присут-ствовавшими при опытахъ.
Второе общее собрание Русского Общества Экспериментальной Психологии
(26 марта 1891 года).

Присутствовали: проф. Н. П. Вагнер, д-р Ф. Ф. Фишер, А. В. Елисеев, И. Я. Бибино, Д. В. Лещинский, Г. А. Пьяков, А. Д. Степанов, В. М. Буяльский, В. К. Голимонт, В. Ф. Краевский, Я. М. Миллер и М. Е. Мендельсон.

По прочтении протокола предыдущего заседания, г. председателем было сделано краткое сообщение о деятельности специальной комиссии по изслежованню явлений мантевизма, имящей три заседания.

В добавление к опытам, произведенным комиссиою, проф. Н. П. Вагнер сообщил об опыте надъ, автокистозомъ, произведенномъ имъ наканунѣ надъ г-жей Константиновой, причемъ опыт былъ вполне удаченъ. При суммированіи волнъ экспериментатора и субъекта, эта послѣдняя усыпила себя до состояния полного гипноза. Опыты надъ ясновидѣніемъ съ этимъ субъектомъ не дали удовлетворительныхъ результатовъ.

Вслѣд за этимъ товарищемъ предсѣдателя д-ромъ Ф. Ф. Фишеромъ было сделано сообщеніе объ опытѣ III. Ришѣ надъ ясновидѣніемъ (Charles Richet. Experimentale Studien auf dem Gebiete der Gedankenubergang). По окончании сообщенія возникли по поводу его дебаты, во время которыхъ пр. Н. П. Вагнеръ высказалъ сомнѣнія въ правильности постановки опытъ Ришѣ, а д-ръ Фишеръ отстаивалъ точку зрѣнія экспериментатора.

По окончании дебатовъ, предсѣдателемъ было сообщено о желаніи известнаго русскаго психолога А. Н. Аксакова жертвовать ежегодно по 300 р. на печатаніе протоколовъ Общества. Общество постановило выразить свою глубокую благодарность А. Н. Аксакову за цѣнное пожертвованіе.

Секретарь Общества сообщилъ о результатахъ переговоровъ съ редакціею журнала «Вопросы Философии и Психологии» относительно печатанія въ немъ протоколовъ Общества.
Четвертое заседание специальной комиссии для изслёдования мантеизма.

(2 апреля 1891 года).

Присутствовали: проф. Вагнеръ, д-ра Ф. Ф. Фишеръ, А. В. Елиссе́въ, В. Ф. Краєвский, Д. В. Лещи́нскій, Я. М. Милле́ръ, А. Д. Степановъ, В. М. Буя́льский, В. К. Голимонтъ и приватъ-доценты Н. Н. Полежаевъ и И. А. Клейберъ. Изъявили согласи́е подвергаться опытамъ комиссии 4 субъеќта: В. И. Ко́нстантинова, О. и Л. Винберга и Погожева.

Въ началѣ засѣданія И. А. Клейберъ сдѣлалъ сообщеніе о задачахъ и методахъ комиссии по изслѣдованию явлений мантеизма или «телепатіи», какъ предлагалъ ихъ назвать докладчикъ. Сообщеніе это по желанію автора не печатается, а хранится въ архивѣ Общества.

По сущности доклада возражалъ г. Клейберу проф. Вагнеръ, д-ръ Фишеръ возражалъ противъ приравнивания явлений психики къ чисто физическому явленіямъ, указывая на неопределенность границъ сознанія.

Вслѣд за этимъ, согласно теоріи, изложенной г. Клейберомъ, комиссию было поставлено испробовать способность различныхъ перцептіоновъ и агентовъ къ проявлению телепатическихъ явлений; но опыты не дали никакихъ положительныхъ результатовъ.

Пятое засѣданіе специальной комиссии для изслѣдования мантеизма.

(12 апреля 1891 года).

Присутствовали: пр. Н. П. Вагнеръ, пр. А. Я. Якобій, прив.-доц. Н. Н. Полежаевъ и д-ра Ф. Ф. Фишеръ, А. В. Елиссе́въ, В. Д. Лещи́нскій, И. Я. Бибіновъ, П. Ф. Семеновъ, В. В. Альбе́овъ, М. Н. Поваринъ, А. Д. Степановъ, В. М. Буяльскій и
В. Ф. Краевский. В качестве индукторов присутствовали: приват-доцент И. А. Клейберг и Г. Фельдмань, а также кандидаты в члены Общества: д-р В. В. Строганов и женщина-врач К. Р. Улзеко-Строганова. Субъектами, изъявившими свое согласие подвергаться опытам, были: В. И. Константинова и А. П. Попова.

В начале заседания был прочитан и утвержден протокол предыдущего заседания, а затем было приступлено к продолжению серии опытов над изучением телепатических явлений.

1-й опыт. Г-жа Константинова была в полторы минуты за-гипнотизирована проф. Вагнером, предложившим ей угадать одну из 10 карт, лежавших на столе, которую все присутствующие постоянно держали в представлении. Опыт был совершен неудачен.

2-й опыт. Г. Клейберг—агент, г-жа А. П. Попова—перцептент. Десять карт было разложено кругом на столе, поочередно красной (бубны) и черной (пики) масти, без фигуры. Перцептент должен был угадать карту, задуманную агентом, д-ром Лещинским, находившимся около него в некотором разстоянии, но без всякого прикосновения. Из десяти наблюдений этого рода ни разу карта не была угадана, причем замечено было, что вначале угадывание ближе подходило к задуманной карте, но потом субъект (вследствие утомления его внимания?) говорил, очевидно, наугад.

3-й опыт был повторен при тех же условиях и при том же агенте, но в качестве перцептента была г-жа Константинова. Из десяти наблюдений ни одно не дало удовлетворительного результата, и при этом опыте, как и в предыдущем, было подмечено, что субъект вначале более приближался к задуманной карте, т.-е. указывал карты, лежавшие сбоку рядом, чьему в конце серии наблюдений, когда он, повидимому, был утомлен или разсвоян.

4-й опыт. Вслед за этим г. Фельдман сделал попытку загипнотизировать г-жу Константинову внушением, употребив при этом оригинальный прием внезапного испуга субъекта. Хотя в самом начале г-жа Константинова была сильно поражена этим приемом и скоро впала в легкую степень гипноза, но вследствие затем, несмотря на всех стараний со стороны г. Фельдмана, она не могла быть доведена до полного гипноза; явления каталепсии