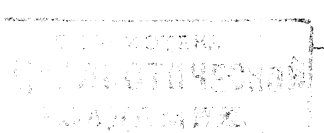
КНИГОИЗДАНІЕ И. А. САФОНОВА.
С.-ПЕТЕРБУРГЪ, МАНЕЖНЫЙ ПЕР., 11.

ИСТОРІЯ МЫСЛИ

ОПЫТЪ
КРИТИЧЕСКОЙ ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ
Л. Е. Оболенскаго.



ВТОРОЕ ИЗДАНІЕ.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ

Оглавленіе.

Стран.

Предисловіе I

ГЛАВА I. **Общая картина развитія мысли** . . . 1—18

§ 1. Что заставляетъ мыслить человѣка? Доказательства единства методовъ мышленія у всѣхъ сознательныхъ существъ. Когда и отчего раздѣлились цѣли мышленія у человѣка (стр. 1—11).

§ 2. Дальнѣйшее раздѣленіе цѣлей мысли, повлекшее различія между мыслью теологической, метафизической и научной. Эти различія лежатъ не въ томъ, въ чемъ ихъ видѣлъ О. Контъ (стр. 11—15).

§ 3. Элементарная необходимость изучать философію (15—16).

§ 4. Заключеніе 1-й главы (16—18).

ГЛАВА II. **Роль философіи какъ особой науки.** . 18—28

§ 1. Почему наука не можетъ заниматься рѣшеніемъ чисто-философскихъ вопросовъ. Каковы эти вопросы и каковы вопросы науки? Что должна брать отъ науки философія и въ чемъ правъ позитивизмъ (18—23).

§ 2. Можетъ-ли человѣческая мысль отвѣтить на вопросы чистой философіи? (23—25).

§ 3. Почему до сихъ поръ философія не исполнила своей задачи. Философскія системы, какъ безсознательное, а потому и взаимно-враждебное раздѣленіе труда (25—26).

§ 4. Ихъ примиренію и синтезу поможетъ научная исторія философіи (26).

§ 5. Чѣмъ должна стать исторія философіи (26—28).

§ 6. Самосохраненіе идеаловъ (28).

§ 7. Дальнѣйшій планъ этой книги (28—29).

Стран.

ГЛАВА III. **Будущность философіи и ея практическое значеніе** . . . . . 29—37

§ 1. Временная полезность борьбы философскихъ направленій. Ея замѣна дружной кооперацією направленій (29—31).

§ 2. Настолько-ли важно въ жизни общее міровоззрѣніе, чтобы стоило заботиться о его правильности, какъ заботятся, напримѣръ, о наукахъ, удовлетворяющихъ болѣе насущнымъ требованіямъ самосохраненія? (31—37).

ГЛАВА IV. **Объективныя условія философской мысли** . . . . . 37—48

§ 1. Вліяніе политическихъ условій среды. Три соціогенетическихъ иллюзіи (37—41).

§ 2. Экономическія вліянія (41).

ГЛАВА V. **Исторія античной мысли** . . . . . 48—71

§ 1. Связь матеріалистическихъ тенденцій съ развитіемъ промышленности (48—51).

§ 2. Греческіе идеалисты и моралисты: Сократъ, Платонъ, Эпиктетъ, Клеонъ, циники и др. (52—61).

§ 3. Аристиппъ Киренскій (61—63).

§ 4. Аристотель (63—66).

§ 4. bis. Стоики (66—69).

§ 5. Эпикурейцы (69—70).

§ 6. Античный позитивизмъ (70—71).

ГЛАВА VI. **Античные теологи** . . . . . 72—75

§ 1. Плутархъ (72).

§ 2. Неоплатоники (72—73).

§ 3. Теологическое мышленіе первыхъ эпохъ христіанства (73—75).

ГЛАВА VII. **Отдѣленіе науки отъ теологіи и ихъ союзъ** . . . . . 75—82

§ 1. Арабскіе мыслители (75—76).

§ 2. Рожеръ Бэконъ (76—77).

§ 3. Врачи и естествоиспытатели-теологи (77).

§ 4. Начало насилій противъ проблесковъ метафизики (77—78).

§ 5. Общіе выводы (78—82).

ГЛАВА VIII. **Идеи XVII и XVIII вѣковъ** . . . . 82—102

§ 1. Декартъ и Бэконъ. Сопоставленіе ихъ съ религіознымъ движеніемъ эпохи (92 - 102).

Стран.

ГЛАВА VIII (bis). **Матеріалисты XVII и XVIII вѣковъ** . . . . . 102—109
§ 1. Гассенди (102—104).
§ 2. Гоббсъ (104—109).

ГЛАВА IX. **Раціоналистъ и моралистъ XVII вѣка Барухъ Спиноза** . . . . . 109—123

ГЛАВА X. **Родоначальникъ критической философіи.** 123—130
§ 1. Джонъ Локкъ (123—130).

ГЛАВА XI. **Общіе выводы изъ предыдущаго о сравнительномъ вліяніи философской и теологической мысли въ исторіи** . . . . . 130—145
§ 1. Движеніе теологической и политической мысли въ массахъ (130).

ГЛАВА XII. **Реформа понятія о веществѣ: Толандъ и Бойль** . . . . . 145—148

ГЛАВА XIII. **Философская мысль XVIII вѣка** . . 148—161
§ 1. Радикальныя реформы понятія о матеріи: Лейбницъ (148).

ГЛАВА XIV. **Радикальная реформа нашихъ понятій о мірѣ и способности познаванія** . . . . . 161—164
§ 1. Берклей (161—162).
§ 2. Давидъ Юмъ (162—163).

ГЛАВА XV. **Дальнѣйшая критика идей о мірѣ, познаніи и о морали** . . . . . 164—181
§ 1. Эмануилъ Кантъ (164—166).
§ 2. Кантовская критика чистаго разума (166—170).
§ 3. Мораль Канта (170—178).
§ 4. Фихте, какъ высокій образецъ идеалистической морали (178—181).

ГЛАВА XVI. **Возвращеніе къ схоластическимъ пріемамъ** . . . . . 182—184
§ 1. Шеллингъ (182).
§ 2. Гегель (182—184).

ГЛАВА XVII. **Построеніе сущности міра изъ критики Канта и самонаблюденія** . . . . . 185—189
§ 1. Артуръ Шопенгауэръ (185—188).

Стран.

§ 2. Введеніе естественныхъ наукъ вмѣсто самонаблюденія: Гартманъ (188—189).

ГЛАВА XVIII. **Предшественники О. Конта во Франціи XVIII вѣка** . . . . . 189—192

§ 1. Вольтеръ (189—190).
§ 2. Ламетри (190).
§ 3. Кондильякъ (190—191).
§ 4. Дидро (191).
§ 5. Морелли (191).
§ 6. Монтескье (191).
§ 7. Гольбахъ (191—192).

ГЛАВА XIX. **Позитивизмъ.** 192

§ 1. Огюстъ Контъ (192—195).
§ 2. Послѣдователи О. Конта (195).
§ 3. Сочетаніе идеализма и критицизма съ позитивизмомъ у Джона Стюарта Милля (195—196).

ГЛАВА XX. **Соединеніе идеализма, критицизма (психологическаго), положительной науки и эволюціонизма** 196

§ 1. Гербертъ Спенсеръ (196—199).

ГЛАВА XXI. **Діалектическій эволюціонизмъ и научно-эмпирическій эволюціонизмъ.** 200

§ 1. Карлъ Марксъ и Энгельсъ (200—201).
§ 2. Марксизмъ, дарвинизмъ и спенсеріанство, какъ отрицатели автономіи личности въ борьбѣ за развитіе (202).
§ 3. Н. К. Михайловскій (202—203).
§ 4. Неудачный протестъ въ лагерѣ біологовъ противъ механическаго эволюціонизма. Проф. Гекели (203—205).
§ 4 (bis). Возраженіе противъ Гекели Лесли Стефена (205—218).

ГЛАВА XXII *). **Новѣйшія попытки примирить автономію воли и идеаловъ съ научными законами природы** . . . . . 218—262

§ 1. Альфредъ Фуллье и его теорія воли и идей, какъ силъ (218—224).
§ 2. Опредѣленіе сущности страданія и удовольствія въ теоріяхъ Герберта Спенсера, Дюмона, Н. Я. Грота, Маршаля, Джемса, Ланге и др. (224—232).

*) Вслѣдствіе опечатки XXII гл. помѣчена цифрой XVIII.

Стран.

§ 3. Работа воли по Фуллье, въ нашихъ умственныхъ и познавательныхъ процессахъ (232—235).
§ 4. Габріель Тардъ (235—255).
§ 5. Теорія автора этой книги (255—258).
§ 6. Н. Я. Грота (258—262).

ГЛАВА XXIII. Вліяніе на мысль классовой и групповой борьбы . . . . . 262—

§ 1. Опредѣленіе групповой борьбы и ея общественно-моральнаго значенія (262—264).
§ 2. Вліяніе групповой борьбы на образованіе этическихъ идей и идеаловъ (264—267).
§ 3. Этическій идеалъ буддизма (267—271).
§ 4. Этическій идеалъ Сократа (271—273).
§ 5. Демократическій аристократизмъ и этическій аристократизмъ (273 274).
§ 6. Умственный аристократизмъ и аристократизмъ художественный (274).
§ 7. Психологія этическаго аристократизма: Неронъ и его время (274).
§ 8. Опрощенство и другія затемнѣнія этическаго идеала (277—278).
§ 9. Этическій аристократизмъ въ XVII—XIX вв.: Спиноза, Сенъ-Симонъ, Кантъ и его мораль (278—282).
§ 10. Нео-христіанскій и филантропическій идеалы. Ламене, Кинлей, Гессъ, Грюнъ, Сисмонди. Т. Карлейль, Л. Толстой (282—283).
§ 11. Влад. Соловьевъ и его попытка построить этику на почвѣ синтеза, опыта (науки), разума и внутренняго чувства (283).
§ 12. Внѣшніе признаки новаго подъема этическаго идеала (289—290).
§ 13. Философія Ницше и анархизмъ, какъ отрицательные признаки близости такого подъема (290—294).
§ 14. Вѣроятное будущее этическаго идеала (294—296).

ГЛАВА XXIV. Краткій обзоръ важнѣйшихъ открытій въ опытной наукѣ, которыя обѣщаютъ новые горизонты философской мысли . . . . . 297—304

§ 1. Спектральный анализъ (297—298).
§ 2. Таблица Менделѣева и др. (299).
§ 3. Объективная сторона звука, свѣта, теплоты и др. силъ (299—300).
§ 4. Психометрическія открытія (300).

Стран.

§ 5. Психизмъ низшихъ животныхъ и растеній по Дарвину, Ромэнсу и др. (300).

§ 6. Ощущеніе—какъ сужденіе, по Вундту и Гельмгольцу (301).

§ 7. Спеціальные нервы для разныхъ ощущеній (301—303).

§ 8. Клѣточное или соціальное устройство организмовъ и размѣщеніе способностей въ мозгу (303).

§ 9. Такое-же устройство мозга и автономность его клѣтокъ (303—304).

ГЛАВА XXV. **Критика философскихъ гипотезъ по типамъ мысли и психологическимъ условіямъ, порождающимъ ихъ** . . . . . 305—335

§ 1. Почему возникла мысль объ ошибочности нашего непосредственнаго знанія вещей и міра (305—307).

§ 2. Типы мышленія, создавшіе различныя представленія о вещахъ и мірѣ, какъ они суть сами по себѣ (307).

§ 3. Безыскусственно-чувственный и искусственно-чувственный типъ (317—323).

§ 4. Абстрактно-чувственный типъ (317—322).

§ 5. Современный абстрактно-интроспективный типъ (323—329).

§ 6. Отрицательный или антиметафизическій типъ (329—331).

§ 7. Синтетическій типъ (331—335).

ГЛАВА XXVI. **Намѣтившаяся въ наукѣ возможность будущей философской системы, представляющей полный синтезъ субъекта и объекта** . . 335—

§ 1. Дополненія къ дарвинизму (335—336).

§ 2. Гипнотизмъ и сновидѣнія, какъ доказательство кооперативности мозга (336—340).

§ 3. Химіотаксизмъ кровяныхъ тѣлецъ (340—341).

§ 4. Чувствительность растеній и минераловъ (341—343).

Общее заключеніе. Какою слѣдуетъ представлять предѣльную единицу міровой ткани (атомъ). Общіе выводы . . . . . 343—348

Отъ автора.

Нѣтъ человѣка, который не рѣшалъ бы для себя вопросовъ о томъ, для чего онъ живетъ, кто или что управляетъ міромъ и жизнью, чѣмъ держится міръ, что такое жизнь и смерть, какъ слѣдуетъ жить и т. д., и т. д.

Наряду съ обыкновенными смертными, эти вопросы занимаютъ, уже цѣлыя тысячи лѣтъ, геніальнѣйшихъ мыслителей подъ именемъ философіи. Конечно, чѣмъ геніальнѣе и ученѣе человѣкъ, тѣмъ его рѣшеніе ближе къ правдѣ. Поэтому, не удивительно-ли, что обыкновенные люди такъ мало интересуются исторіей философіи? Вѣдь, въ ней именно собраны рѣшенія геніевъ мысли. Какъ смѣшенъ и нелѣпъ былъ-бы тотъ путешественникъ, который вздумалъ-бы изслѣдовать невѣдомую страну, не ознакомившись съ тѣмъ, что тамъ уже было открыто другими раньше его! Вѣдь, онъ открывалъ-бы постоянно уже открытыя Америки или дѣлалъ-бы тѣ-же ошибки, какія уже были сдѣланы другими. Очевидно, что, если философія есть насущная потребность каждаго человѣка, то каждый долженъ стремиться узнать исторію философіи,

Отчего же мы видимъ обратное явленіе? Исторію философіи и вообще философію считаютъ чѣмъ-то головоломнымъ, доступнымъ небольшой группѣ странныхъ полу-чудаковъ, витающихъ въ какихъ-то «эмпиреяхъ»?

Виноваты въ этомъ больше всего сами философы. Желая оттѣнить философскія тонкости своихъ понятій и рѣшеній, они придумывали не мало спеціальныхъ терминовъ или употребляли общепринятыя слова въ смыслѣ совершенно новомъ, непонятномъ человѣку, не посвященному въ эти тонкости. Еще болѣе этому разобщенію философіи отъ толпы помогло то, что философы, вмѣсто дружно раздѣленной работы, разбивались на взаимно-враждующія направленія, которыя свирѣпо боролись между собою—съ взаимными обвиненіями и инсинуаціями. Человѣчество, слыша ихъ вѣчные споры и взаимныя опороченія, потеряло вѣру въ ихъ способность открыть истину.

Я покажу въ главѣ III, § 2, что философскія міровоззрѣнія имѣютъ большое вліяніе и на обыденную, и на историческую жизнь народовъ, а потому понятно мое желаніе — сдѣлать исторію философіи наиболѣе общедоступной. И я думаю, что это возможно.

Однако, исторія философіи станетъ общедоступной тогда, когда она будетъ изложена *научно* въ томъ смыслѣ, чтобы она, какъ и всякая наука о явленіяхъ природы, указала по возможности причины или условія происхожденія, развитія и преобладанія въ разныя эпохи явленій своей области, т. е. тѣхъ или иныхъ идей, направленій или типовъ мышленія.

Въ такой *научной* исторіи философіи, идеи и направленія мысли представляются намъ—какъ факты или явленія, которые нужно изслѣдовать подобно тому, какъ мы изслѣдуемъ физическія, физіологическія и біологическія явленія... Такая исторія философіи дастъ намъ *опыты* всечеловѣческихъ геніевъ мысли и въ ихъ открытіяхъ, и въ ихъ геніальныхъ ошибкахъ, не менѣе поучительныхъ, какъ и самыя открытія. Такая исторія мысли, раскрывъ причины ошибокъ, поможетъ мысли каждаго стать выше ихъ, обойти ихъ, т. е. откроетъ философіи новые невѣдомые горизонты, какъ они открываются человѣку, поднимающемуся на вершину горы.

Подробно я развилъ эту мысль въ первыхъ главахъ моей книги.

Предупреждаю: выполнить эту задачу, хотя бы даже приблизительно, я не имѣлъ ни силы, ни средствъ, ни времени. Это дѣло—грядущей и, вѣроятно, коллективной работы. Даже и матеріала для такой «науки о мысли» собрано очень мало. Я даю общедоступный очеркъ, гдѣ многое, по необходимости, эскизно и кратко. Я былъ-бы счастливъ, если-бы мнѣ удалось уловить и сгруппировать нѣкоторыя черты такой будущей науки, намѣчающіяся пока въ отдѣльныхъ попыткахъ.

Чтобы помочь общедоступности изложенія, я даю, кромѣ общаго оглавленія, два алфавитныхъ указателя: *именъ*, упомянутыхъ въ книгѣ, и *понятій* (или словъ), опредѣленіе которыхъ сдѣлано въ ней на страницахъ, указываемыхъ при каждомъ изъ такихъ словъ.

Л. Е. Оболенскій.

С.-Петербургъ,
1900 г.

Авторъ проситъ читателей

до чтенія книги исправить нижеслѣдующія опечатки:

Стр.	*Строка:*	*Напечатано:*	*Слѣдуетъ:*
12	7 снизу	Ньютонъ о Вольтерѣ	Вольтеръ о Ньютонѣ
15	14 сверху	польза	пользу
20	6 снизу	мировой	міровой
21	5 сверху	сила	воля
23	2 „	видахъ	выводахъ
23	9 „	ишибкахъ	ошибкахъ
35	5 „	кв	къ
79	11 снизу	другимъ	другихъ
106	1 сверху	обстракція	абстракція
127	16 снизу	идею	идей
156	8 сверху	имѣетъ	имѣютъ
164	1 снизу	дѣятельность	дѣйствительность
218	1 сверху	ciociale	sociale
309	22 „	извлеъ	извлекъ
318	16 снизу	которую	которое
324	5 сверху	самыхъ раздраженій	самыя раздраженія
326	7 снизу	мирового	мірового
347	13 „	идеала	идеалы.
75	7 сверху	Оригена	Аригена.
75	9 „	Оригенъ	Аригена.

ГЛАВА I.

Общая картина развитія мысли.

Мысль есть приспособленіе внутреннихъ отношеній (между элементами нашего мозга) къ внѣшнимъ отношеніямъ (между явленіями природы въ широкомъ смыслѣ этого слова).

Гербертъ Спенсеръ.

§ 1. Что заставляетъ мыслить человѣка? Доказательство общности методовъ мышленія у всѣхъ сознательныхъ существъ. Когда и отчего раздѣлились цѣли мышленія у человѣка? Двѣ формы самосохраненія. Все, что на землѣ живетъ сознательной жизнью, стремится узнать окружающую среду. Къ этому все сознательно-живущее побуждается стремленіемъ или инстинктомъ самосохраненія. Инстинктъ самосохраненія заложенъ физіологически и анатомически въ организмѣ живыхъ существъ. Самосохраненіе свойственно даже тѣламъ неорганическимъ: оно лежитъ въ физическихъ свойствахъ ихъ инерціи (стремленіи сохранить свое положеніе или состояніе), въ упругости, непроницаемости, стремленіи удержать свою форму (напр., у кристалловъ, химическихъ молекулъ и т. п.).

Конечно, съ повышеніемъ существъ по лѣстницѣ типовъ развитія, видоизмѣняется и самосохраненіе. У животныхъ оно оказывается анатомическимъ и физіологическимъ, т. е. стремленіемъ сохранить въ неприкосновенности свое анатомическое устройство и свои жизненныя отправленія, а также сохранять свое потомство (видъ); у человѣка къ этому присоединяется еще моральное и умственное самосохраненіе, т. е. охраненіе *данной* совокупности своей умственной и нравственной личности.

Отсюда-то происходитъ такое упорство въ отстаиваніи своихъ нравовъ, вѣрованій, идей, что иногда человѣкъ забываетъ, ради этого психическаго самосохраненія, свое физическое самосохраненіе и предпочитаетъ смерть уступкѣ чего либо изъ цѣлости своихъ воззрѣній или моральныхъ требованій. Таковы мученики религій, жертвы защиты своего племени, націи, мученики политическихъ, общественныхъ и научно-философскихъ идей, etc.

Всякое самосохраненіе, какую-бы форму оно не имѣло, выражается у сознательнаго существа въ стремленіи, какъ я уже сказалъ, узнать окружающую среду, чтобы, по возможности, приспособиться къ ней и приспособить ее къ своимъ потребностямъ самосохраненія (личнаго и видового).

Конечно, у животныхъ это стремленіе къ познанію среды менѣе замѣтно, такъ какъ у нихъ сознательное знаніе замѣняется многочисленными и прекрасно-выработанными безсознательными инстинктами, т. е. опытомъ предковъ, унаслѣдованнымъ въ устройствѣ организма, а въ частности нервной системы.

У человѣка, наоборотъ, инстинкты ослаблены, такъ какъ ихъ замѣняютъ, во 1-хъ, изустныя преданія, т. е. словесно переданный опытъ предковъ, во 2-хъ письменная исторія и записанный научный опытъ. Но на этой почвѣ строится уже далѣе *личное наблюденіе*, личный опытъ и выводы изъ него — посредствомъ мышленія — отъ частныхъ случаевъ къ *обобщенію* (индукція) и отъ обобщенія къ частному случаю (дедукція).

Что эти основные пріемы нашей мысли примитивны, доказывается тѣмъ, что они свойственны и животнымъ; это очевидно, напримѣръ, изъ ужаса, охватывающаго животныхъ во время солнечныхъ затменій, землетрясеній, и еще наглядиѣе изъ слѣдующаго факта: въ большихъ городахъ, когда въ первый разъ начинаютъ ходить по улицамъ паровые или бензинные, или электрическіе (но безъ воздушныхъ проводовъ) локомотивы, животныя пугаются, теряютъ всякое самообладаніе и т. п. Здѣсь ихъ пугаетъ не шумъ, не выдѣляемый паръ (такъ какъ и то, и другое устранено), а исключительно *необычайность* явленія: они привыкли, что экипажъ можетъ двигаться только силой животнаго или человѣка: напр., ихъ, не пугаютъ тѣ электрическіе локомотивы,

которые движутся воздушными проводами: тутъ причина движенія, очевидно, объясняется проволокой. Наоборотъ, электрическій вагонъ, движимый акумуляторомъ безъ малѣйшаго шума, пугалъ въ Петербургѣ лошадей, какъ я самъ въ этомъ убѣждался не разъ.

Посмотримъ-же теперь, каковъ долженъ быть тотъ умственный процессъ, который причинялъ такой испугъ [1]). Очевидно, прошлый опытъ животнаго (отъ экипажей) сложился въ обобщеніе, что экипажи движутся только силой животныхъ или людей или вообще при содѣйствіи какихъ либо приводовъ, въ родѣ веревки, цѣпи, проволоки. Но это ужъ безсознательная *индукція*, т. е. умозаключеніе отъ частныхъ случаевъ къ общему какъ бы закону; вѣдь, безъ признанія этого ряда опытовъ закономъ, животное не приходило-бы въ ужасъ, видя *исключеніе* (т. е. экипажъ, движущійся безъ видимаго участія людей, лошадей или приводовъ).

Когда Наполеонъ I высмѣиваетъ изобрѣтеніе Фультона, когда нашъ крестьянинъ пугается, видя въ первый разъ велосипедъ, поѣздъ желѣзной дороги или воздушный шаръ, въ нихъ совершается тотъ-же процессъ мысли: данное явленіе противорѣчитъ обобщенію изъ прошлаго опыта, обобщенію, которое путемъ индукціи показалось всеобщимъ, какъ-бы міровымъ закономъ.

Такъ испугался-бы и великій ученый, если бы солнце двинулось когда нибудь съ запада на востокъ или остановилось на небѣ.

Но какой-же выводъ слѣдуетъ изъ этого?

Въ 1-хъ, выводъ о *всеобщности основныхъ законовъ или пріемовъ мысли*, во 2-хъ, о томъ, *для чего всѣ сознательныя существа пускаютъ въ ходъ эти пріемы*, т. е. мыслятъ.

---

[1]) Я вовсе не настаиваю, что процессъ, описываемый ниже, долженъ быть сознательнымъ. Нѣтъ, онъ можетъ происходить и путемъ безсознательной *привычки*. Но это показываетъ еще болѣе, что индукція есть инстинктивный процессъ, выработанный въ мозгу самой природой. Это подтверждается и изслѣдованіями надъ безсознательными сужденіями органовъ чувствъ, напр., глаза, при развитіи перцепцій изъ простыхъ ощущеній. (См. рядъ опытовъ въ „Физіологической Психологіи“ В. Вундта).

Испугъ лошади, ужасъ крестьянина, насмѣшки Наполеона надъ Фультономъ доказываютъ намъ одно и тоже: всѣ мыслящія существа не только стремятся узнать законы явленій (т. е. постоянство ихъ слѣдованія другъ за другомъ въ неизмѣнномъ порядкѣ), не только *это* нужно имъ для цѣлей самосохраненія, имъ еще нужна *увѣренность*, что это постоянство *неизмѣнно, не можетъ быть нарушено*. И эта вторая потребность такъ могуча, что и животное, и человѣкъ приходятъ въ отчаяніе, въ изступленіе, когда замѣчаютъ непрочность законовъ, которые имъ казались всеобщими: такъ, и животныя, и дикари приходятъ въ ужасъ отъ затменія солнца, полагая, что наступилъ конецъ міра (т. е. нарушенъ общеміровой законъ).

Отсюда очевидно, что обычное наблюденіе законовъ послѣдовательности явленій нужно человѣку для цѣлей *практическихъ*, для жизненнаго приспособленія къ природѣ и природы въ себѣ. Но дальнѣйшія индуктивныя умозаключенія, — совершаются ли они безсознательно, какъ у лошади, полусознательно, какъ у крестьянина, или вполнѣ сознательно, какъ у философа и ученаго, эти заключенія, касающіяся *прочности и устойчивости* самыхъ законовъ природы, *необходимы* для успокоенія *самаго инстинкта самосохраненія* въ его общемъ стремленіи къ твердой, прочной увѣренности въ устойчивости окружающаго бытія. Безъ этой увѣренности жизнь людей была-бы мученіемъ.

И въ этомъ-то общемъ, т. е. не столько житейски-практическомъ, сколько теоретически-моральномъ стремленіи или инстинктѣ лежитъ источникъ *философіи* и именно, главнымъ образомъ тѣхъ ея отдѣловъ, которые называются обыкновенно метафизикой [1]).

Подтвердимъ примѣрами, что въ основѣ такихъ обобщеній и выводовъ кроется именно такой общій основной, а потому и неистребимый инстинктъ самоохраненія.

Возьмемъ опять дикаря или крестьянина, мышленіе ко-

---

[1]) Буквально слово метафизика значитъ: стоящая „за физикой". Сперва такъ были названы тѣ общія части трудовъ Аристотеля, которыя были помѣщены издателями его твореній вслѣдъ за физикой. Впослѣдствіи этимъ именемъ стали называться всѣ изслѣдованія, стремившіяся выйти за предѣлы физически-наблюдаемыхъ фактовъ и простыхъ (физическихъ-же) выводовъ изъ нихъ.

торыхъ кажется обыкновенно такимъ наивнымъ, даже нелѣпымъ и которое въ сущности ничѣмъ не отличается по пріемамъ отъ мышленія геніальныхъ мыслителей, а иногда стоитъ выше его по находчивости и остроумію обобщеній, которыя бываютъ ошибочны не отъ *качествъ* мысли, а отъ недостатка въ *количествѣ* фактовъ: у любого зауряднаго ученаго фактовъ милліоны, у дикаря и крестьянина ихъ какія нибудь тысячи. Но посмотрите, какъ часто безплодна мысль зауряднаго ученаго, и какія геніальныя, хотя и ошибочныя заключенія дѣлалъ дикарь и крестьянинъ.

Прежде всего каждому извѣстно, что у нихъ есть масса знаній объ окружающей природѣ, знаній, принадлежащихъ къ такому роду, который извѣстенъ подъ именемъ знаній положительныхъ или позитивно-научныхъ.

Это—всѣ тѣ знанія законовъ природы, которыя сложились путемъ обобщеній изъ опыта (эмпирическихъ обобщеній или эмпирическихъ законовъ). Въ этомъ смыслѣ каждый толковый крестьянинъ и каждый не глупый дикарь представляетъ собою въ миніатюрѣ ученаго эмпирика: онъ знаетъ, напр., что быстрое движеніе руки сообщаетъ силу камню или топору, находящемуся въ рукѣ, — что сила упругости лука передается стрѣлѣ въ видѣ силы движенія и удара, что послѣ дождя и поливки, послѣ разрыхленія земли и удобренія ея животными отбросами или сожженными растеніями, на ней лучше растутъ злаки, etc., etc. И такихъ знаній тысячи!

Но удовлетворяется-ли онъ этимъ позитивнымъ знаніемъ, дающимъ ему возможность практически приспособиться къ законамъ природы и приспособить ихъ къ себѣ? Нѣтъ.

И у него, какъ и у величайшаго мыслителя любой эпохи, есть непреодолимая потребность быть увѣреннымъ въ *прочности* самихъ этихъ законовъ. Если онъ рыбакъ, ему мало знать, что за вѣтромъ слѣдуетъ буря, а за бурей волны, которыя могутъ опрокинуть его лодку. Если онъ земледѣлецъ, ему мало знать, что, если солнце закатилось въ тучи, то случится дождь (деревенская метеорологія), ему необходимо знать—что-же или кто-же завѣдуетъ этими законами; при этомъ первоначально и тутъ можетъ быть практическая цѣль: «нельзя-ли воздѣйствовать и на эту силу, управляющую ими, чтобы обратить ее въ свою пользу».

И вотъ, мысль начинаетъ работать, на основаніи *опыта*, имѣющагося въ ея распоряженіи.

Скажутъ: но онъ изобрѣлъ нелѣпую идею о томъ, что за каждымъ предметомъ и явленіемъ есть человѣкообразное существо, что есть духи умершихъ предковъ. Пріемы его мышленія и его представленія антропоморфическіе, т. е. человѣкообразные. Но я утверждаю, что это не было особымъ пріемомъ мышленія, что это было геніальнымъ примѣненіемъ признанныхъ и теперешней наукой методовъ мысли, но только къ малому числу фактовъ.

Къ суммѣ *наличнаго опыта* дикарь примѣнялъ индукцію и дедукцію, чтобъ строить *гипотезы* тамъ, гдѣ опытъ былъ неполонъ.

Возьмемъ такой случай: онъ видѣлъ, что все въ природѣ течетъ правильно, за исключеніемъ нѣкоторыхъ явленій, напр., погоды, дождя, бури, которыхъ предвидѣть невозможно: они не періодичны, капризны и т. д.

Далѣе онъ зналъ, что въ явленіяхъ некапризныхъ и всегда правильныхъ могутъ встрѣтиться отклоненія только тогда, когда въ ихъ теченіе вмѣшивается человѣкъ. Напр., дерево или растеніе жило, но человѣкъ срубилъ или убилъ, и жизнь прекратилась etc.

И вотъ, онъ логически-правильно создавалъ гипотезу, что и въ тѣхъ явленіяхъ природы, которыя, какъ вѣтеръ, дождь и т. п., возникаютъ неправильно, капризно, которыхъ нельзя предвидѣть, — что въ такихъ явленіяхъ должно участвовать существо *произвольное, человѣко-подобное*. Но гдѣ-же этотъ человѣкъ, возбуждающій, напр., бурю? Его не видятъ глаза, хотя часто ухо слышитъ его голосъ, напр., въ воѣ вѣтра. Здѣсь могли подвертываться уму метеоролога-дикаря такіе факты, какіе онъ зналъ изъ сновидѣній: во снѣ являлся человѣкъ умершій, говорилъ съ нимъ и вдругъ исчезалъ, и никто изъ окружающихъ (кромѣ спавшаго) не видѣлъ этого человѣка. «Значитъ, выводилъ дикарь: люди умершіе могутъ быть и невидимы, но могутъ являться и въ видимой формѣ, когда пожелаютъ». Изъ этого общаго вывода, сложившагося ранѣе путемъ *индукціи изъ опыта* сновидѣній, выводилась теперь *путемъ дедукціи* мысль о частномъ случаѣ, о вѣтрѣ: если вѣтеръ капризенъ, какъ человѣкъ, то за нимъ стоящій «дѣятель» не есть простой человѣкъ, ибо онъ невидимъ, это

духъ умершаго предка, который можетъ быть и видимъ и не видимъ. Тутъ есть всѣ элементы научнаго мышленія. Различіе здѣсь не по *качеству* пріемовъ, а по *количеству* собраннаго опыта, наблюденій.

И такъ, *выводы изъ этого разсужденія таковы: 1) мысль человѣка съ первобытныхъ временъ и до нашего времени, по существу* (или *качеству*) *одинакова, а различается только по количеству фактовъ.*

2) Есть *двѣ формы самосохраненія: 1) дѣятельно-житейская и 2) обще-психическая*, какъ *потребность вѣрить въ обезпеченность самосохраненія.*

Изъ первой формы самосохраненія создается опытная наука законовъ явленій, изъ второй изслѣдованіе о послѣднихъ или крайнихъ *причинахъ* явленій. Надо добавить, что эта вторая форма знанія служитъ косвенно и первой формѣ самосохраненія.

Дикарь, напр., рѣшивъ, что конечная причина человѣкообразна, рѣшилъ (и тоже логически-правильно) дѣйствовать на нее умилостивленіемъ жертвами и т. п.

Но изъ этихъ положеній слѣдуетъ другое, болѣе важное для нашей цѣли.

Представьте себѣ, что современные метеорологи открыли-бы, наконецъ, что ихъ гипотеза о вліяніи на погоду солнечныхъ пятенъ вѣрна, т. е. нашли-бы полную зависимость нашей земной погоды уже не отъ фетишей, а отъ солнечныхъ пятенъ, отъ ихъ появленія въ большемъ или меньшемъ числѣ. Могло-ли бы человѣчество удовольствоваться этимъ фактомъ даже въ чисто практическомъ смыслѣ — предвидѣнія погоды, бурь и т. п.?

Конечно, нѣтъ. Оно перешло-бы къ новому вопросу: «а отчего-же зависитъ чередованіе самаго количества пятенъ»? Вѣдь, одно существованіе перваго закона обезпечивало-бы безопасность человѣка лишь ограниченно!

Метеорологическія обсерваторіи получили-бы, напримѣръ, возможность предупреждать о погодѣ за нѣсколько большій періодъ времени и болѣе точно, чѣмъ прежде, замѣтивъ увеличеніе или уменьшеніе пятенъ. Но *полное* обезпеченіе, полная возможность воздѣйствовать и на самыя пятна, отклоняя и ихъ, еще не была-бы достигнута. И вотъ, стали-бы искать дальше уже самую причину солнечныхъ пятенъ, а пока не

нашли, поставили-бы новую гипотезу, напр., что причина этого явленія зависитъ отъ паденія кометъ на солнце или отъ дѣйствія какой-нибудь большой звѣзды. Открывъ и это, захотѣли-бы знать причину и этихъ дальнѣйшихъ причинъ и опять поставили-бы гипотезу, и такъ безъ конца.

Отличіе отъ мышленія дикарей было-бы то, что въ гипотезы, возможныя при теперешнемъ состояніи науки, не вѣрили-бы такъ *безусловно*, какъ вѣрилъ въ свою — дикарь. Но почему? Наука идетъ теперь медленно, зная изъ *опыта* прежней науки (напр., астрологіи), какъ ошибочны торопливыя гипотезы. Она ждетъ накопленія фактовъ. Но и она не можетъ отказаться отъ гипотезъ, отъ предположеній и не только нужныхъ для работы, но и гипотезъ о наиболѣе отдаленныхъ причинахъ — въ видѣ-ли міроваго эфира или въ видѣ атомовъ. Но, повторяю, наука не придаетъ этимъ гипотезамъ безусловной силы, отличая отъ нихъ «рабочія» гипотезы, прямо помогающія дальнѣйшимъ изслѣдованіямъ и наблюденіямъ, для которыхъ онѣ намѣчаютъ путь.

Вы видите, что и тутъ различіе высшей научной мысли отъ мысли дикаря зависитъ *только отъ опыта*, а именно отъ *опыта въ ошибкахъ самаго мышленія*. Этого-то опыта не было у дикаря; онъ считалъ поэтому продукты своего ума непоколебимыми, какъ ихъ считали впослѣдствіи — философскій догматизмъ, раціонализмъ, спиритуализмъ и наивный матеріализмъ.

И такъ, *наукѣ*, взявшей себѣ спеціальную область вопросовъ, область только точно дознанныхъ отношеній или *постоянной* связи между явленіями, да область *рабочихъ* гипотезъ, должны быть чужды вопросы о конечныхъ причинахъ явленій; значитъ, тѣ ученые, которые не ограничиваются своей областью, а пытаются создать и гипотезы не рабочія, т. е., удовлетворяющія только любознательности *ума о первыхъ причинахъ* [1]), выходятъ изъ области чистой науки и вступаютъ *въ область метафизики*.

Но тутъ для насъ важно вотъ что: великій ученый, или

---

[1]) Видятъ-ли эти первыя причины въ атомахъ, или въ силахъ, или въ психизмѣ, или въ механизмѣ, выходящихъ за предѣлы *физически-возможнаго опыта*.

популяризаторъ, или философъ-метафизикъ, выступившіе изъ предѣловъ чистой науки въ область конечныхъ причинъ, — слѣдуютъ при этомъ тому-же побужденію, которому слѣдовалъ и дикарь, когда искалъ первой причины въ фетишахъ: *оба стремятся къ наибольшей увѣренности въ общихъ и основныхъ причинахъ (законахъ) тѣхъ условій существованія, которыя обезпечиваютъ ихъ самосохраненіе и сохраненіе вида* (2-ая форма самосохраненія).

Разница-же между ними та, что ученый, умудренный *опытомъ* въ области *мысли* предыдущихъ вѣковъ, т. е. умудренный *исторіей философіи*, знаетъ, что такія гипотезы не суть еще полная истина, а лишь приближеніе къ ней въ предѣлахъ свойствъ человѣческаго ума. Наивный популяризаторъ или спиритуалистъ-метафизикъ уже увѣрены въ нихъ гораздо больше. Дикарь-же, дѣлая свои гипотезы, даже и не подозрѣвалъ, что онѣ могутъ быть ошибочны. Его фетиши казались ему такой-же очевидностью, такой-же вѣчной истиной, какой, наприм., современному популяризатору науки или даже второстепенному научному спеціалисту (если онъ не знакомъ съ исторіей мысли и критикой способности познанія) кажутся атомы, кажется механическое объясненіе сознанія, или какимъ современному спириту (будь онъ такой ученый, какъ Круксъ или Бутлеровъ) кажется очевиднымъ, что духи (нѣчто въ родѣ первобытныхъ фетишей) толкаютъ не только столы, но и атомы, и могутъ дѣлать въ природѣ всякія чудеса. Такая *увѣренность пропорціональна недостатку критики нашей способности познаванія*, а *недостатокъ этой критики пропорціоналенъ недостатку познанія въ области прошлаго опыта человѣческой мысли.*

Но этотъ-то опытъ мы и называемъ *исторіей философіи*, какъ *положительной науки о законахъ и условіяхъ философской мысли.*

Здѣсь надо строго различать двѣ совершенно особыя вещи: во 1-хъ, *метафизическую потребность, которая есть не болѣе какъ особая форма чувства самосохраненія, стремленія вѣрить въ свою безопасность.* Эта потребность есть у всѣхъ людей — отъ дикаря до величайшаго ученаго и 2) *способъ удовлетворенія этой потребности*, который можетъ быть правиленъ и неправиленъ. Онъ неправиленъ по большей части отъ того, что философъ увѣренъ, будто нашелъ *безуслов-*

ный способъ ея удовлетворенія (т. е., если онъ не внялъ результатамъ великаго историческаго опыта въ области мысли, который показалъ-бы ему, какъ, почему и въ какихъ направленіяхъ дѣлала ошибки человѣческая мысль, дѣлала даже у великихъ геніевъ знанія и мысли).

Правильно-же будетъ удовлетворяться эта потребность тогда, когда умъ человѣка прошелъ это горнило *историческаго опыта мысли* и, зная всѣ его подводные камни, скажетъ себѣ: «мое рѣшеніе о конечныхъ причинахъ явленій есть только гипотеза болѣе или менѣе вѣроятная: она мнѣ нужна, чтобы покойнѣе, увѣреннѣе жить и работать. Но я не скажу ни себѣ, ни другимъ, что она послѣдняя, безусловная истина, а буду искать дальше и дальше».

И такъ, каждый изъ людей, и первобытный дикарь, и самый величайшій ученый неизбѣжно философствуютъ болѣе или менѣе метафизически. Чаще всего они сами этого не подозрѣваютъ, совершенно также, какъ герой Мольера не подозрѣвалъ, что онъ всю жизнь говорилъ прозой.

Дикарь философствуетъ и тогда, когда, боясь силъ природы, старается понять, каковы онѣ, а додумавшись до ихъ сходства съ людьми, думаетъ ихъ умилостивить; т. е. этимъ онъ опредѣляетъ скрытую «сущность» природы, «вещь самое-по-себѣ» и стремится узнать ея *свойства* (ея желанія, страсти, капризы), чтобы лучше обезпечить свою жизнь, подобно тому, какъ подчиненный стремится опредѣлить характеръ своего начальника, чтобы прочно усидѣть на своемъ мѣстѣ и быть покойнымъ за свою будущность.

Но развѣ не тоже чувство,— помимо любознательности,— смутно трепещетъ во всѣхъ не рабочихъ гипотезахъ, выводимыхъ изъ науки или дѣлаемыхъ умозрительно великими метафизиками? Развѣ философію Шопенгауера мы называемъ «философіей *отчаянія*» не потому, что его первая причина, «міровая воля»— слѣпа, капризна, зла и непобѣдима ничѣмъ инымъ, кромѣ отказа нашего отъ воли жить, отъ всѣхъ желаній и хотѣній, что равносильно смерти?

И такъ, сначала и до конца мы видимъ полное сходство и мысли, и пріемовъ ея. Но мнѣ укажутъ на знаменитые «періоды развитія мысли», намѣченные Огюстомъ Контомъ. «Развѣ не является очевиднымъ фактомъ,— скажутъ мнѣ,— что че-

ловѣчество пережило три главныхъ эпохи развитія мысли: эпоху фетишистскую или теологическую, эпоху метафизическую (когда фетишей и духовъ замѣнили «сущности», «идеи», «абсолюты») и, наконецъ, позитивную или научную, когда мысль отказалась отъ познаванія всѣхъ этихъ сверхъ-чувственныхъ, сверхъ-физическихъ вещей и рѣшила ограничиться областью точныхъ законовъ явленій?»

Но я спрошу въ свою очередь: развѣ и въ наше время, наряду съ мыслью научно-позитивной, не является—и мысль фетишистская или теологическая, и мысль метафизическая? Развѣ мы не знаемъ эпохъ, когда всплывали на поверхность съ новой силой то одна, то другая? Но исторически не одно только это невѣрно въ періодахъ Конта. Невѣрно и то, что позитивизмъ,—какъ отрицаніе метафизики,—является послѣднимъ словомъ *современной* философіи. Еще въ ученіи Протагора, почти за 500 лѣтъ до Р. Х. (въ 440 г.), было высказано тоже или почти тоже: по діалогу Платона «Горгій», Протагоръ училъ, что философствовать приличествуетъ только юности (средній періодъ человѣка и человѣчества), зрѣлый же мужъ долженъ предаться практической жизни. Такая же проповѣдь повторилась въ XVII вѣкѣ (напр., Бекономъ). Это показываетъ только, что и позитивизмъ есть временное явленіе, выплывавшее на поверхность при какихъ-то условіяхъ, которыя слѣдуетъ узнать.

§ 2. Дальнѣйшее раздѣленіе цѣлей мысли, повлекшее различія между мыслью теологической, метафизической и научной. Эти различія лежатъ не въ томъ, въ чемъ ихъ видѣлъ О. Контъ. Изъ предыдущаго мы могли замѣтить, что у дикаря (вообще у первобытнаго человѣка) совершенно не было раздѣленія научно-позитивной мысли отъ мысли теологической, а метафизической мысли у него и совсѣмъ не было, такъ какъ она есть позднѣйшій продуктъ: метафизика явилась тогда, когда возникло (какъ, напр., въ Греціи) уже у первыхъ матеріалистовъ, недовѣріе къ опыту, даваемому органами чувствъ, и когда за видимымъ, чувственнымъ, обманчивымъ міромъ (майа индусовъ) стали отыскивать міръ, какимъ онъ *можетъ быть самъ по себѣ*. Но позитивизмъ, т. е. отыскиваніе закономѣрнаго теченія явленій, былъ уже и у первобытнаго человѣка (какъ мы видѣли), у него-же было стремленіе искать и дальнѣйшей причины явленій путемъ *гипотезъ изъ опытнаго*

знанія (или казавшагося опытнымъ), и если онъ пришелъ къ антропоморфизму, который отрицается позитивизмомъ, то повторяю, здѣсь различіе только *количественное*, а не *качественное*.

Различіе качественное началось съ того момента, когда мысль человѣка раздѣлилась на теологическую, метафизическую и позитивно-научную, а это раздѣленіе было вызвано тѣмъ, что мышленіе нѣкоторой части человѣчества остановилось на одной первичной гипотезѣ о первыхъ причинахъ (напр., на гипотезѣ великихъ божествъ, какъ въ Греціи, или всеобъемлющей и всеуправляющей единой *душѣ* міра) и остановившись на этомъ, мысль *воспретила себѣ* идти дальше въ исканіи *первой причины*. До тѣхъ поръ, чтобы создать эти гипотезы, мысль, какъ мы видѣли, работала совершенно позитивно-научно, т. е. строя все на наличномъ опытѣ. Съ этой же поры, когда извѣстная гипотеза стала *традиціей*, вошла въ привычку, въ плоть и нравы безчисленныхъ поколѣній, исканіе первой причины, помимо найденной, было объявлено тяжкимъ преступленіемъ противъ національной религіи, противъ самой націи; образецъ того, какъ мстили за нарушеніе этого воспрещенія, мы видимъ въ Сократѣ, Бруно и мн. другихъ (см. далѣе: «Рожеръ Бэконъ»). Но позитивно-научная работа, служащая первой формѣ самосохраненія (приспособленію къ природѣ) почти не была возбранена: можно было открывать законы природы, астрономическихъ и физическихъ явленій, но только не дѣлать выводовъ изъ нихъ, касающихся общепризнанной первой причины [1]). Преслѣдованіе *чистой науки* (позитивной) мы видимъ гораздо позднѣе, когда Галилей подвергся опасности за то, что его астрономическіе выводы противорѣчили Аристотелю или когда во Франціи за тоже самое была временно запрещена книга Ньютона о Вольтерѣ, т. е. когда нѣкоторыя научно-философскія космогоніи, воспринятыя теологической мыслью, были обращены ею почти въ догматы.

И такъ, чистый типъ дѣйствительно *теологической формы* мысли отличается тѣмъ отъ философіи (метафизики), что запрещаетъ себѣ (и другимъ) искать конечныхъ причинъ

[1]) См. далѣе „Теологическій типъ мысли“.

въ области космогоніи, *кромѣ ужъ найденныхъ* и признанныхъ.

Мотивами и здѣсь было самосохраненіе, но только *самосохраненіе соціальное, иногда національное*, такъ какъ единая и общая гипотеза о первой причинѣ, принятая цѣлымъ аггрегатомъ, напр., цѣлой націей, поддерживала единство этого аггрегата, а это было нужно особенно въ эпохи тяжелой племенной борьбы, хроническихъ войнъ и т. п.

Но замѣчательно, что какъ разъ на той же почвѣ съ небольшимъ измѣненіемъ стоитъ и позитивизмъ О. Конта.

Контъ, объявивъ, что общество управляется идеями, приходитъ въ негодованіе отъ господствующей въ его время «анархіи мысли» и рѣшаетъ положить предѣлъ этому «безначалію» своей позитивной философіей, которая воспрещаетъ занятія всякими вопросами, выходящими изъ предѣловъ научнаго метода. Впослѣдствіи, онъ идетъ и еще дальше, и въ проектѣ своего идеальнаго общества не всѣмъ разрѣшаетъ даже занятія высшими науками и астрономіей. И все это ради общественнаго «порядка» и единства.

Конечно, мыслить о высшихъ вопросахъ самосохраненія (т. е. о сущности міра, о его первопричинахъ и цѣляхъ) онъ не могъ запретить насиліемъ, но онъ запрещаетъ эту область умственнымъ и *нравственнымъ запугиваніемъ* малодушныхъ, относя ее къ стадіи метафизики, будто-бы ужъ пережитой человѣчествомъ и потому—отсталой.

Люди, которыхъ нельзя было запугать ни этимъ, ни внѣшними гоненіями, бывшими ранѣе, продолжали искать отвѣтовъ на великіе вопросы. Отсюда-то и всплывали въ исторіи мысли вновь и вновь великія философскія попытки.

Причины этого психологически понятны въ виду нашего объясненія основной метафизической потребности изъ инстинкта высшаго самосохраненія, который неистребимъ: теологическая мысль навязывала философское рѣшеніе, а позитивная мысль вовсе не даетъ никакого рѣшенія конечнаго вопроса, и обѣ запрещаютъ искать его.

Такимъ образомъ, позитивизмъ оставляетъ еще бо́льшую анархію мысли, предоставляя столь основные вопросы исключительно на личное, наивное усмотрѣніе всѣхъ и каждаго. Мысль-же философская не могла отказаться отъ этихъ вопро-

совъ, ибо никакія запрещенія, никакія запугиванія не въ силахъ остановить этого общечеловѣческаго инстинкта (или второй формы самосохраненія). Въ самой теологіи этотъ инстинктъ, задержанный въ одномъ направленіи, пошелъ въ другомъ и повелъ къ раздѣленію на секты и вѣроисповѣданія; въ позитивизмѣ-же онъ временно и весьма не долго могъ быть сдержанъ. Уже мысль послѣдователей Конта, напр., англійскихъ (Милля, Спенсера) не можетъ сдержать своихъ стремленій рѣшать вопросы высшаго порядка, хотя и на почвѣ науки.

Кромѣ того, несомнѣнно, что ни одинъ самый завзятый позитивистъ не можетъ прожить, не остановившись на тѣхъ же вопросахъ для самого себя, причемъ довольствуется какой либо изъ существующихъ гипотезъ о міровой сущности и первой причинѣ (матеріалистической, спиритуалистической, идеалистической и пр., и пр.). Стало быть, при требованіи отъ мыслителей, чтобы они не занимались этими вопросами, потому-де что они «непостижимы уму» или «непознаваемы» (Спенсеръ), достигается не прекращеніе ихъ въ средѣ человѣчества, а только ихъ наивное, первобытное рѣшеніе, не опирающееся на опытъ рѣшеній и ошибокъ, бывшихъ въ области философской мысли. Между тѣмъ, вѣдь это опытъ рѣшеній и ошибокъ геніевъ человѣческой мысли. Вся эта тысячелѣтняя работа пропадаетъ для позитивиста по крайней мѣрѣ, для позитивиста изъ толпы, и человѣчество обращается въ гоголевскаго героя, который до всего хотѣлъ дойти «своимъ умомъ».

На самомъ дѣлѣ и этотъ исходъ былъ бы лучшимъ, сравнительно съ тѣмъ, къ чему приходятъ люди, отвергающіе философію и думающіе рѣшить ее только личнымъ разумѣніемъ: они (не замѣчая того) пользуются, на самомъ дѣлѣ, объѣдками, разрозненными крохами со стола великихъ философовъ, обрывками и крохами, которые въ данное время попали въ общество, какъ мода, пущенные въ ходъ болѣе или менѣе талантливыми популяризаторами, поэтами, беллетристами; а эти послѣдніе, по большей части, взяли ихъ также въ видѣ крохъ и обрывковъ безъ философской критики, безъ связи, безъ почвы, даваемой знаніемъ исторіи мысли, исторіи ошибокъ мысли. Еще ребенкомъ, когда мать учила васъ молиться и говорить о Богѣ, какъ о творцѣ міра и вашего существованія, вы уже усвоивали философію, воспринимали знаніе о «конечной причинѣ» міра, о томъ, что ваша жизнь и воля

управляются высшей міровой волей, которая можетъ быть или благосклонна, или немилостива къ вамъ, въ зависимости отъ вашего поведенія. Впослѣдствіи, въ школѣ, васъ охватывали отголоски европейской философіи, попавшіе въ толпу; особенно васъ, быть можетъ, охватывали отголоски западнаго матеріализма или, наоборотъ, спиритуализма, увлеченіе «душой», быть можетъ въ самой грубой формѣ спиритизма, или въ формѣ мистицизма, и, наконецъ, послѣ этихъ блужданій, васъ охватывалъ скептицизмъ. И вы «своимъ умомъ», какъ гоголевскій герой, открывали философскія Америки, путались въ противорѣчіяхъ, въ темнотѣ, не подозрѣвая, что все это уже было продѣлано геніями и лучше, конечно, чѣмъ вами.

§ 3. Элементарная необходимость изучать философію. Такимъ образомъ, польза и даже необходимость знать каждому человѣку исторію философской мысли можно сравнить съ необходимостью для каждаго знать, напр., научную гигіену или даже грамматику.

Вѣдь о гигіенѣ и грамматикѣ можно-бы тоже сказать, что многіе говорятъ о философіи: «для чего еще изучать гигіену или грамматику, когда каждый говоритъ и безъ грамматики и, самъ того не зная, употребляетъ грамматическія формы подлежащее, сказуемое, существительныя, прилагательныя, падежи, склоненія? Каждый выполняетъ нѣкоторыя требованія гигіены, когда открываетъ окно или форточки, топитъ печку, ѣстъ питательную пищу и соблюдаетъ чистоту въ квартирѣ». Повидимому, ни грамматики, ни гигіены совсѣмъ не нужно.

А между тѣмъ, онѣ крайне важны, почти необходимы именно для того, чтобы выполнять самыя насущныя дѣла наши не *слѣпо*, а *правильно* и *сознательно: правильно* говорить и читать, *правильно* сохранять свое тѣло. И замѣтьте при этомъ: все то, что человѣкъ дѣлаетъ, какъ ему кажется, безъ всякой грамматики и безъ всякой гигіены, онъ только *повидимому* дѣлаетъ *безъ* нихъ. На самомъ дѣлѣ, онъ 1) получилъ отъ тысячелѣтняго опыта своихъ предковъ готовую, хотя и неписанную науку—по языку и гигіенѣ; 2) онъ исполняетъ многія изъ правилъ этихъ наукъ—въ ихъ современномъ состояніи по простому подражанію, т. е. усвоилъ ихъ отъ тѣхъ, кто завелъ ихъ у себя по наукѣ или требованію ученыхъ (напр., врачей) и т. д.

Но все это достигло до него урывками, безсознательно,

спутанно, необоснованно. Часто рядомъ съ разумными правилами онъ пользуется и совершенно дикими суевѣріями старины... Гигіена и грамматика нужны для того, чтобы, разобравшись во всемъ этомъ, — жить и говорить правильно.

Ну, вотъ также нужна и философія. На это могутъ быть два возраженія: во 1-хъ, что, такъ какъ философія не могла до сихъ поръ отвѣтить на свои вопросы, то она доказала этимъ свою несостоятельность, а потому есть другой путь, а именно: необходимо искать рѣшенія всѣхъ этихъ вопросовъ въ положительной наукѣ; во 2-хъ, сравненіе съ гигіеной неудачно потому, что безъ правильнаго знанія гигіены человѣкъ можетъ заболѣть, умереть, тогда какъ безъ правильнаго рѣшенія философскихъ вопросовъ, названныхъ мною вопросами высшаго самосохраненія, онъ живетъ прекрасно, довольствуясь и философскими крохами.

Поэтому я долженъ показать во 1-хъ, почему наука не должна, не можетъ и не хочетъ заниматься этими вопросами, и во 2-хъ, показать, что есть надежда на рѣшеніе философскихъ вопросовъ, въ 3-хъ, что ложное міросозерцаніе влечетъ столь-же опасныя для *самой жизни людей послѣдствія*, какъ напр., и незнаніе гигіены.

§ 4. Заключеніе I-й главы. Но предварительно резюмируемъ, ради большей ясности, то, что я сказалъ, во 1-хъ, о тождествѣ человѣческой мысли *до* ея раздѣленія на теологическую, метафизическую и позитивно-научную, и во 2-хъ, о различіяхъ и сходствахъ этихъ трехъ вѣтвей, *послѣ* ихъ раздѣленія.

1) Мысль человѣчества приняла къ антропоморфной (человѣкообразной) формѣ первой причины міра еще до своего раздѣленія, т. е. въ тотъ періодъ, когда она шла путемъ чистыхъ формъ обычной и правильной научной мысли, а именно — индукціями, дедукціями и гипотезами, опирающимися на опытъ. Ея ошибки проистекли не отъ *качествъ* мысли, каковыя были вполнѣ совершенны и испортились лишь впослѣдствіи, а отъ *количества* фактовъ. Мыслители въ то время искали свободно.

2) Раздѣленіе началось съ того, что антропоморфное рѣшеніе о конечной причинѣ, вслѣдствіе привычки, вслѣдствіе передачи путемъ преданій отъ поколѣнія къ поколѣнію этого

рѣшенія, обратилось въ догматъ, въ нѣчто въ родѣ инстинкта, т. е. вошло въ безсознательную область человѣческой мысли, въ мозгъ и нервы, ассоціируясь съ обрядами, формами умилостивленія etc.

Съ этого момента антропоморфная гипотеза конечной причины становится дѣломъ цѣлаго рода, племени, націи и охраняется, какъ охранялось все, служащее *единству* группы въ ея борьбѣ за существованіе съ другими группами.

У нея появляется особый классъ людей, вѣдающихъ и блюдущихъ ея неприкосновенность. На смѣну личнаго инстинкта самосохраненія выступаетъ такой-же соціальный инстинктъ, т. е. инстинктъ самосохраненія группы, рода, націи, держащейся за данную гипотезу, какъ за средство объединенія, ибо единеніе есть сила во всякой коллективной борьбѣ.

Такимъ образомъ *въ область мысли входитъ запретное начало, ради практически-житейской цѣли соціальнаго самосохраненія*. Мысль перестаетъ быть искренней, свободной, ищущей только истины; у нея является внѣшній стимулъ, чуждый прежняго безусловнаго исканія истины, стимулъ соціальнаго вмѣшательства, ради частной, практической цѣли, т. е. мысль становится средствомъ для обезпеченія частной формы практическаго самосохраненія-соціальнаго, а не орудіемъ открытія общей истины, требуемой общимъ и высшимъ психическимъ самосохраненіемъ.

Вмѣстѣ съ такой теологическою мыслью уживается другая, служащая также практическому самосохраненію, это—положительная наука. Она уживается съ теологической мыслью, служа другой сторонѣ практическаго самосохраненія, не соціальной, а общей физической. Однако, мысль, временно удовлетворенная теологизмомъ и наукой, стремится вновь къ самостоятельности.

3) Тогда-то выдѣляется метафизика. Она выдѣляется какъ свободное исканіе ради инстинкта высшаго самосохраненія. Позитивизмъ-же есть четвертая форма мысли, съ одной стороны останавливающая философскую мысль ради соціальнаго единенія, съ другой стремящаяся направить ее на изысканія, нужныя только для практики, для приспособленія себя къ природѣ и природы къ себѣ въ обычномъ смыслѣ.

И вотъ какъ явилось четыре формы мысли: *теологическая*,

ограничивающаяся мысль исканіемъ въ предѣлахъ только принятой гипотезы; *позитивизмъ*, запрещающій мысли какую-бы то ни было гипотезу и ограничивающій ее исканіемъ въ предѣлахъ практическихъ нуждъ житейскаго самосохраненія физическаго и соціальнаго; *научная* или поиски отношеній между явленіями и постоянства этихъ отношеній, ради матеріальнаго самосохраненія, и *философская* (метемпирика), какъ свободное исканіе истины ради высшей формы самосохраненія.

Теперь возвратимся къ вышепоставленнымъ вопросамъ, чтобы доказать необходимость самостоятельнаго существованія философіи (метемпирики).

ГЛАВА II.

Роль философіи, какъ особой науки мысли.

§ 1. Почему наука не можетъ заниматься рѣшеніемъ чисто-философскихъ вопросовъ? Каковы эти вопросы и каковы вопросы науки? Что должна брать (и всегда брала) **отъ науки философія, и въ чемъ правъ позитивизмъ?** Изъ предыдущаго вы видите, что у философіи явились совершенно особыя задачи, которыя совершенно правильно (по принципу раздѣленія труда, хотя, быть можетъ, и безсознательно) устранила отъ себя наука, выбравъ *житейское самосохраненіе человѣка*. Позитивизмъ-же рѣшилъ воспретить эти вопросы въ философіи, а между тѣмъ raison d'être существованія философіи лежитъ именно въ этихъ вопросахъ, въ высшемъ моральномъ-психическомъ самосохраненіи. Но позитивизмъ былъ-бы правъ, если бы наука могла (безъ особой науки, науки о философской мысли и ея исторіи) удовлетворить хотя косвенно этой формѣ (2-й) самосохраненія.

Но тутъ встрѣчается, во-1-хъ, чисто механическое препятствіе: не хватило бы никакой жизни на безмѣрную работу въ областяхъ всѣхъ наукъ, изслѣдующихъ природу и человѣка.

Вѣдь, спеціалисты научныхъ областей посвящаютъ часто

всю жизнь только на изученіе одного крохотнаго уголка своей отдѣльной области, напр., какой нибудь области, трактующей о бабочкахъ или червяхъ, или электричествѣ, или о маленькомъ классѣ химическихъ соединеній и т. п.

Да не только нельзя работать одному человѣку во всѣхъ научныхъ областяхъ, но даже не хватитъ самой долгой жизни, чтобы изучить то, что сдѣлали въ одной только области (изъ тысячъ) ея работники.

Значитъ, какое-же вы будете имѣть понятіе о всей природѣ и жизни, если будете разсчитывать пріобрѣсти его изъ однихъ только опытныхъ наукъ, *безъ теоретическихъ обобщеній* изъ всѣхъ наукъ?

А *такія обобщенія уже дѣло философіи*, хотя только одной части ея, *вводной*.

Вы узнаете, правда, и безъ обобщеній, десятокъ уголковъ природы. Но ваше знаніе будетъ знаніемъ муравья, который вздумалъ-бы изучить огромную страну, простирающуюся на тысячи верстъ, путемъ опыта вокругъ своего муравейника. Онъ никогда не узналъ-бы и милліонной частички этой страны. Но онъ узналъ-бы уже больше, еслибы поднялся на вершину самого большого дерева или горы, откуда видны сразу обширныя пространства въ десятки верстъ. И, если-бы онъ это сдѣлалъ, онъ-бы напомнилъ отчасти работу научно-позитивнаго философа, который хочетъ охватить сразу болѣе обширную область наукъ.

Но *это есть первый шагъ всякой философіи*. Вѣдь даже дикарь и самый жалкій современный профанъ стараются, чтобы понять жизнь и міръ, опираться на всѣ знанія, какія у нихъ есть въ памяти изъ опыта. Въ этомъ смыслѣ всякій человѣкъ *отчасти* безсознательный позитивистъ, т. е. стремится поставить свой опытъ и знанія въ основу пониманія.

Философія именно и, прежде всего, во всѣ времена, какъ пчела собирала медъ съ тысячи цвѣтовъ, собирала знанія *общія* отъ всѣхъ существующихъ наукъ и ихъ открытій, и старалась объединить этотъ научный медъ въ одномъ ульѣ (философской системѣ), разложить его по разнымъ ячейкамъ своихъ сотовъ, т. е. систематизировать, связать, привести въ стройную цѣльность и, такимъ образомъ, создать возможно-правильное представленіе о мірѣ.

Развѣ Сократъ или Платонъ не знали всѣхъ открытій тогдашней науки?

Развѣ даже дикарь мыслитъ не на основаніи опыта всѣхъ своихъ предковъ, опыта, переданнаго въ преданіяхъ, и опыта, вынесеннаго изъ личной жизни?

Значитъ въ каждой сколько нибудь выдвинувшейся системѣ философіи вы прежде всего найдете всю сумму знаній, которой достигла наука въ данное время, но не частныхъ и детальныхъ знаній, а тѣхъ общихъ, нужныхъ ей выводовъ, къ какимъ пришли спеціалисты въ своихъ маленькихъ областяхъ и уголкахъ, часто не имѣя никакого понятія о сосѣднихъ областяхъ и уголкахъ.

Огюстъ Контъ, а ранѣе Бэконъ только возвели эту необходимую *почву* всякой философской мысли въ сознательное *систематическое правило*, въ сознательный *законъ* для всякой философіи; указали болѣе правильный способъ обработки этой почвы, и въ этомъ ихъ великая заслуга. Но они ошибались, думая, что можно ограничиться только обработкою почвы, не заботясь о посѣвѣ, то есть, думая, что дальше этого философія не должна идти.

Позитивизмъ не замѣтилъ, что наука и систематическіе ея выводы были только первымъ шагомъ философіи, только объединеніемъ и систематизаціей всего эмпирически-*видимаго* и *осязаемаго* въ природѣ и человѣческой жизни. Но человѣкъ не можетъ ограничиваться только этимъ, не приходя въ отчаяніе отъ своей необезпеченности. Ему, подъ гнетомъ *инстинкта самосохраненія*, хочется знать и дальше: что-же есть за этимъ видимымъ и осязаемымъ (въ философіи это называется исканіемъ «вещи въ себѣ» или «міра, какъ онъ есть самъ-по-себѣ», а не только по нашему зрѣнію и осязанію, т. е. для нашихъ органовъ чувствъ и ихъ даже утонченнаго опыта)? Ему необходимо для внутренняго спокойствія, для этическаго согласованія своихъ дѣйствій съ сущностью міра, знать и то, какъ-же произошелъ этотъ міръ: сотворенъ-ли онъ личнымъ божествомъ или какой нибудь великой мировой силой, или сложился механически самъ собою, или вообще, какая у него была «послѣдняя причина», была-ли она разумная, сознательная, а стало быть и ставящая себѣ какую нибудь цѣль? Въ такомъ случаѣ, какова-же эта цѣль: есть-ли она благо или счастье человѣка, или какое нибудь высшее добро и благо, не

доступное человѣческому пониманію, стоящее выше его и въ которомъ онъ играетъ лишь роль средства? Или эта послѣдняя причина была, хотя и разумной, но злой какъ демонъ или Ариманъ (Зендъ-Авесты); или какъ демоно-образная слѣпая міровая сила (Шопенгауера) или, быть можетъ, послѣдняя причина состояла изъ мертвыхъ (т. е. неразумныхъ) слѣпыхъ механическихъ и физическихъ силъ, и тогда у міра нѣтъ цѣли, а есть только результаты, которые могутъ быть и хороши для человѣка, и ужасны, или то хороши, то ужасны и т. д? Вотъ второй шагъ *каждой* философіи.

Въ связи съ вопросомъ о конечной причинѣ міра лежитъ вопросъ о сущности самого человѣка и общества, объ ихъ судьбѣ, цѣли. Напр., исчезнетъ-ли мыслящее и чувствующее существо (или «Я») человѣка, когда тѣло человѣка исчезнетъ? Иными словами, каковъ этотъ мыслящій и разумный элементъ человѣка? Или, быть можетъ, такого элемента нѣтъ, а есть только тѣло, вещество—чувствующее и мыслящее? А если такой особый отъ тѣла элементъ есть, то чѣмъ онъ отличается отъ вещества или тѣла? Не одухотворено-ли и самое вещество (матерія) и не кажется-ли оно только *намъ*, людямъ, чѣмъ-то косным, мертвымъ, неразумнымъ, вслѣдствіе ограниченности нашихъ органовъ чувствъ и нашего пониманія? И откуда произошла эта «душа», если она есть? И какъ она связана съ тѣломъ, если она есть нѣчто отдѣльное отъ него? И какъ она можетъ воздѣйствовать на тѣло? Не воздѣйствуетъ-ли и тѣло на нее? И каковы свойства у этой души?

Все это было третьимъ великимъ вопросомъ философіи, изъ него уже возникли два другихъ: во 1-хъ, свободна-ли въ своей дѣятельности (т. е. въ мышленіи, желаніяхъ, рѣшеніяхъ) эта душа, или наоборотъ всѣ ея акты (дѣйствія) или часть ихъ (напримѣръ, самое познаваніе), ограничены, обусловлены чѣмъ нибудь другимъ и чѣмъ именно? Это вопросъ о *свободѣ* или *несвободѣ* человѣческой *воли*.

Далѣе: насколько безгранична или, наоборотъ, ограничена способность познаванія (и мышленія, конечно) у человѣка? Нѣтъ-ли въ его познаваніи (въ его разумѣ, въ его идеяхъ) чего нибудь навязаннаго, вложеннаго заранѣе, изъ чего онъ не въ силахъ выпутаться? Или, быть можетъ, онъ въ силахъ выпутаться, но только для этого нужны особенные пріемы, напр., изученіе и *критика самой способности познаванія*,

чтобы опредѣлить откуда и какъ происходятъ наши знанія, наши идеи, впечатлѣнія нашихъ органовъ чувствъ? Какъ изъ нихъ складываются наши идеи и знанія? И всѣ-ли они складываются изъ нихъ или часть складывается изъ нихъ, а часть приходитъ инымъ путемъ, напр., навязана, врождена? И, слѣдовательно, чему можно вѣрить, даже въ нашихъ впечатлѣніяхъ, въ нашихъ идеяхъ, происшедшихъ изъ нихъ?

Въ связи съ вопросомъ о свободѣ воли стоялъ вопросъ о нравственности (этикѣ).

Воленъ-ли человѣкъ быть нравственнымъ, или неволенъ? Не суть-ли всѣ его дѣйствія, его рѣшенія и его желанія лишь простые результаты предыдущихъ причинъ и условій, какъ и всѣхъ физическихъ явленій, т. е. строго опредѣлены предыдущимъ *(детерминизмъ*, отъ слова, значащаго «опредѣлять заранѣе»)? Или, наоборотъ, человѣкъ своей волей можетъ разрывать цѣпь заранѣе опредѣленныхъ слѣдствій и причинъ и вводить новые результаты по своему произволу? Иными словами: его собственная воля, опредѣлена-ли она заранѣе предшествующими условіями, или для нея нѣтъ никакихъ условій, они для нея безразличны?

Эти вопросы отразились весьма сильно и на философіи исторіи и на философіи общества (соціологіи), а именно: возникли два взаимно противорѣчащихъ другъ другу взгляда о значеніи въ прогрессѣ обществъ, въ ихъ исторіи, самого человѣка и человѣческой личности: одни признавали это значеніе, другіе отвергали его. При этомъ было нѣсколько оттѣнковъ и того, и другого мнѣнія, а также были мнѣнія, стоящія посреди двухъ крайностей и стремившіяся примирить ихъ.

И такъ, вотъ вопросы, которые отдѣлили настоящую философію:

1) отъ теологіи, *какъ стремленія удовлетворить житейскимъ цѣлямъ, единства соціальнаго* организма (соціальнаго самосохраненія),

2) отъ науки, какъ стремящейся удовлетворить *житейскому* самосохраненію вообще;

3) отъ позитивизма, какъ стремленія удовлетворить: а) также, какъ и теологія, житейскимъ цѣлямъ *соціальнаго* самосохраненія, но безъ догмата, а однимъ запрещеніемъ *поисковъ* мысли, и в) какъ надежда удовлетворить второй формѣ само-

сохраненія (психическому самосохраненію) простой, іерархической системой всѣхъ наукъ въ ихъ общихъ видахъ.

Теперь разсмотримъ *второй вопросъ:*

§ 2. Можетъ-ли человѣческая мысль отвѣтить на вопросы чистой философіи?

Не доказала-ли она своими ошибками, вѣчнымъ паденіемъ одной системы вслѣдъ за другой, вѣчной враждой системъ, что она не можетъ открыть искомыхъ истинъ?

Даже въ своихъ ошибкахъ, скажу я, философія была благодѣтельна. Эти ошибки вели къ раздѣленію путей исканія истины. Въ этихъ ошибкахъ не только нѣтъ основанія для потери надеждъ на ея торжество, но, наоборотъ: я постараюсь доказать, что въ нихъ лежитъ значительное основаніе для убѣжденія въ томъ, что философія отвѣтитъ на свои вопросы.

Работа философіи была, несознаваемо для нея самой, работой коллективной. Слѣпая вражда другъ къ другу ея богатырей была въ сущности безсознательнымъ раздѣленіемъ труда, т. е. различныхъ точекъ зрѣнія и путей приближенія къ солнцу истины, къ дворцу спящей царевны. Да, философы напоминали тѣхъ сказочныхъ богатырей, которые среди лѣсовъ и горъ искали спящую царевну. Падалъ одинъ, но на его мѣсто шелъ другой: часто они боролись другъ съ другомъ, но въ общемъ, каждый новый богатырь пользовался уже пробитой дорогой, чтобы идти дальше; конечно, среди этихъ богатырей являлись и такіе, которые на подобіе греческихъ софистовъ (см. Протагоръ) или позднѣйшихъ отрицателей философіи, остановившись на полпути, уже прорубленномъ другими, говорили другимъ:

— Ну, куда вы идете дальше! И здѣсь хорошо! Все равно, ничего не найдете! Человѣкъ безсиленъ добраться до великаго солнца истины: это доказали павшіе борцы. Остановитесь, безумцы! Разложимъ здѣсь свой багажъ, устроимъ жилища, будемъ воздѣлывать землю, торговать, наживать богатства...

Но всегда, вновь и вновь являлись герои — богатыри, которые не могли и не хотѣли успокоиться и, собравъ и изучивъ всѣ ошибки прошлаго, выбирали новые пути, шли дальше и дальше, и такъ дѣло продолжается до сихъ поръ.

Одна изъ причинъ скептицизма лежитъ въ томъ, что недостаточно зная философію въ ея исторіи, люди похожи въ

своемъ мышленіи на того рудокопа, который отправился бы безъ всякаго плана или съ плохимъ планомъ въ подземныя галлереи рудниковъ, гдѣ люди работали уже тысячи лѣтъ и вырыли цѣлые лабиринты ходовъ. Что-бы было съ такимъ рудокопомъ? Онъ безпрестанно попадалъ бы въ такія галлереи, изъ которыхъ ужъ выбрано все золото, онъ искалъ бы его тамъ, гдѣ уже десятки людей или вырыли его, или искали и не нашли. И онъ, конечно, палъ-бы въ концѣ концовъ, измученный безплодными усиліями. Онъ проклялъ бы этотъ лабиринтъ, проклялъ-бы и богатства, заключенныя въ немъ, но только заключенныя не тамъ, гдѣ онъ искалъ по своему незнанію. Но былъ-бы виноватъ только онъ самъ.

Но скажутъ: «зачѣмъ и спускаться въ этотъ лабиринтъ? Вѣдь, извѣстны и такіе философы, которые видѣли въ этихъ вопросахъ не средство психическаго самосохраненія, а наоборотъ. Они думали, что только бросивъ эти вопросы мы получимъ душевное спокойствіе» (см. философію XIV и XV в.).

Да, но и они могли достигать этого спокойствія тѣмъ, что заставляли себя принимать «усиліемъ воли» готовыя рѣшенія авторитетовъ мысли (преимущественно теологической). Кто можетъ это сдѣлать, — его счастье! Но многіе-ли могутъ? Сутолока жизни можетъ заставлять васъ забывать временно проклятые вопросы, но они назойливо выплываютъ вновь, когда человѣкъ, утомленный этой возней, пріостановится отдохнуть и вдругъ задается невольнымъ вопросомъ: «зачѣмъ я жилъ и боролся? Къ чему эта возня, эти жертвы, труды? Зачѣмъ я старался быть моральнымъ, бороться противъ зла и неправды въ себѣ и другихъ? Для чего жить?».

Въ настоящее время, философія *особенно* необходима цивилизованному человѣчеству, такъ какъ среди него царствуетъ полное недовѣріе къ старымъ истинамъ, руководившимъ практической жизнью въ формѣ морали и общественно нравственныхъ идеаловъ. Мы живемъ въ эпоху переходную, когда старыя увѣренности распаханы, а новыхъ еще нѣтъ. Отсюда полная анархія и хаосъ въ области мысли и морали: я уже замѣтилъ выше, что наука устранила отъ себя эти вопросы и занялась исключительно законами явленій. Законы-же явленій суть только постоянство ихъ связи и послѣдовательности. Наука даетъ только знаніе такихъ законовъ. Но знаніе *такихъ* законовъ не удовлетворяетъ философской и нравственной по-

требности, не удовлетворяетъ нравственному чувству, не отвѣчаетъ на вопросы «зачѣмъ и какъ жить?»

Вотъ почему, наравнѣ съ положительной наукой: — какъ знаніемъ законовъ, — останется философія, какъ умственное творчество, удовлетворяющее нравственнымъ потребностямъ чувства и потребностямъ мысли высшаго порядка самосохраненія.

§ 3. Почему до сихъ поръ философія не исполнила своей задачи. Философскія системы какъ безсознательное, а потому и враждебное раздѣленіе труда. Если философія до сихъ поръ еще не пришла къ какимъ-либо рѣшеніямъ, которыя могли-бы объединить человѣчество, то это потому, что работа была крайне трудна и потребовала раздѣленія мысли на философскіе типы и направленія. Они сложились безсознательно, т. е. это было безсознательнымъ раздѣленіемъ труда, какъ безсознательно оно у нѣсколькихъ путешественниковъ, подходящихъ съ разныхъ сторонъ къ одной и той-же горѣ. Каждый описываетъ ее съ той стороны, съ которой видѣлъ, но истинная гора является лишь синтезомъ такихъ описаній. И къ этому-то идетъ человѣчество посредствомъ *исторіи философіи*.

Правда, это безсознательное раздѣленіе труда отличалось отъ сознательнаго тѣмъ, что разныя направленія враждовали другъ съ другомъ. Но и это видимое проявленіе борьбы идей было полезно: подъ вліяніемъ борьбы, каждая изъ группъ болѣе страстно исчерпывала свою точку зрѣнія, не оставляя въ ней ничего недоговореннаго. Тутъ въ цѣломъ человѣчествѣ происходила та борьба идей, которая происходитъ и въ мозгу каждаго отдѣльнаго человѣка, когда онъ рѣшаетъ какой-нибудь вопросъ, но только эта борьба разбивалась въ философіи на группы людей. Это вело къ коллективному изслѣдованію, къ изслѣдованію со всѣхъ возможныхъ сторонъ, и въ концѣ должно привести ихъ къ полному объединенію или *синтезу*.

Когда мыслители отдѣльныхъ группъ поймутъ, что они не враги, а только работники одной великой фабрики философской мысли, что они только раздѣлили трудъ между собой, тогда безсознательное и *враждебное* раздѣленіе перейдетъ въ сознательное и дружное сотрудничество.

§ 4. Этому примиренію и синтезу поможетъ научная исторія философіи. Въ ней мы будемъ имѣть положительную науку о мысли человѣчества въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Эта наука о мысли человѣчества станетъ высшей критической *наукой о философіяхъ*: она будетъ брать теоріи и гипотезы философіи лишь въ качествѣ *фактовъ* опыта изъ области мысли. Она будетъ изслѣдовать ихъ условія и законы, т. е. какъ и почему такіе факты явились, чѣмъ они обусловлены, на сколько въ ихъ появленіи повинны общіе законы психологіи и логики, и на сколько вліянія среды, времени и пр. Сама она вѣроятно не будетъ давать прямыхъ отвѣтовъ на эти сокровенные вопросы. Надъ ними, какъ и прежде, будутъ работать творческіе философскіе умы. Они будутъ примѣнять эту науку къ своему *искусству*, т. е. къ построенію философскихъ системъ съ цѣлью дать человѣку наиболѣе точныя, основанныя на всемъ прежнемъ опытѣ мысли и на всей прежней наукѣ, гипотезы, отвѣчающія на самые мучительные вопросы человѣка.

§ 5. Чѣмъ должна стать исторія философіи. Вотъ почему я желалъ-бы, чтобы исторія философіи была не только общедоступно изложена, но и не утратила при этомъ своей научности. Повторяя еще разъ то, что я сказалъ вкратцѣ въ предисловіи, я настаиваю, что ее необходимо сдѣлать болѣе научною, чѣмъ она является обыкновенно въ трактатахъ по исторіи философіи. Она не должна состоять только изъ хронологическаго изложенія философскихъ системъ, сведенныхъ къ общепринятымъ рубрикамъ, изъ изложенія, сопровождаемаго біографическими и библіографическими данными о философахъ, да критическими соображеніями, развиваемыми съ точки зрѣнія того направленія, къ какому принадлежитъ составитель. Она должна быть изслѣдованіемъ объ условіяхъ (или причинахъ) происхожденія, развитія и преобладанія въ извѣстныя эпохи тѣхъ или другихъ направленій (типовъ) мысли.

Обыкновенно, условія и причины эти указываются только въ одномъ логическомъ развитіи человѣческихъ мнѣній. Но работа одной логики и ея законовъ недостаточна для объясненія смѣны и чередованія, паденія или возвышенія системъ и направленій въ разныя эпохи. Эти чередованія по большей части идутъ кругообразно (циклически), такъ что черезъ из-

вѣстные промежутки времени старыя философскія направленія повторяются, возникая вновь въ обновленномъ вооруженіи. Стало быть, причинъ этой смѣны необходимо искать не въ одномъ чисто логическомъ или субъективномъ развитіи изъ самаго себя, но и въ условіяхъ окружающей общественно-исторической среды, вліявшихъ на теченіе мысли.

Философское развитіе мысли, какъ и всякаго другого явленія жизни и природы, зависитъ отъ условій, или причинъ двоякаго рода — *общихъ* и *частныхъ*, временныхъ. Первыя накладываютъ печать общности, единства на всю человѣческую мысль, вторыя порождаютъ ея разнообразіе, ея дѣленія, ея временныя состоянія и отклоненія отъ общихъ логическихъ нормъ.

Точно также и *причины ошибокъ* мысли должны имѣть этотъ двойной характеръ. И тутъ особенно важно опредѣлить, по возможности, вліянія общія и частныя, какъ объективныя, такъ и субъективныя. Только такая исторія философіи станетъ на ряду съ другими опытными науками, изслѣдующими *законы* явленій. Такая «наука о мысли» займется законами свойственными фактамъ или явленіямъ философской области, а въ то-же время *она дастъ орудіе человѣческому уму въ его вѣчномъ и общемъ стремленіи стать выше своихъ прежнихъ ошибокъ, преодолѣть ихъ, зная, какими условіями они вызваны.*

Въ виду этого планъ, который я намѣтилъ для себя, слѣдующій: опредѣливъ въ этихъ первыхъ главахъ исторію философіи, какъ опытную науку о законахъ философской мысли, я объяснилъ въ общихъ чертахъ тѣ факторы, которые она должна изучить и тѣ результаты, на которые она можетъ надѣяться, если пойдетъ этимъ путемъ; попутно я старался объяснить и ея право занять мѣсто на ряду съ остальными положительными науками, ея отличіе отъ нихъ и необходимость ея отдѣльнаго существованія рядомъ съ другими науками. Далѣе: перечисливъ главныя задачи философской мысли *вообще*, какъ *естественныя* явленія, т. е. какъ попытки мысли — удовлетворить естественной и законной потребности человѣчества знать *все* окружающее и себя самого, я постарался показать, что предѣлы возможности такого познанія *неограниченны;* при этомъ мнѣ пришлось выяснить, отчего явилось противоположеніе мнѣній и почему устранила отъ

себя эти задачи положительная наука *(совершенно правильно)*. Но эти задачи не могутъ быть устранены изъ самой жизни, изъ самыхъ потребностей человѣчества. Такимъ образомъ, намъ выяснились не только особенности философіи, т. е. отличія ея отъ другихъ наукъ, но и необходимость ея существованія, законность ея и ея великая роль въ общемъ стремленіи человѣка къ знанію и самосознанію. И это стремленіе воли, какъ мы видѣли, вытекаетъ изъ высшей формы самосохраненія.

§ 6. Самосохраненіе идеаловъ. Теперь я добавлю къ тому, что выше сказано о самосохраненіи моральномъ и интелектуальномъ, еще слѣдующее: въ морально-интелектуальную личность человѣка входятъ также и идеалы грядущаго, идеалы совершенства общественнаго и личнаго. Только философія можетъ удовлетворить и этой, самой высшей и *третьей формѣ самосохраненія*, т. е. самосохраненія нашихъ творческихъ, вѣчно идущихъ впередъ идеаловъ человѣка, общества, человѣчества и *человѣчности* вообще. Она ихъ обосновываетъ или даетъ имъ почву, надежду, опору.

§ 7. Дальнѣйшій планъ этой книги. Въ остальныхъ главахъ моей книги я перейду къ болѣе детальному, но сперва теоретическому обзору главнѣйшихъ объективныхъ вліяній на мысль (условій антропологическихъ, этнографическихъ, наслѣдственныхъ, условій политическихъ, экономическихъ и т. п.). Путемъ историко-психологической критики ихъ, я постараюсь опредѣлить, что въ этихъ условіяхъ было болѣе или менѣе существенно, что вовсе не существенно, и что можетъ быть сведено къ другимъ условіямъ или причинамъ.

Затѣмъ, въ слѣдующихъ главахъ я постараюсь подтвердить положенія, къ которымъ приду теоретически, фактами изъ исторіи философіи — греческой, затѣмъ первыхъ вѣковъ христіанства, а также XVII и XVIII вѣка и новѣйшей; это дастъ читателю краткій очеркъ важнѣйшихъ философскихъ системъ. Далѣе я перейду къ *субъективнымъ* условіямъ мысли, къ ея группированіямъ въ *типы*, къ смѣнѣ этихъ типовъ ужъ не по внѣшнимъ причинамъ, а по причинамъ внутреннимъ, психологическимъ, лежащимъ въ самой сущности человѣческаго стремленія къ познанію и въ устройствѣ его познавательной способности. При этомъ мнѣ придется еще разъ

просмотрѣть ужь съ этой точки зрѣнія важнѣйшія философскія системы древности и новаго времени, разсмотрѣнныя ранѣе.

Въ заключеніе, на основаніи тѣхъ выводовъ, какіе намъ дастъ возможность сдѣлать этотъ обзоръ «опытовъ» тысячелѣтней человѣческой мысли, я намѣчу вѣроятный путь философіи въ ближайшемъ будущемъ: тотъ путь, которымъ она должна будетъ пойти тогда, когда станетъ опираться на знаніе ошибокъ прошлаго, на знаніе условій этихъ ошибокъ, т. е. пойдетъ болѣе критически и сознательно, свободная (сравнительно) отъ вліянія вредныхъ условій, а потому и способная открывать совершенно новые горизонты; когда при этомъ она сознаетъ, что ея раздѣленія суть только раздѣленіе труда, и что она тѣмъ успѣшнѣе достигнетъ цѣли, чѣмъ болѣе сознаетъ это, какъ уже сознала наука, какъ сознала промышленность.

ГЛАВА III.

Будущность философіи и ея практическое значеніе.

§ 1. Я сказалъ ранѣе, что первоначальная борьба и вражда философскихъ системъ были благодѣтельны. Да, мыслитель, вѣря въ то, что истинна только его система, воодушевлялся на всевозможныя жертвы для ея лучшаго обоснованія, исчерпывающаго всѣ доводы данной точки зрѣнія. Но съ другой стороны, эта борьба компрометировала философію, давая возможность думать, что тамъ, гдѣ нѣтъ единства, гдѣ вѣчныя — раздѣленіе и вражда, тамъ не можетъ быть силы, не можетъ быть истины. Это было ошибкой, потому что не видѣли временности этого періода дифференціаціи, который ведетъ къ единству, къ интеграціи и синтезу, и вмѣстѣ съ тѣмъ къ величайшимъ открытіямъ истины.

Но почему я вижу въ этомъ заблужденіи основаніе для надежды на дальнѣйшее развитіе мысли?

Вездѣ и во всѣ времена какая нибудь гипотеза или теорія, вѣрная нѣкоторой части дѣйствительности, объясняла массу явленій, казавшихся до той поры непонятными. И, конечно, это такъ поражало и ея творца, и современниковъ, что они начинали думать, будто-бы открыта *вся* истина, т. е. что подъ ихъ гипотезу непремѣнно подойдутъ всѣ явленія жизни, что, если и остались еще явленія необъясненныя, то это потому только, что они еще недостаточно разработаны и обдуманы. И вотъ, въ силу этой-то иллюзіи начиналась страстная работа, и въ этой-то вѣрѣ, заставлявшей особенно самоотверженно работать ради новой идеи, лежало прежде всего благодѣтельное значеніе такой иллюзіи въ исторіи мысли. Но, вѣдь, такъ было не только съ философскими, но и съ *научными* идеями, теоріями, гипотезами. Онѣ собирали вокругъ себя увлеченныхъ послѣдователей работниковъ и играли въ наукѣ роль *ступеней* къ дальнѣйшимъ открытіямъ и обобщеніямъ.

Работа послѣдователей была уже тѣмъ благодѣтельна, что они-то первые больше всего и обнаруживали неполноту теоріи и гипотезы, которой сперва увлекались. Посмотрите, хотя-бы въ наше время: на нашихъ глазахъ, теорія Дарвина расширяется и реформируется, и кѣмъ-же? Не тѣми, кто кричалъ *противъ* нея, думая, что ее можно убить воплями и травлей. Нѣтъ, отъ нихъ теорія не потерпѣла никакихъ измѣненій. Она реформируется именно ея поклонниками, потому что они, увѣровавъ сперва въ ея всеобъемлемость и стремясь доказать эту всеобъемлемость, первые-же и натолкнулись на факты, требующіе ея дополненія, передѣлки и дальнѣйшаго развитія, а стало быть, и новыхъ дополнительныхъ теорій и гипотезъ. И такъ, именно *исторія науки даетъ вѣру въ будущность философіи.*

И вотъ почему истинная исторія философіи должна быть, по возможности, объективной, т. е. не стоять на почвѣ исключительно какого нибудь одного міровоззрѣнія данной эпохи, а наоборотъ, всѣ ихъ созерцать съ извѣстной высоты, т. е. съ исторической точки зрѣнія.

Но какъ-же стать выше своихъ современниковъ и ихъ борьбы? Для этого нуженъ необычайный геній. Между тѣмъ, замѣчено, что геніевъ является все меньше и меньше.

Но мы видимъ уже, что *для науки новѣйшихъ временъ*

замѣняетъ геніевъ — накопленіе знанія, собраннаго коллективной работой массы среднихъ силъ и тружениковъ съ обыкновенными талантами. Тоже случится и съ философіей, когда ея коллективный тысячелѣтній трудъ будетъ собранъ въ одну научную исторію мысли. Эта исторія позволитъ каждому, даже среднему уму подняться на высшую точку зрѣнія. Такъ, даже муравей, поднявшись на высокую былинку, надъ своей кучей, видитъ отчетливо всѣ движенія своего муравейника. Такъ, лицо, руководящее военными эволюціями во время сраженія, всходитъ на высоту, чтобы яснѣе составить понятіе объ относительномъ значеніи разныхъ движеній и позицій.

Правда и при этомъ его кругозоръ будетъ ограниченъ, но онъ все-же будетъ шире кругозора тѣхъ, кто остался внизу, въ свалкѣ общей борьбы.

Этимъ я вовсе не хочу унизить борющихся. Я уже показалъ великое историческое значеніе ихъ борьбы. Но всякой борьбѣ бываетъ конецъ; во всей исторіи человѣчества, войны мелкихъ группъ повели въ концѣ концовъ къ сплоченію ихъ въ болѣе крупныя группы, въ обширныя національныя государства, которыя стали уже мечтать о всеобщемъ мирѣ. Тоже будетъ и въ философіи. *Война ея группъ приведетъ къ уничтоженію войны:* борьба смѣнится мирнымъ раздѣленіемъ труда, сознательной кооперацією силъ и направленій, и тогда взойдетъ солнце истины.

Но, конечно, до той поры, когда наступитъ появленіе этой обѣтованной земли, историкъ философіи, какъ и воинъ, взобравшійся на высоту, остается на ней только до тѣхъ поръ, пока ему нужно опредѣлить общее отношеніе разныхъ группъ и направленій, опредѣлить ихъ относительную силу и значеніе въ общемъ ходѣ мысли.

Совершивъ, путемъ исторіи философіи, это восхожденіе, онъ спускается снова внизъ, какъ гражданинъ своей области, онъ самъ вступаетъ въ борьбу за то, что рѣшилъ считать болѣе вѣрнымъ, когда былъ на высотѣ; онъ и всходилъ на высоту для того, чтобы лучше исполнить свою *задачу борца.*

Теперь отвѣтимъ на послѣдній вопросъ, поставленный въ главѣ I-й.

§ 2. Настолько-ли важно въ жизни общее міровоззрѣніе, чтобы стоило заботиться о его правильности, какъ заботятся,

напримѣръ, о наукѣ, удовлетворяющей болѣе насущнымъ потребностямъ самосохраненія? — Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, я возьму какой нибудь фактъ изъ исторіи человѣчества, гдѣ, даже безъ всякихъ разсужденій, бросалось-бы въ глаза неоспоримое значеніе міровоззрѣній въ такой области, которая кажется наиболѣе далекой отъ философіи.

Такова, конечно, экономическая область производства матеріальныхъ богатствъ.

Я беру Испанію. Эта страна цвѣтущая, плодороднѣйшая и богатѣйшая во всей Европѣ, совершенно измѣнила свой характеръ послѣ изгнанія мавровъ, когда замѣнила ихъ міровоззрѣнія средневѣковыми католическими. При Филиппѣ III производство и распредѣленіе продуктовъ приняло здѣсь крайне своеобразный характеръ: почти всѣ богатства націи идутъ на украшеніе храмовъ и монастырей. Численность однихъ францисканскихъ и доминиканскихъ монаховъ (т. е. производителей извѣстныхъ «духовныхъ цѣнностей», потребляемыхъ народомъ и оплачиваемыхъ имъ) доходитъ до 32.000, не говоря о другихъ. Въ двухъ только эпархіяхъ, калагорской и памплунской, считаются 24.000 духовныхъ лицъ. Въ одномъ Севильскомъ соборѣ 100 священниковъ. На нужды религіозной пропаганды при Лерма тратится правительствомъ 1.152.283 червонцевъ а между тѣмъ промышленность и финансы истощены и пали до послѣдней степени. Такъ, въ Севильѣ, имѣвшей въ XIV в. до 16.000 ткацкихъ станковъ шелковыхъ издѣлій, со 120,000 рабочихъ, къ царствованію Филиппа V остается 300 станковъ. Въ Толедо изъ 50 шерстяныхъ фабрикъ, бывшихъ въ 1665 г., остается 13. Виноградники, сады бросаются и не воздѣлываются. Вслѣдствіе страшнаго поднятія цѣнъ на продукты, жители бѣгутъ изъ городовъ, и въ Мадридѣ вмѣсто 400,000 жителей, бывшихъ въ концѣ XVII в., къ началу XVIII остается 200,000. Но и въ деревняхъ не лучше: оттуда народъ бѣжитъ въ столицу, и толпа въ 30.000 нищихъ буквально осаждаетъ городъ. Нѣтъ дня, въ который не было бы убито нѣсколько человѣкъ въ дракѣ за хлѣбъ. Не съ чего брать налога у крестьянъ; продукты въ городъ ихъ заставляютъ везти силой при помощи палачей, разъѣзжающихъ по деревнямъ. Двѣ трети домовъ въ городахъ брошены и разрушены. Въ столицѣ голодный моръ. Даже рыболовство на морѣ пало. Хлѣбопашцы бросили свои земли.

Какія-же причины произвели такое явленіе? Ближайшей, видимой причиной было одностороннее направленіе покровительства со стороны власти одной части населенія, духовенству. Но это только ближайшая причина явленія. Какъ и вездѣ въ природѣ, каждое явленіе имѣетъ цѣлую цѣпь причинъ. Такъ и здѣсь, подобное исключительное покровительство не могло бы случиться, если-бы оно прежде всего не соотвѣтствовало міросозерцанію управляющихъ и самой массы. Правительство не только не шло тутъ вопреки народнымъ требованіямъ, напротивъ, историки этого времени говорятъ о положительномъ обожаніи массой политическихъ представителей такого направленія. Это было повальнымъ состояніемъ общества, изъ котораго не исключалась сама, такъ называемая, интеллигенція, представлявшая въ то время, въ сущности, квинтъ-эссенцію невѣжества. Лучшимъ примѣромъ могутъ служить мадридскіе врачи того времени, которые на вопросъ правительства о полезности очистки города, доказывали, что вонючій воздухъ самый здоровый, потому что онъ самый густой. Испанцы хвалились этимъ направленіемъ, они видѣли въ этомъ источникъ гордости и національной славы. Ньютонъ былъ воспрещенъ вмѣстѣ съ другими современными философами. Не было извѣстно кровообращенія, открытаго 150 лѣтъ тому назадъ. Кромѣ Аристотеля да твореній святыхъ отцевъ, ничего не допускалось къ преподаванію въ высшихъ школахъ. Послѣдствія всего этого были невообразимо ужасны: нація буквально потеряла производительную способность.

Не стало возможности выбрать ни одного государственнаго человѣка изъ среды испанцевъ, который хотя немного смыслилъ-бы въ управленіи страною. Это свидѣтельствуютъ люди безупречной справедливости, какъ, напримѣръ, Лувиль. Когда воцарились Бурбоны, пришлось вызывать изъ Франціи министра финансовъ, но Орри, явившійся по этому вызову, не въ силахъ былъ найти себѣ среди испанцевъ ни одного помощника даже по военному дѣлу. Затѣмъ слѣдовалъ цѣлый рядъ правителей итальянцевъ, голландцевъ, нѣмцевъ, такъ что вызовъ француза не можетъ быть отнесенъ къ патріотизму Бурбоновъ, а произошелъ, дѣйствительно, вслѣдствіе недостатковъ въ системѣ образованія: въ цѣлой странѣ не оказывалось государственныхъ людей. Этого мало: не было простыхъ мастеровъ, способныхъ построить корабль, способ-

ныхъ приготовить оружіе, или завѣдывать работой въ рудникахъ: даже ихъ пришлось выписывать изъ Ирландіи, Германіи и пр.

Понятно, что при первомъ столкновеніи съ сосѣдней Франціей и съ арабами, поднявшими вновь голову, Испанія была разбита въ пухъ и подверглась жесточайшимъ униженіямъ.

Ярче этого примѣра трудно найти во всей исторіи для поясненія нашей мысли о взаимной зависимости даже экономическихъ явленій отъ міросозерцанія. И въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ страну, стоявшую до того времени на вершинѣ экономическихъ успѣховъ, благодаря высоко-культурному вліянію иного міросозерцанія (мавровъ), но невѣжественное суевѣріе туземцевъ обращаетъ ее, въ нѣсколько десятковъ лѣтъ, въ пустыню, наполненную дикой толпой, издыхающей отъ голода. Когда мы вспомнимъ, что начало крайняго паденія совпало съ изгнаніемъ мавровъ, тѣхъ самыхъ мавровъ, которые до такой, почти невѣроятной, высоты подняли испанскую культуру, для насъ станетъ очевиднымъ значеніе міросозерцаній.

Возьмемъ другой примѣръ: Францію передъ революціей 1789 г. Всѣмъ извѣстно крайнее паденіе ея финансовъ, ея громадные долги, ея совершенное экономическое паденіе. Чѣмъ же прежде всего было это вызвано? Зибель говоритъ: «Объ *умственной дѣятельности* (тогдашнихъ помѣщиковъ), какъ и о разумномъ хозяйствѣ, не было и помину. Сельское хозяйство гибло за отсутствіемъ радѣнія, знанія»... «Только ничтожное меньшинство дворянъ заботилось о своихъ имѣніяхъ. Большинство же ихъ наслаждалось жизнью при дворѣ или въ столицѣ и посѣщало свои имѣнія только для поправки разстроенныхъ финансовъ».

Невѣжество въ массахъ было невообразимое: «въ деревняхъ, гдѣ двое или трое умѣли читать, о книгахъ и газетахъ не было и помину. Учителями были тупые, фанатическіе приходскіе попы и дьячки, такіе же пролетаріи, какъ и ихъ ученики».

Что это состояніе умственнаго развитія, *связанное съ міровоззрѣніемъ массъ*, держало въ прямой зависимости отъ себя и ихъ экономическое состояніе и состояніе казны, видно изъ того, напримѣръ, что дурные пріемы помола и печенія хлѣба заставляли терять почти половину пшеницы, а именно: изъ

240 ф. пшеницы въ 1789 году выходило 180 ф. печенаго хлѣба. Нужно-ли говорить, что невѣжество еще тяжелѣе сказывалось на самомъ воздѣлываніи земли. Мы видимъ, что въ Англіи урожай десятины относился къ французскому, какъ 14 кв 8. Общее производство, напримѣръ, пшеницы уже къ 1840 году увеличилось почти вдвое (съ 40 милл. на 70 милл.), а въ настоящее время оно считается почти втрое большимъ.

Всѣ эти общія положенія можно подкрѣпить и другими доводами изъ болѣе близкой намъ среды, а потому способными дѣйствовать на пониманіе въ наглядной формѣ. Такъ у насъ въ Россіи до сихъ поръ земледѣліе даетъ не только менѣе того, что оно давало во Франціи 1840 г., но и менѣе того, что оно давало тамъ передъ 1789 г., а именно: у насъ на душу чистый сборъ *всего* хлѣба равенъ среднимъ числомъ $2^{16}/_{100}$ четверти (въ сѣв. губерн. $1^{30}/_{100}$, въ среднихъ $2^{35}/_{100}$ и въ черноземныхъ $3^{15}/_{100}$), это составитъ около 128 гарнцевъ, а во Франціи одна пшеница передъ 1789 г. давала на душу 167 литровъ (59 гарн.), а въ 1840 г. 208 литровъ (62 гарнца). Принимая современное отношеніе во Франціи производства пшеницы къ остальнымъ хлѣбамъ, составляющее $^2/_3$ ихъ, мы найдемъ, что во Франціи всего хлѣба на душу должно было производиться передъ 1789 г. 147 четв. или на 12 гарнцевъ болѣе нашего современнаго, а въ 1840 г., 155 гарнцевъ, или на 27 гарнцевъ болѣе нашего современнаго земледѣлія. Отчего это происходитъ? Намъ станетъ это отчасти понятно, если вспомнимъ, что во многихъ русскихъ губерніяхъ въ число *пріемовъ производства хлѣба* входитъ, напримѣръ, катаніе по засѣянному полю духовнаго лица; этотъ способъ практикуется почти во всей черноземной Россіи для вызова дождя. Другой способъ вызвать дождь состоитъ въ томъ, что обливаютъ бабъ водой.

Нужно-ли говорить, почему я называю это «пріемомъ производства?» Потому просто, что *это, дѣйствительно, есть пріемъ производства*. Иностранецъ или завелъ бы орошеніе, или лѣсонасажденіе или употребилъ бы иныя болѣе положительныя средства отъ засухи. Нашъ крестьянинъ принимаетъ свои собственныя мѣры. *прямо вытекающія изъ его языческихъ міровоззрѣній, до сихъ поръ не изглаженныхъ ни христіанствомъ, ни наукой*. Возьмемъ далѣе скотоводство.

Въ случаѣ падежа или болѣзни скота, европеецъ прибѣгаетъ къ ветеринару, къ дезинфекціи, къ карантиннымъ мѣрамъ и т. д., а у насъ въ деревняхъ обращаются къ невѣжественному знахарю, лечатъ скотину съ уголька, зарываютъ трупъ въ воротахъ, чтобы смерть не смѣла войти во дворъ, чѣмъ заражаютъ и остальныхъ. Тайны этой крестьянинъ не откроетъ никакому санитару, и весь деревенскій міръ будетъ на его сторонѣ, такъ какъ онъ твердо убѣжденъ въ спасительности этой мѣры. Наши крестьяне въ средней полосѣ Россіи совсѣмъ не имѣютъ понятія о заразительности скотскихъ болѣзней, и ихъ невозможно убѣдить въ этомъ, такъ какъ они вѣрятъ, что эпидемическія болѣзни скота причиняются особымъ враждебнымъ демономъ, путешествующимъ по дворамъ. Вотъ почему и зарываютъ въ воротахъ павшую скотину. Понятно, что при такихъ воззрѣніяхъ невозможно никакое не только раціональное скотоводство, но и вообще какое-бы то ни было скотоводство.

Конечно, міросозерцаніе не представляетъ единственной и исключительной причины отсутствія сколько-нибудь сноснаго земледѣлія и скотоводства. Мы этого вовсе и не хотимъ сказать.

Я выше упомянулъ, что знахари суть производители извѣстныхъ невѣжественныхъ услугъ, подобно древнему жрецу, или дервишу, подобно современному врачу, или другому какому-либо производителю невещественныхъ цѣнностей. И не думайте, что его вознагражденіе низко: напр., гадалка или предсказательница въ купеческой средѣ получаетъ уже сравнительно громадныя деньги. Чтобы выразить точнѣе мою мысль, я возьму формулу Маркса о томъ, что въ продуктѣ заключается общественно-необходимое время общественно-необходимаго труда. Въ невещественномъ продуктѣ знахаря и гадалки трудно опредѣлить время труда, но что онъ *является общественно-необходимымъ, вызываемымъ общими міровоззрѣніями, это неоспоримо.*

И такъ, мы успѣли намѣтить зависимость производства и даже распредѣленія продуктовъ отъ міровоззрѣній или вообще умственнаго и религіознаго развитія.

Этимъ я вовсе не отрицаю, что въ свою очередь и экономическія отношенія имѣютъ вліяніе на мысль, въ числѣ прочихъ объективныхъ факторовъ. Объ этомъ я буду говорить

въ другой главѣ. Теперь-же я старался показать значеніе *философіи* даже въ такой отдаленной отъ нея области, какъ экономія. Могутъ сказать, что тутъ дѣло не столько въ міросозерцаніи, сколько въ недостаткѣ научныхъ знаній. Однако, одни знанія тутъ безсильны, а нужно именно общее міросозерцаніе; это видно, напр., изъ того, что крупные спеціалисты въ научныхъ областяхъ (и даже профессора естествознанія) были у насъ да и на западѣ въ числѣ самыхъ наивно-грубыхъ спиритовъ. Мы увидимъ далѣе, что самыя обширныя теоретическія и практическія знанія въ области естествовѣдѣнія могли уживаться съ самыми грубыми суевѣріями и такими-же соціальными и этическими взглядами. Но этими послѣдними опредѣляется поведеніе, дѣятельность людей, и прежде всего людей, заправляющихъ жизнью обществъ.

ГЛАВА IV.

Объективныя условія философской мысли.

§ 1. Вліяніе политическихъ условій среды. Я обойду молчаніемъ антропологическія и этнографическія особенности, вліяющія на мысль. Они совершенно не изслѣдованы, хотя въ послѣднее время, нѣкоторые писатели, особенно французскіе (Ле-Бонъ, Фуллье) очень на нихъ настаиваютъ [1]). Андре Лефевръ въ своей краткой исторіи философіи не идетъ такъ далеко, но видитъ сильное вліяніе на мысль въ наслѣдственности. Гегель былъ увѣренъ, что каждая національность развиваетъ въ исторіи свою идею, что есть мысль эллинская и мысль семитическая etc. Въ публикѣ также существуетъ убѣжденіе (неизвѣстно, на чемъ основанное), что, напр., французы — легкомысленны, нѣмцы — глубокомысленны и т. д. О русскомъ народѣ Щаповъ, въ своей извѣстной книгѣ, выска-

---

[1]) Франц. философъ, академикъ, въ сочиненіи: „Характеръ французовъ“.

залъ, что мы мыслимъ тяжело, повторяемъ и пережевываемъ одну и ту-же мысль даже въ пѣсняхъ, и объяснялъ это плохой нервной проводимостью, зависящей отъ холоднаго климата и т. п. Я весьма сомнѣваюсь въ могуществѣ и устойчивости этихъ факторовъ: шведы, живущіе сѣвернѣе насъ, успѣшно мыслятъ и устраиваютъ свою жизнь; среди французовъ есть люди очень глубокомысленные, какъ среди нѣмцевъ легкомысленные etc., etc. Гораздо очевиднѣе вліяніе политическихъ условій, въ которыхъ живетъ нація, а затѣмъ традицій и предубѣжденій, созданныхъ этими условіями.

Таковъ, напр., во-1-хъ, крайній или квасной патріотизмъ. Человѣку, на извѣстномъ уровнѣ политическаго развитія, свойственно считать все *свое*, окружающее, самымъ совершеннымъ, не исключая даже явленій мучительныхъ — пытокъ, чиновничьяго гнета (какъ напр., въ Китаѣ) и т. п. Въ такомъ состояніи отчасти была, какъ извѣстно, и наша русская мысль почти вплоть до Петра, въ такомъ состояніи осталась она и до сихъ поръ у многихъ русскихъ. Но за этимъ періодомъ мысли слѣдуетъ обыкновенно у многихъ скачекъ въ обратную сторону (реакція). Это случается тогда, когда люди, долго удерживаемые искусственно въ тѣсномъ кругу своихъ порядковъ и своей родной мысли, вдругъ увидятъ чужіе порядки и чужую мысль. Какъ институтка, выпущенная изъ четырехъ стѣнъ, человѣкъ въ этомъ фазисѣ начинаетъ «обожать» все чужое, новое, непривычное, начинаетъ отрицать все свое. Психологическая причина такого состоянія совершенно ясна: она не только въ новизнѣ чуждыхъ формъ цивилизаціи и мысли, но и въ томъ, что у другихъ человѣкъ видитъ только казовую сторону жизни, у себя знаетъ и ея будничную сторону. Нужно долгое изученіе чужой жизни до самыхъ малѣйшихъ будничныхъ деталей, чтобы эта иллюзія прошла, и человѣкъ у другихъ бралъ только то, что дѣйствительно хорошо, и находилъ недостатки въ томъ, что дурно, а у себя переставалъ-бы отрицать все, а не только то — что дурно. Эта иллюзія даже при ближайшемъ узнаваніи чужой жизни долго поддерживается, если въ *общемъ* чужая жизнь дѣйствительно лучше и выше, а своя упорно сохраняетъ дѣйствительно много тяжелаго. Тогда мысль невольно обобщаетъ это тяжелое со *всѣмъ*, что видитъ у себя, а у другихъ обобщаетъ хорошее со *всѣмъ*, что видитъ тамъ, т. е. не отдѣляетъ ни у себя, ни

у другихъ зеренъ отъ плевелъ. Если слѣпое обожаніе своего мы назовемъ «квасным патріотизмомъ», а слѣпое обожаніе чужого — «квасным этранжеризмомъ» (отъ слова étranger — чужой), то легко замѣтимъ, что у насъ на Руси есть два «квасныхъ этранжеризма»: квасное восточничество и квасное западничество. Чаще всего, ни тѣ, ни другіе носители этихъ противоположныхъ тенденцій не замѣчаютъ, что они имъ навязаны условіями среды, воспитанія и т. п. Имъ кажется, что они мыслятъ вполнѣ послѣдовательно и самостоятельно, но въ томъ-то и несчастіе всѣхъ иллюзій, что онѣ не замѣчаются тѣми, кто ими охваченъ, что онѣ — дѣло безсознательныхъ слоевъ мысли.

Вдумавшись въ воздѣйствіе этихъ двухъ условій на нашу мысль, мы поймемъ, что вліяніе кваснаго патріотизма и кваснаго этранжеризма важно не только въ области общественныхъ вопросовъ, но и въ области философіи. И въ той, и въ другой области оно заставляетъ насъ или хвататься безъ разбора за все чужое или, наоборотъ, безъ разбора-же держаться за все свое, какъ-бы оно ни обветшало и не было расшатано.

2) Теперь разсмотримъ особенно важную иллюзію мышленія, связанную также съ вліяніями окружающей политической среды, а именно съ вліяніемъ *протекціонизма въ области мысли*. Какъ показываетъ исторія и объясняетъ самая обыкновенная психологическая зоркость, этотъ протекціонизмъ достигаетъ въ концѣ концовъ совершенно обратныхъ результатовъ, вызывая умственную реакцію: человѣкъ склоненъ не довѣрять тому, что ему навязываютъ, склоненъ предполагать истину въ томъ, что отъ него скрываютъ, лишая его свободнаго выбора.

Здѣсь дѣйствуютъ самые простые психологическіе законы: во 1-хъ, запретный плодъ сладокъ, во 2-хъ, когда отъ общества что нибудь скрываютъ, то этимъ невольно возбуждается его недовѣріе къ скрывающимъ. Вѣдь и въ частной жизни также: если вы видите, что человѣкъ съ вами искренень, что у него нѣтъ ничего скрытаго, спрятаннаго отъ васъ, вы ему вѣрите. Но разъ вы замѣчаете, что у него за душой есть что-то недоговоренное, ваше довѣріе къ нему пропало. Но разъ въ обществѣ явилось недовѣріе, у него являются сознательно и безсознательно вопросы: «а почему же скрываютъ?» Нѣтъ-ли тутъ желанія лишить васъ какого-либо блага, и навязать

вамъ что нибудь для васъ вредное и прямо полезное для скрывающаго? И вотъ, вы всей душой слѣпо будете вѣрить только тому, что скрыто и не довѣрите тому, что открыто. Мы еще возвратимся къ этой формѣ умственныхъ иллюзій, порождаемыхъ болѣе спеціальными причинами, а именно тѣми условіями мышленія, которыя были созданы на западѣ клерикальными гоненіями на мысль философскую мыслью теологической. Теперь-же мы имѣемъ въ виду общій случай *протекціонизма въ области мысли* со стороны свѣтской внутренней политики.

Изъ него слѣдуетъ вывести два практическихъ правила: во 1-хъ, опекающимъ слѣдуетъ помнить, что они всякимъ скрываніемъ даже чего-нибудь хотя-бы не истиннаго вызываютъ недовѣріе и къ истинному, когда оно исходитъ отъ нихъ, или даже просто ими дозволено, и слѣпое обожаніе даже не истиннаго, но скрытаго или запрещеннаго ими. Нѣтъ зла для истины горшаго, какъ насильственное покровительство ей и насильственное стѣсненіе, налагаемое въ ея пользу на что-либо противоположное. И никто такъ не послужилъ безсознательно неправдѣ, какъ тѣ, которые запрещали ей свободное обращеніе и тѣмъ устраняли покойное и объективное отношеніе къ ней и свободный покойный, холодный выборъ между неистиной и истиной. 2-е правило, для опекаемыхъ: они должны всѣми средствами бороться внутри себя противъ иллюзіи отрицанія, созданной въ нихъ опекающими, если хотятъ узнать истину. Какъ это ни трудно психологически, если не невозможно, — однако, все-же сильные умы, если хотятъ знать истину, должны и были способны во многихъ случаяхъ употребить всю силу своего разумѣнія и воли, чтобы не увлечься какой-либо мыслью только потому, что она запрещена, и не отрицать чего-либо только потому, что оно разрѣшено.

Перейдемъ къ дальнѣйшей 3-й иллюзіи. Не слѣдуетъ забывать, что въ нашихъ идеяхъ, даже кажущихся намъ аксіомами, лежитъ, отчасти, результатъ или элементъ историческихъ условій, т. е. воздѣйствіе на насъ всего, что мы при рожденіи находимъ въ обществѣ его понятій, обычаевъ, вѣрованій, формъ юридическихъ и т. п. Назовемъ это областью *соціогенетическихъ вліяній*. Избѣгнуть этой иллюзіи нельзя тѣмъ, — какъ дѣлалъ Декартъ, — что только усомнишься во всемъ, ибо затѣмъ, создавая всѣ понятія съизнова, вы сами не замѣтите, какъ въ эти понятія войдетъ элементъ соціо-

генитическій; нельзя этого избѣжать и по способу Бэкона, который полагалъ, что отдѣлается отъ нея болѣе точнымъ методомъ науки. Мы увидимъ въ своемъ мѣстѣ, какъ самъ онъ былъ полонъ суевѣріями своей среды. Главное, если не единственное средство отъ 3-й иллюзіи, насколько оно возможно, состоитъ въ изученіи условій происхожденія существующихъ идей, т. е. въ такой исторіи философіи, какую мы намѣтили въ 1-й главѣ.

§ 2. Экономическія вліянія. Сдѣлавъ общій обзоръ вліянія на философію нѣкоторыхъ объективныхъ условій политическаго (внутренне-политическаго) характера, разсмотримъ вліяніе другихъ соціальныхъ факторовъ и, прежде всего, *экономическаго*.

Объ исключительномъ вліяніи на всѣ области мышленія (философское, этическое, юридическое и пр.) экономическихъ факторовъ въ настоящее время говорятъ очень много, благодаря значительной распространенности знаменитыхъ взглядовъ Карла Маркса на законы человѣческаго прогресса. Онъ видитъ источникъ всякаго прогресса, а стало быть и умственнаго, въ прогрессѣ экономическихъ отношеній.

Если эту идею не ставить въ ея крайней формѣ, то въ ней несомнѣнно есть доля истины: экономическія явленія, какъ наиболѣе важныя въ дѣлѣ элементарнаго самосохраненія человѣка, должны вліять, — и очень сильно, — на другіе элементы общественной жизни, служащіе тому же самосохраненію личному и соціальному (см. 1 главу, гдѣ опредѣляются формы самосохраненія). Уже въ глубокой древности было замѣчено вліяніе различныхъ формъ труда на міросозерцаніе: такъ, астрономія развилась у народовъ пастушескихъ и земледѣльческихъ, гдѣ особенно важно было замѣтить періодичность явленій метеорологіи (погоды, разлитія Нила—въ Египтѣ и т. п.). Но достаточно вспомнить, что и промышленнымъ народамъ, идущимъ съ товарами по морю или черезъ пустыни, было столь же важно изучить звѣздное небо, — и мы устранимъ всякую *односторонность* въ нашемъ взглядѣ на вліяніе одного какого-нибудь фактора, а возьмемъ формулу болѣе широкую и общую: *мысль направлялась прежде всего на то, что служило ближайшимъ цѣлямъ самосохраненія.*

Но эти цѣли измѣнялись, какъ и самое самосохраненіе. Человѣкъ, чувствуя себя обезпеченнымъ въ области самосо-

храненія низшей формы, переходилъ къ высшему самосохраненію (моральному и интелектуальному), гдѣ уже гораздо слабѣе на него дѣйствовалъ экономическій факторъ и, во всякомъ случаѣ, дѣйствовалъ инымъ способомъ, какъ мы увидимъ далѣе.

Давно также было замѣчено вліяніе различныхъ формъ труда на характеръ народовъ. Такъ, еще Аристотель говорилъ о бросающемся въ глаза консерватизмѣ, медленности мысли и суевѣріяхъ земледѣльцевъ. И это явленіе можно предвидѣть заранѣе, такъ сказать, a priori, на основаніи общихъ психологическихъ законовъ. Трудъ земледѣльца особенно зависитъ отъ тысячи неизбѣжныхъ случайностей и сюрпризовъ со стороны природы. Это одно должно развивать въ умѣ земледѣльца идею о безпомощности человѣка передъ лицомъ всемогущей и капризной природы. Не улавливая видимыхъ причинъ этихъ капризовъ, живя въ эпоху, когда не было научныхъ гипотезъ и фактовъ, объясняющихъ естественность этихъ капризовъ, земледѣлецъ долженъ былъ впадать въ особое идейное состояніе, полное ужаса, а въ то же время таинственности, полное приниженности и рабскаго поклоненія силамъ и явленіямъ природы. Кромѣ того, жизнь его требовала огромнаго *выжиданія* плодовъ своего труда, выжиданія почти пассивнаго и безсильнаго. Все это должно было отражаться, конечно, на характерѣ.

Но, если мы припомнимъ, что то-же въ тѣхъ-же условіяхъ, т. е. въ той-же зависимости отъ метеорологическихъ явленій давалъ и трудъ морехода, и трудъ торговца-промышленника, перевозящаго свои товары пустыней, мы опять-таки поймемъ, что въ области соціальныхъ явленій нельзя ставить узкихъ формулъ. Здѣсь сталкиваются десятки и сотни разнообразныхъ вліяній; не говоря уже о томъ, что, напримѣръ, одно и то-же экономическое положеніе націи ставитъ различные ея классы въ совершенно различныя, иногда противоположныя условія. Рабъ, возившійся надъ обработкой земли, и его владѣлецъ, проводившій время въ пирахъ или войнѣ, ставятся однимъ и тѣмъ же экономическимъ строемъ въ условія столь различныя, что вліяніе этихъ условій на ихъ мысль должно быть не только различно, но и противоположно. Подтвержденіе этому мы и увидимъ дальше въ исторіи филосо-

фіи тамъ, гдѣ оно могло быть уловлено (см. далѣе о Сократѣ, циникахъ, стоикахъ и пр.).

Но уже изъ этого слѣдуетъ дальнѣйшій фактъ, который мы и подчеркиваемъ въ свое время: разъ мысль человѣка можетъ и должна въ одной и той-же націи, при общихъ экономическихъ (или политическихъ и др.) условіяхъ, направляться въ различныя, даже противоположныя стороны, то мы не только найдемъ въ одномъ и томъ-же обществѣ самыя различныя направленія мысли, но найдемъ и ихъ *амальгаму* (см. далѣе о Платонѣ), а иногда даже просто нѣчто въ родѣ *диффузіи* или просачиванія идей отъ одного класса въ другой (см. далѣе о Маркѣ Авреліѣ). Это зависитъ отъ того, что мысль человѣка, хотя и обусловлена въ извѣстной степени объективными вліяніями, но она, кромѣ того, развивается самостоятельно и по своимъ внутреннимъ законамъ — логическимъ и психологическимъ. Она борется съ объективными условіями и ихъ гнетомъ, борется путемъ критики, взвѣшиванія разныхъ мнѣній и сопоставленія ихъ съ фактами; въ мысли человѣка происходитъ, — какъ выражается Тардъ, — *дуэль* между идеями, которая кончается различно: или смертью одной идеи, или ихъ амальгамой или, наконецъ, ихъ такимъ взаимнымъ оплодотвореніемъ, которое создаетъ совершенно новую идею, какъ создаетъ, напр., соединеніе кислорода и водорода новое тѣло, воду.

Поэтому-то, говоря о какихъ-нибудь объективныхъ вліяніяхъ на жизнь, нельзя брать ихъ въ исключительной и узкой формѣ. Когда это случалось въ области мысли, т. е. когда исторію человѣка или его мысли начинали объяснять какимъ либо *однимъ* факторомъ, то это всегда было связано въ свою очередь съ усиленнымъ вліяніемъ именно этого внѣшняго фактора на мысль его современниковъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ различныя эпохи исторіи, въ различныя стадіи развитія человѣческихъ средствъ борьбы за свою жизнь, возникало и различное преобладаніе тѣхъ или иныхъ потребностей самосохраненія. Это различіе отражалось и на мысли, и современникамъ казалось, что тотъ факторъ, который дѣйствуетъ въ ихъ время, есть единственный въ исторіи.

Это обострялось психическимъ вліяніемъ какой-нибудь гипотезы, о которомъ я говорилъ въ первой главѣ, а теперь долженъ повторить въ примѣненіи къ экономическимъ влія-

ніямъ. Психологическое воздѣйствіе состоитъ и здѣсь въ томъ, что видятъ всю истину только у себя и жестоко борятся со всѣми другими, не замѣчая, что, въ сущности, извѣстная идея создана только временными экономическими условіями данной эпохи.

Происходило это отъ того, что всякая хорошая гипотеза, или теорія, созданныя на извѣстной суммѣ фактовъ, конечно, объясняетъ и множество другихъ фактовъ. И это такъ поражаетъ умъ изобрѣтателя гипотезы и умы его послѣдователей, что они должны поддаваться увѣренности въ томъ, что ихъ открытіе есть *полная истина*, которая объяснитъ все и, если еще не объяснила, то лишь потому, что еще мало надъ этимъ потрудились, да еще потому, что на пути этого признанія стоятъ другія гипотезы.

И вотъ, начинается два ряда послѣдствій этой умственной увѣренности (которая въ исторіи всегда оказывалась иллюзіей, что, однако, до сихъ поръ не отучило людей предаваться ей): *первое послѣдствіе, благодѣтельное*, состояло въ томъ, что вѣра въ огромное могущество новой теоріи создавала и усиленную работу въ данномъ направленіи, исчерпывала все, что было въ гипотезѣ вѣрнаго и, въ концѣ концовъ, показывала ея недостаточность, необходимость ее дополнить или замѣнить новой; *второе послѣдствіе, отчасти благодѣтельное, отчасти печальное*, состояло во взаимной враждѣ направленій. Эта вражда вызывала упорную взаимную критику (и это было благодѣтельно), но печально было то, что этотъ процессъ развивалъ злобныя чувства, взаимныя оскорбленія, несправедливости—въ пылу борьбы, и отравлялъ жизнь, *личную* жизнь людей, иногда великихъ. Такъ, напримѣръ, конецъ жизни Лейбница былъ омраченъ полемикой съ Ньютономъ и Кларкомъ. А сколько испорченной крови, безсонныхъ ночей и внутреннихъ мукъ стоили каждому выдающемуся мыслителю злобные и тяжелые нападки на нихъ другихъ направленій [1]).

---

[1]) Если собрать всѣ ругательные эпитеты, которыми надѣляли другъ друга различные философы, то бумага покраснѣетъ отъ нихъ. Такія выраженія, напр., объ идеализмѣ, что это есть „раковый наростъ“ на человѣчествѣ, или такія слова, какъ „идіотство“, „безнравственность“, „умственный анархизмъ“ etc., еще самыя любезныя и вѣжливыя въ философіи.

Но все это цвѣточки, сравнительно съ тѣми страданіями, которыя въ прежнія времена угрожали мыслителю отъ внѣшняго протекціонизма въ области мысли, вытекающаго изъ того же враждебнаго направленія идей.

Итакъ, если я говорю здѣсь о различныхъ вліяніяхъ на мысль и въ томъ числѣ экономическихъ, то читатель не долженъ понимать этого въ томъ смыслѣ, что я приписываю имъ какое-либо исключительное значеніе или уничтожаю этимъ самодѣятельность (автономію) человѣческой мысли. Наоборотъ, я уже выразилъ надежду въ 1-й главѣ, что всѣ эти вліянія и всѣ иллюзіи, порождаемыя ими, будутъ мало по малу покорены мыслью, какъ она покорила, напр., иллюзію движенія солнца.

И это не только *надежда*, это уже совершающійся фактъ: мы видимъ, какъ въ экономическихъ и философскихъ обществахъ мирно обсуждаются теперь вопросы сообща, и рядомъ сидятъ представители такихъ философскихъ направленій, враждебныхъ другъ другу, о которыхъ еще лѣтъ двадцать тому назадъ Т. Рибо думалъ, что представителей ихъ небезопасно оставлять tête-à-tête другъ съ другомъ.

Еще лѣтъ двадцать только назадъ Рибо указывалъ фактъ, что всѣ профессіи уживаются въ обществахъ и союзахъ, кромѣ профессіи философской. А посмотрите, сколько ужъ теперь философскихъ обществъ.

Съ другой стороны и общественный *протекціонизмъ*, и общественный гнетъ въ области мысли слабѣютъ день ото дня и принимаютъ уже болѣе мягкія и менѣе озлобляющія формы, обострявшія прежде враждебныя отношенія между разными направленіями.

Теперь возвратимся къ вліяніямъ на мысль экономическихъ факторовъ и прежде всего къ взаимному содѣйствію различныхъ соціальныхъ факторовъ.

Въ III-й главѣ я показалъ обратное вліяніе,—вліяніе міросозерцанія на экономическую жизнь. Но, конечно, экономическая жизнь слагается также не однимъ только міросозерцаніемъ; тутъ, какъ и во всѣхъ явленіяхъ и въ частности въ соціальныхъ явленіяхъ, должны быть многочисленныя причины.

Но если сами экономическія условія создаются другими какими либо условіями и причинами, а не составляютъ ко-

нечной причины, то это не мѣшаетъ имъ быть въ свою очередь условіями и причинами. Но все же не должно забывать, что если экономическія явленія стоятъ въ зависимости отъ какихъ-либо другихъ, то, очевидно, что экономическое развитіе немыслимо безъ предварительнаго развитія тѣхъ явленій, которыми обусловливаются экономическія явленія. У насъ въ 60-хъ годахъ можно было найти массу людей, которые были увѣрены, что достаточно улучшить экономическое положеніе массъ, чтобы вся жизнь пошла иначе. Когда имъ приходилось опредѣлять, въ чемъ должны заключаться эти улучшенія, они, сами того не замѣчая, переходили къ необходимости улучшеній исключительно въ юридическомъ и политическомъ отношеніяхъ. Напр., они говорятъ о реформѣ отношеній лица къ вещи, о *правѣ* на вещь, т. е. на матеріалы и орудія производства, на продуктъ труда, на землю и прочее. Это требованія чисто юридическія, тѣсно связанныя съ политическими формами быта. Здѣсь предполагается возможность развитія частной области, или вѣрнѣе, одного элемента общественной жизни, безъ общаго развитія всей совокупности общественныхъ явленій. Для школы Маркса истина заключается въ извѣстномъ афоризмѣ К. Маркса, что юридическія и политическія формы, а съ ними вмѣстѣ и философія суть только надстройки надъ экономическими формами. Я готовъ допустить, что юридическія формы слагаются какъ надстройка установившихся экономическихъ отношеній: рабовладѣльческія отношенія устанавливали и рабовладѣльческое право, феодальныя феодальное и проч. Но что тутъ вѣрно? Вѣрно лишь одно, что не право предшествуетъ *факту*, а фактъ праву. Право не является раньше жизни, а, наоборотъ, оно только формулируетъ жизненныя отношенія. Но, вѣдь, это справедливо не только относительно экономическихъ явленій, это вѣрно также и относительно всѣхъ другихъ условій жизни. Если, прежде образованія формальнаго права, слагается обычай или обычное право, то самъ обычай могъ имѣть различные корни. Обычай иногда имѣетъ источникомъ причины въ глубокой древности. Такъ, у китайцевъ обычай не брать себѣ женъ изъ особъ съ одинаковой фамиліей имѣлъ въ первобытныя времена тотъ смыслъ, что всѣ однофамильцы были въ близкомъ родствѣ. Теперь-же полезный источникъ обычая уничтожился, однако, обычай остается и продолжаетъ управлять жизнью и отноше-

ніями людей. Но то-же самое можетъ случиться со всякимъ правомъ, будетъ-ли оно обычное или писанное. Являясь въ отдаленныя времена, быть можетъ, и закрѣпою извѣстныхъ экономическихъ, а въ другомъ случаѣ какихъ либо иныхъ жизненныхъ отношеній, оно остается и продолжаетъ видоизмѣнять жизнь, когда уже исчезли всякія причины ему существовать. Корень его будетъ въ привычкахъ, въ *консерватизмѣ* общества. Отъ этого и самъ Марксъ говоритъ, что юридическія формы напоминаютъ иногда сюртукъ, который лопается по швамъ, когда изъ него человѣкъ выросъ. Однако, очевидно, что, пока сюртукъ не лопнулъ, онъ можетъ долго и упорно мѣшать росту, и въ такіе моменты вся суть экономической реформы будетъ состоять въ реформѣ чисто *юридической*. Правда, не рѣдки случаи, когда никакая юридическая писанная реформа не въ силахъ измѣнить фактическихъ и обычныхъ отношеній между общественными группами. Таковы факты нашей русской жизни, когда юридически ненаказуемая колдунья сжигается народомъ, или народъ публично истязаетъ сектантовъ, несмотря на отмѣну тѣлесныхъ наказаній. Но часто самое право можетъ обусловливать экономическое положеніе, какъ башмакъ китайской женщины форму ея ноги, хотя нога явилась непремѣнно прежде башмака. Наоборотъ, когда башмакъ уже измѣнилъ ногу, одна перемѣна башмака ничего не сдѣлаетъ.

Гораздо сильнѣе замѣтно вліяніе экономическаго фактора на мысль въ области соціально-экономическихъ вопросовъ, то-есть въ соціально-экономической философіи.

Напр., классическая политическая экономія, заполонившая Европу изъ Англіи, есть экономическая философія преимущественно буржуазіи: она облекаетъ въ теорію, въ законы наличныя экономическія формы и интересы третьяго сословія. Экономическая философія древней Греціи и Рима была выраженіемъ экономическаго строя того времени, строя, основаннаго на рабствѣ: Аристотель, Платонъ, Ксенофонтъ возводили въ законы природы и доказывали утонченнѣйшей діалектикой пользу, необходимость, законность рабства, какъ европейскіе экономисты, въ разгарѣ торжества буржуазіи, доказывали совершенства экономическихъ отношеній современныхъ имъ. Здѣсь отчасти дѣйствовала первая изъ указанныхъ нами иллюзій (см. 38 стр.)

Но и въ области чистой мысли, въ вопросахъ о мірѣ, о жизни, о человѣкѣ, вліянія окружающаго общественнаго строя не остаются безъ слѣда.

ГЛАВА V.

Исторія античной мысли.

§ 1. Связь матеріалистическихъ тенденцій съ развитіемъ промышленности. Альбертъ Ланге, въ своей исторіи матеріализма, замѣтилъ совпаденіе высоко-развитой промышленной жизни съ преобладаніемъ матеріалистическихъ ученій мысли.

Въ самомъ дѣлѣ, въ нашу эпоху, наибольшее развитіе матеріализма можно указать въ Англіи XVII в., затѣмъ во Франціи XVIII вѣка.

Англія XVII в. можетъ даже считаться въ Европѣ первымъ очагомъ матеріализма, но въ то-же время объ Англіи мы привыкли говорить, какъ о торгово-промышленномъ центрѣ современнаго міра, съ ея громаднымъ накопленіемъ богатствъ въ рукахъ немногихъ, съ ея громадною пропастью между богатыми и бѣдными, съ ея жизнью, основанной на взаимной конкуренціи, борьбѣ за существованіе, формулированной впервые Гоббсомъ, какъ всеобщій законъ жизни: bellum omnium contra omnes (война всѣхъ противъ всѣхъ).

Въ Древней Греціи философія совершенно аналогическая возникла въ Іонійскихъ и Дорическихъ колоніяхъ и въ Сициліи. Вотъ что говоритъ о нихъ Альбертъ Ланге [1]).

«Если мы бросимъ взглядъ на берега Малой Азіи въ тѣ столѣтія, которыя предшествуютъ блистательному періоду эллинской духовной жизни, то найдемъ тамъ колоніи Іонянъ, съ многочисленными и значительными городами, отличающіяся *богатствомъ* и *матеріальнымъ процвѣтаніемъ*, любовью къ

---

[1]) Исторія матеріализма. С.-Петербургъ, 1881 г., стр. 5.

искусству и утонченностью жизни. Торговыя и политическія связи и увеличивающееся стремленіе къ знанію повели жителей Милета и Ефеса къ дальнѣйшимъ путешествіямъ, приводя ихъ въ разнородное соприкосновеніе съ чужими нравами и мыслями и способствовали тому, *что свободомыслящая аристократія возвышалась надъ точкой зрѣнія болѣе ограниченныхъ массъ*. Такимъ же раннимъ процвѣтаніемъ отличались и дорическія колоніи въ Сициліи и Южной Италіи. Можно неоспоримо предположить, что, задолго до появленія философовъ, при этихъ обстоятельствахъ распространилось болѣе *свободное, просвѣщенное міросозерцаніе* между высшими слоями общества. Въ этихъ кружкахъ *богатыхъ, уважаемыхъ, много видѣвшихъ и много путешествовавшихъ* людей и возникла философія Ѳалеса, Анаксимандра, Гераклита, Эмпедокла, которые занимали *выдающееся* положеніе между своими согражданами».

«Эти философы, продолжаетъ Альбертъ Ланге, начали собою эпоху матеріалистической философіи въ Греціи, а ихъ ближайшіе послѣдователи и особенно *Демокритъ* учатъ уже, что міръ (не исключая и души) состоитъ изъ атомовъ».

Дадимъ нѣсколько болѣе подробныя свѣдѣнія объ этихъ и другихъ философахъ-матеріалистахъ, съ которыми мы еще встрѣтимся въ XIX главѣ.

1) *Ѳалесъ* жилъ въ Милетѣ лѣтъ за 600 до Р. Х. Онъ училъ, что первопричина всего существующаго — вода. Основывать на этомъ мнѣніе о его матеріализмѣ, какъ дѣлалъ Ланге, довольно рискованно, такъ какъ неизвѣстно — исходилъ-ли онъ изъ наблюденій, или изъ древнѣйшихъ сказаній о происхожденіи міра. Но ему приписываютъ открытіе магнетизма, предсказаніе солнечнаго затменія (20 мая 585 г. до Р. Х.) и математическія знанія: это уже говоритъ больше въ пользу его матеріализма.

2) Гораздо вѣроятнѣе матеріализмъ *Анаксимена* милетскаго (530 л. до Р. Х.), хотя въ то-же время его болѣе утонченная первоматерія, воздухъ, сравнивается имъ съ душой. Изъ этого-же воздуха сдѣланы и боги: ихъ отличіе отъ другихъ существъ зависитъ только отъ количественной разницы. Земля произошла изъ огня, вѣтра, облаковъ, воды и камня, а эти послѣдніе, конечно, изъ воздуха посредствомъ его сгущенія и расширенія. То есть, и здѣсь различіе между предметами

только *количественное*. Земля имѣетъ видъ цилиндра и виситъ въ воздухѣ.

3) *Анаксимандръ* милетскій (610—547), пошелъ дальше Ѳалеса въ опредѣленіи первоматеріи: онъ не могъ допустить, что это вода. Онъ называлъ ее просто «безпредѣльнымъ» началомъ (ἄπειρον). Онъ думалъ, что земля носится въ эфирѣ, но имѣетъ видъ не шара, а цилиндра. Не зная еще всемірнаго тяготѣнія, онъ, однако думалъ, что земля удерживается въ равновѣсіи одинаковымъ разстояніемъ отъ другихъ небесныхъ тѣлъ, которыхъ безконечное число. У него видимъ и начало теоріи Дарвина: такъ, всѣ животныя родились въ водѣ, человѣкъ произошелъ изъ рыбы. Измѣняются виды и индивиды, вещество-же вѣчно, оно высшее божество.

4) *Гераклитъ* жилъ въ Эфесѣ, въ 480 г. до Р. Х. По ученію его, міръ есть только превращенія особаго вещества, сухого и теплаго начала, болѣе тонкаго, чѣмъ даже атмосферный воздухъ, нѣчто въ родѣ современной первоматеріи, изъ которой, по современнымъ гипотезамъ, произошли всѣ даже простыя тѣла путемъ превращеній и усложненій. По Гераклиту это вещество — огонь (πῦρ), а вселенная есть этотъ огонь въ состояніи превращенія. Твердыя вещества, наприм., земля есть уже погасшій огонь, вода и воздухъ погасающій. Міръ не созданъ ни кѣмъ; онъ не начинается и не кончается. Бытіе есть обманъ чувствъ (ср. Гоббса и друг.) Все бывающее создается *борьбой*. Превращенія совершаются по законамъ, которыхъ ни боги, ни люди измѣнить не могутъ.

5) *Эмпедоклъ* изъ Агригены (450 л. до Р. Х.) допускалъ существованіе четырехъ стихій или элементовъ: воздуха, воды, огня, земли. Во всемъ мірѣ разлиты двѣ силы — притягивающая и отталкивающая, любовь и ненависть, хотя можно думать, что любовь онъ считаетъ основнымъ началомъ міра; вражда-же (отталкиваніе) явилась позднѣе. Въ мірѣ Эмпедоклъ видитъ уже прочную связь явленій; онъ строитъ теорію эволюціи живыхъ существъ и пр. Въ родномъ городѣ онъ могъ занять положеніе тирана, но отказался отъ него. Зналъ врачебную науку и поражалъ, путешествуя, народъ чудесами.

6) *Демокритъ* (род. въ Абдерѣ, въ 460 г.) Много путешествовалъ. Онъ проводилъ теорію, напоминающую современное ученіе о неуничтожимости матеріи: всякое измѣненіе есть только соединеніе и разложеніе частей. Міръ состоитъ изъ

атомовъ, которые вѣчны; не имѣютъ причины, какъ и движеніе ихъ, которое просто зависитъ отъ тяжести (они имѣютъ не удѣльный, а абсолютный вѣсъ). Эта тяжесть заставляетъ ихъ падать внизъ и слагаться въ міры и тѣла. Атомы онъ признавалъ, однако, продуктами умозрѣнія, а не опыта. Въ ученіи о познаніи онъ является предшественникомъ англичанъ XVII в., т. е., учитъ, что всѣ наши знанія слагаются изъ впечатлѣній. Однако, онъ не отрицаетъ и души, но она состоитъ изъ особыхъ атомовъ (огненныхъ); онъ признавалъ вліяніе среды на душу и думалъ, что изъ предметовъ выходятъ образы, проникающіе въ нее.

Мы видѣли, что Альбертъ Ланге объясняетъ развитіе матеріализма въ эту эпоху не самой промышленной жизнью и не ея вліяніемъ на чувства и мышленіе, а тѣмъ, что промышленная жизнь влекла за собою путешествія, то-есть большее знакомство съ міромъ, большую сумму знаній, а затѣмъ богатство позволяло отдаться мышленію болѣе свободно.

Поэтому онъ говоритъ въ сущности не о происхожденіи «матеріализма», а вообще о происхожденіи «болѣе свободнаго, просвѣщеннаго міросозерцанія». Но почему-же и въ Милетѣ, и въ Англіи (т. е. странахъ промышленныхъ) зародился и разцвѣлъ именно матеріализмъ? Вѣдь и философскія направленія, явившіяся со времени Сократа въ Аѳинахъ, и философскія направленія XVII вѣка, зародившіяся въ менѣе промышленной (въ ту эпоху) Германіи (Лейбницъ, Спиноза) и Франціи (Декартъ), были не менѣе «просвѣщенными міросозерцаніями», чѣмъ матеріализмъ, а между тѣмъ были скорѣе анти-матеріалистическими.

Какъ объяснить вотъ эту именно особенность, стоящую, повидимому, въ связи съ высокимъ развитіемъ промышленности?

Въ самомъ дѣлѣ, въ Аѳинахъ, мы видимъ совершенно иныя *стремленія* мысли. Они, главнымъ образомъ, направлены на моральные вопросы, на задачи *нравственнаго* улучшенія людей и своихъ согражданъ, а самая метафизика, т. е. вопросы о конечныхъ причинахъ и сущности міра или совсѣмъ отступаютъ на задній планъ, или направлены больше всего къ обоснованію морали.

Взглянемъ подробнѣе на это аѳинское теченіе.

§ 2. Греческіе идеалисты и моралисты: Сократъ, Платонъ, Эпиктетъ, Клеонъ и др. Насколько для іонійской и дорической философіи все было во внѣшнемъ мірѣ, настолько для Сократа все — во внутренней, субъективной жизни; онъ говорилъ: познай себя прежде всего, будь добродѣтеленъ и ты будешь знать все; мало того, ты будешь счастливъ, счастье есть добродѣтель.

Необходимо припомнить, что Сократъ родился въ Аѳинахъ, городѣ въ высшей степени демократическомъ для того времени; кромѣ того, Сократъ, происходившій *изъ семьи ремесленниковъ*, въ молодости былъ самъ ремесленникомъ; *онъ любилъ людей толпы;* ненавидя ея предразсудки и страсти, онъ старался объ ея *просвѣщеніи, воспитаніи, облагороженіи*".

Альфредъ Веберъ говоритъ: «тенденція Сократа не есть аскетизмъ, она вдохновляется идеаломъ, но онъ стремится облечь его въ чувственныя формы, чтобы въ физической красотѣ отражалась красота нравственная. Онъ стремится побѣдить матерію (плоть) и *поставить ее подъ власть интеллекта,* который бы абсолютно царствовалъ надъ нею, но онъ вовсе не думаетъ объ ея умерщвленіи».

Я думаю, что Сократъ, какъ человѣкъ, вышедшій изъ толпы (черни), чувствовалъ, какъ чувствовали позднѣе галилейскіе рыбаки, что его братьямъ будетъ плохо до той поры, пока люди не станутъ совершеннѣе. Въ этомъ, вѣроятно, первый импульсъ (въ чувствѣ) къ тому, чтобы всю силу мысли сосредоточить на морали и ея развитіи въ людяхъ. Она кажется единственнымъ спасеніемъ «униженныхъ и оскорбленныхъ».

Поразительно, что Кантъ, такъ много сдѣлавшій для морали, былъ также *сынъ ремесленника* (сѣдельника), но еще нагляднѣе наша идея подтверждается стоиками: Клеантъ *былъ чернорабочій;* днемъ — кулачный боецъ, онъ ночью носилъ воду и мѣсилъ тѣсто. *Эпиктетъ былъ римскій рабъ*, да еще обладалъ самымъ свирѣпымъ господиномъ. Правда, Зенонъ началъ свою карьеру купцомъ, но послѣдователемъ Сократа и стоикомъ онъ сдѣлался тогда, когда корабли его потонули, и онъ сталъ уличнымъ бродягой въ Аѳинахъ, etc., etc.

Положимъ, впослѣдствіи среди стоиковъ видали и императора (Маркъ Аврелій), но свойства идей таковы, что они заражаютъ и сосѣдніе классы, такъ:

Платонъ былъ по рожденію аристократъ, но это не помѣшало ученію Сократа овладѣть его мыслями, какъ, наоборотъ, теоріи какого нибудь матеріалиста могли увлечь и простого рабочаго.

На примѣрѣ Платона мы видимъ то, о чемъ вкратцѣ упомянули выше, а именно нѣкотораго рода умственную амальгаму, которую даетъ чисто демократическое стремленіе Сократа къ счастью людей—путемъ ихъ совершенствованія, — въ смѣси съ аристократическимъ взглядомъ на массу: Платонъ жаждетъ, по примѣру Сократа, счастья людей, но видитъ ихъ усовершенствованіе уже *во внѣшнемъ* принужденіи со стороны умной и образованной интеллигенціи. Значитъ, хотя онъ и проникся демократической философіей Сократа, т. е., хотя его философія уже не то, что философія аристократовъ и богачей іонійскихъ колоній, которые нравственно индефференты, и которымъ не нужно усовершенствованія людей (имъ и безъ того хорошо живется и они больше заняты вопросами внѣшняго міра), — тѣмъ не менѣе ученіе Платона не есть уже ученіе демократическое.

Его идеалъ—аристократическая республика, насильственно дающая счастье, путемъ созданныхъ умомъ идеаловъ жизни и государства. Его философію Веберъ справедливо называетъ «аристократкой, которая видѣла жизнь и свѣтъ и удалилась въ свой замокъ, гдѣ любитъ устремлять взоры въ туманную даль; держась въ сторонѣ отъ всего, что волнуетъ площадь, она видится только съ избраннымъ обществомъ — и тутъ-то, въ этомъ избранномъ кружкѣ, они говорятъ изящнымъ, благороднымъ и высокимъ языкомъ» (Ibid. p. 71).

Совершенно однородное явленіе мы видимъ повторяющимся не разъ и въ позднѣйшія эпохи. Проповѣдь галилейскихъ рыбаковъ, попавшая на почву аристократическаго Рима, преображается мало-по-малу въ блестящую роскошью теократію; въ XVII вѣкѣ научныя идеи такихъ аскетовъ мысли и стоиковъ въ личной жизни, какимъ былъ Рожеръ Бэконъ, будучи схвачены придворнымъ и государственнымъ человѣкомъ Англіи, Франциском Бэкономъ, обратились въ свирѣпо-аристократическую философію придворнаго матеріалиста Гоббса.

Если-бы объяснить появленіе Сократа, съ его нравственной проповѣдью, тѣмъ, что Аѳины въ то время были крайне развратны (Платонъ въ «Республикѣ» говоритъ, что весь на-

родъ аѳинскій и всѣ его руководители — безнравственны), то мы знаемъ, что Англія XVII вѣка была еще безнравственнѣе. Значитъ, мое предположеніе о томъ, что въ появленіи Сократа многое зависѣло отъ его демократическаго происхожденія (какъ и галилейскихъ рыбаковъ, и Канта) становится достаточно вѣроятнымъ. Но предупреждаю: и этого нельзя возводить въ общее правило. Мы увидимъ ниже, что величайшій этикъ той эпохи (XVII в.), Спиноза, по происхожденію былъ богатый буржуа, но самъ отказался отъ этого положенія, въ силу присущаго ему нравственнаго стремленія. Это лучшій образчикъ того, что я назвалъ выше *самостоятельностью* человѣческой мысли, идущей рядомъ съ вліяніемъ на нее объективныхъ условій.

Но вернемся къ *Сократу* (470—399 гг.). Онъ первоначально развился въ кругѣ идей такъ называемыхъ *софистовъ*. Это направленіе, имя котораго стало у насъ въ публикѣ, по недоразумѣнію, — почти браннымъ, представляло выдающееся умственное явленіе въ исторіи мысли: оно стремилось изучать природу, пришло даже къ убѣжденію о недостаточности нашихъ познавательныхъ способностей, объ ихъ условности, а въ лицѣ *Протагора* (около 440), пришло къ нѣкоторому подобію современнаго позитивизма, то есть отрицало занятія философскими вопросами, которыя-де не должны быть дѣломъ для взрослаго человѣка, а должны быть предоставлены юности. Взрослый же человѣкъ долженъ заниматься практическими дѣлами. Подобно англійскимъ сенсуалистамъ XVII в., онъ училъ, что человѣкъ есть мѣра вещей, что краткость человѣческой жизни и темнота вопроса о первыхъ причинахъ (божествѣ) дѣлаетъ этотъ вопросъ непознаваемымъ и т. п.

И вотъ на этой-то почвѣ развивался умъ Сократа. Онъ признавалъ тѣ-же основныя положенія и довелъ въ себѣ недовѣріе къ разуму и метафизикѣ еще дальше, чѣмъ софисты, и, однако, въ силу очевидно нравственной потребности, онъ, подобно Канту, выдѣлилъ изъ всѣхъ нашихъ знаній одно внутренній, непосредственный голосъ; онъ назвалъ его «голосомъ Божіимъ, раздающимся въ человѣческомъ сердцѣ». И онъ слѣдовалъ этому голосу. Въ немъ видимъ, такимъ образомъ, поразительный переходъ отъ языческаго многобожія, воображавшаго боговъ въ видимой чувственной формѣ, къ понятію объ одномъ божествѣ, говорящемъ въ сердцѣ человѣка,

то-есть божествѣ чисто моральномъ. Отсюда вполнѣ понятно, почему онъ требовалъ—«познать прежде всего самого себя» [1]). Это опять таки напоминаетъ позднѣйшее требованіе Канта начинать философію съ критики своей способности познанія, а затѣмъ съ критики внутренняго голоса, совѣсти (практическаго разума). Поэтому-же понятно и другое положеніе Сократа, что «добродѣтель есть знаніе, подлежащее изученію»,— что мы поступаемъ дурно только по «незнанію»,—что добродѣтеленъ тотъ, кто поступаетъ «сознательно — хорошо». Эта идея опять напоминаетъ Канта, который не считалъ еще нравственнымъ просто добраго человѣка, поступающаго такъ по влеченію (такой человѣкъ, какъ безсознательно добрый, могъ также безсознательно дѣлать и зло); Кантъ считалъ нравственнымъ того, кто по сознательному «долгу» поступаетъ правильно.

Замѣчательны и другія идеи Сократа, тѣсно связанныя съ основной (о гласѣ Бога въ душѣ). Такъ, онъ считалъ, что въ добродѣтели объединяется все — и истина, и красота, и мораль. И оно понятно, разъ мы слѣдуемъ голосу Бога, который, какъ идеалъ, долженъ объединять въ себѣ все истинное, прекрасное и нравственно высокое.

Далѣе: служеніе этому Богу онъ видѣлъ въ одномъ, — въ слѣдованіи Его голосу, т. е. въ нравственной жизни. Не напоминаетъ-ли это вамъ другого величайшаго ученія, появившагося почти 500 лѣтъ спустя и говорившаго: «царство Божіе внутри васъ», «служить Отцу можно только исполняя Его волю» и т. д.?

На этомъ я закончу изложеніе взглядовъ Сократа, лишь упомянувъ, что Сократъ былъ не только великій мыслитель, но и великій гражданинъ: онъ сражался за родной городъ, онъ умеръ, не желая соблазнять ни единаго изъ малыхъ сихъ ложью и нарушеніемъ закона, установленнаго цѣлымъ народомъ, который приговорилъ его къ смерти: какъ извѣстно, онъ добровольно исполнилъ этотъ приговоръ, такъ какъ все было приготовлено къ его бѣгству, и сами власти, сами тюремщики желали этого, помогали этому. Онъ отвергъ побѣгъ, какъ *не чистое* средство, соединенное съ обманомъ, подкупомъ и нарушеніемъ общенародной воли. Его предсмертныя,

[1]) Это требованіе приписывалось и Апполону.

полушутливыя слова: «Критонъ! мы должны Эскулапу пѣтуха!» — полны глубокаго философскаго смысла. Дѣло въ томъ, что въ то время былъ обычай, когда человѣкъ выздоравливалъ, приносить въ жертву Эскулапу пѣтуха. И вотъ, умирая, Сократъ сказалъ этой фразой своимъ ученикамъ, что онъ «*выздоровѣлъ*». Это намекъ на то, что у него была идея о будущей жизни души, о томъ, что земная жизнь есть временная *болѣзнь* этой души.

Извѣстно, что когда одинъ изъ учениковъ сталъ рыдать и терзаться надъ его трупомъ, другой замѣтилъ: «Ты этимъ оскорбляешь Сократа! Онъ не умеръ. Онъ здѣсь между нами. Тамъ, на кровати, его трупъ. А тутъ въ насъ самихъ онъ живъ и никогда не умретъ — въ его ученіи, въ его мысли, въ его духѣ, въ его внутреннемъ «я».

Я передаю эту рѣчь своими словами, но таковъ былъ смыслъ ея. И этотъ ученикъ не ошибся. Развѣ до сихъ поръ мы не чувствуемъ среди насъ духа Сократа?

Надо добавить, что Сократъ ничего не писалъ, и о его жизни, о его ученіи свѣдѣнія почерпнуты изъ соч. Ксенофонта, Платона и отчасти у Аристотеля.

Изъ послѣдователей Сократа для нашей цѣли особенно интересенъ:

Платонъ (427—347). Въ этой великой личности, какъ впослѣдствіи въ личности Спинозы, всего нагляднѣе выступаетъ самодѣятельная (автономная) роль человѣческой мысли и именно философской мысли, хотя рядомъ и нѣкоторое ея отклоненіе (какъ бы по равнодѣйствующей двухъ силъ) подъ вліяніемъ внѣшнихъ объективныхъ условій (классоваго положенія).

Во-1-хъ, Платонъ увлекся ученіемъ Сократа вовсе не потому, что зналъ только *одно это* ученіе. Нѣтъ, онъ, получилъ превосходное образованіе, зналъ ученія мегариковъ, элейцевъ, софистовъ etc., но Сократъ увлекъ его мысль и сердце благородствомъ, внутренней красотой и высотой своихъ взглядовъ, а также своей жизнью и, конечно, своей великой смертью. Восемь лѣтъ Платонъ слушалъ Сократа; онъ доходилъ до обоготворенія этого великаго учителя, и, понятно, что смерть его такъ поразила Платона, такъ заставила его глубоко задуматься о смыслѣ дѣйствительности, и пр., что Вл. Соловьевъ справедливо нашелъ въ его драмѣ душевное сходство съ драмой

Гамлета. Но Гамлетъ разочаровался въ матери—убійцѣ отца обыкновеннаго, а не такого генія-полубога, какимъ являлся Сократъ для Платона (да и не для одного Платона: даже Цицеронъ говорилъ, что Сократъ взялъ свое ученіе съ неба).

И вотъ, мы видимъ наглядно, какъ ученіе, выросшее на почвѣ демократической, ученіе близкое къ ученію галилейскихъ рыбаковъ, охватываетъ душу интеллигентнѣйшаго и талантливѣйшаго изъ аристократовъ, охватываетъ всецѣло. Да чѣмъ же? Только своей внутренней красотой! И уже въ этомъ одномъ—какое огромное доказательство автономіи мысли!

Какъ увлекательно можетъ дѣйствовать мысль, видно изъ того, что одинъ изъ учениковъ Сократа, Эвклидъ (изъ Мегары, не нужно смѣшивать съ математикомъ, жившимъ позднѣе), явился въ Аѳины, чтобы слушать Сократа, съ опасностью для жизни. Онъ долженъ былъ скрываться, переодѣваясь въ женское платье. И такихъ учениковъ было не мало у него.

Но вотъ другое, еще болѣе вѣское доказательство, и оно-то именно напоминаетъ подобный-же фактъ изъ біографіи Спинозы.

Платонъ могъ, по своему родству съ Критіемъ (родной дядя Платона),—однимъ изъ тридцати тогдашнихъ правителей Аѳинъ,—самъ попасть въ составъ этого антинароднаго правительства [1]). Но онъ съ негодованіемъ отвернулся отъ такой возможности. А впослѣдствіи, когда деспотизмъ тридцати смѣнился тираніей толпы, осудившей Сократа, онъ уже, конечно, удалился совсѣмъ отъ политики. Послѣ переворота, произведеннаго Діонисіемъ II, онъ снова могъ разсчитывать на широкую политическую карьеру, но онъ стойко и неизмѣнно держался своихъ убѣжденій, проповѣдывалъ ихъ и тѣмъ довелъ Діонисія до такой ненависти къ себѣ, что два раза едва спасся отъ его преслѣдованій.

Посмотримъ-же теперь, какъ отразилось на его системѣ то явленіе, которое я назвалъ амальгамой демократизма и аристократизма.

Прежде всего, у него не было той *страсти* въ исканіи

---

[1]) Это правительство 30-ти было установлено тамъ лакедемонянами, взявшими Аѳины послѣ долговременной осады и разрушившими стѣны великаго города. Правительство это было возмутительно по своему отвратительному деспотизму.

истинъ моральныхъ, которая, воодушевляя демократическій духъ Сократа, открывала тому широкіе горизонты, разрубая вдохновеніемъ гордіевы узлы метафизики. Платонъ мыслитъ аристократически покойно, пишетъ страшно много, иногда скучно и безсвязно. О правильномъ мышленіи онъ думаетъ уже не такъ, какъ Сократъ, который прямо, такъ сказать, хотѣлъ взять за рога свою собственную мысль. Платонъ совѣтуетъ составлять сперва гипотезы, затѣмъ изъ нихъ постепенно подходить къ первымъ началамъ. Отсюда ужъ, обратнымъ путемъ, надо сдѣлать всѣ выводы изъ даннаго начала, какіе могутъ имѣть отношеніе къ данному предмету. При этомъ не нужно прибѣгать ни къ какимъ чувственнымъ наблюденіямъ.

Вотъ во что выработался страстный призывъ Сократа искать истины внутри себя!

И Платонъ идетъ дальше. Находя внутри себя идеи, онъ ихъ дѣлаетъ сущностью, т. е. единственнымъ истинно существующимъ. Познаніе этихъ-то идей и становится у него высшей добродѣтелью и мудростью, какъ у Сократа познаніе голоса Бога. Нравственная мудрость Сократа, извлекаемая изъ глубины сердца, здѣсь становится безстрастной діалектикой ума, игрой ума съ идеями. Въ концѣ концовъ, онъ признаетъ идеи (общія, родовыя понятія) присущими не уму, а существующими *сами-по-себѣ;* онѣ даже не въ предметахъ, не въ человѣческомъ духѣ, не въ небѣ, онѣ вѣчно сущія формы всѣхъ вещей, по образцу которыхъ вещи дѣлаются. Онѣ даже *цѣль* всего сущаго. Онъ обозначалъ ихъ числами (подобно Пиѳагору) и называлъ ихъ иногда *силами*, т. е. идеальными причинами всего существующаго. Связь и гармонія всѣхъ идей составляютъ единую, синтетическую идею *безусловнаго добра*. Отсюда познаніе является въ сущности *воспоминаніемъ*.

Воспринимаемыя нами явленія внѣшняго міра онъ признаетъ, но думаетъ, что они только матеріальное подобіе идей, крайне несовершенное, такъ что, напр., наши ощущенія только затемняютъ нашъ умственный взоръ. Чѣмъ больше мы отрѣшимся отъ ощущеній, отъ тѣлеснаго, чувственнаго воспріятія предметовъ, тѣмъ они больше являются намъ въ своей чистой формѣ идей. Надо смотрѣть не глазами, а разумомъ, тогда увидишь не эту лошадь, или дерево или столъ, а ихъ идеи. Платонъ (въ діалогѣ Тимей) признаетъ Бога, создавшаго міровую душу. Душа даетъ *цѣль*, движеніе и порядокъ и, въ

то-же время, служитъ связующимъ началомъ идей и соотвѣтствующихъ явленій.

Аристократизмъ Платона всего яснѣе отразился въ его «Государствѣ»: оно раздѣлено на три сословія по добродѣтелямъ: земледѣльцы и ремесленники—низшее сословіе, потому что находятся подъ вліяніемъ страстей. Добродѣтелью ихъ является самоуничиженіе. Воины стоятъ уже выше: ихъ добродѣтель—мужество и рѣшительность. Высшее-же сословіе,—учителя и философы,—посвящаетъ себя исключительно высшей добродѣтели—мудрости. Государство управляется этими аристократами добродѣтели. Низшее сословіе можетъ принуждаться къ добродѣтели даже силой и регулируется даже въ функціяхъ дѣторожденія!

Дальнѣйшимъ доказательствомъ вліянія на мысль общественнаго положенія можетъ служить направленіе, представители котораго извѣстны подъ именемъ «циниковъ».

Циники имѣютъ во главѣ *Антисѳена*. Полагаютъ, что самое названіе этой философіи произошло отъ одной изъ аѳинскихъ площадей (Циносаргами), на которой имѣлъ обыкновеніе учить Антисѳенъ. Впрочемъ названіе этой площади, происходящее отъ слова «циносъ» или «киносъ» (собака) могло имѣть тутъ и второстепенное значеніе, а на первомъ планѣ выступало сходство этихъ бродячихъ философовъ съ безпріютными собаками. Какъ извѣстно, они были проникнуты ненавистью къ богатству, почестямъ и наслажденіямъ, ходили въ лохмотьяхъ, спали—гдѣ придется.

Кто-же былъ этотъ *Антисѳенъ?* Сынъ аѳинянина и невольницы. Въ виду этого происхожденія, онъ не имѣлъ никакихъ правъ и зналъ только глубокую бѣдность, униженія, страданія. И вотъ на этой-то почвѣ выросла крайняя ненависть сперва къ богатымъ, а затѣмъ и ко всѣмъ деталямъ тогдашней культурной жизни. Ученіе Сократа пало на почву, подготовленную условіями жизни: вѣдь, Сократъ не только проповѣдывалъ, но и проводилъ въ жизни—добродѣтель, скромность. Легко себѣ представить и объяснить психологически, какъ глубоко должно было привлекать и потрясать такихъ людей ученіе Сократа! Сколько утѣшенія и надеждъ оно давало имъ! Но это утѣшеніе они видѣли еще и въ томъ, что возвели свою нищету въ *принципъ:* этимъ они создавали для себя иллюзію, что бѣдны они не по необходимости, а добро-

вольно, что они гордятся этой бѣдностью и выносятъ ее напоказъ, какъ примѣръ другимъ, какъ добродѣтель. Сократъ, однако, не признавалъ этой крайности и видѣлъ въ лохмотьяхъ циниковъ скрытое тщеславіе. Однако, едва-ли тутъ было одно тщеславіе. Не было-ли тутъ больше *горечи и боли* за свое униженіе,—боли, искавшей себѣ инстинктивно лѣкарства въ «идеологіи» нищеты, въ возведеніи ее себѣ въ заслугу, въ моральную максиму.

Въ томъ-же родѣ былъ и *Діогенъ* (изъ Синопа), котораго обыкновенно изображаютъ въ бочкѣ. Раздраженные нервы этого человѣка достаточно характеризуются тѣмъ, что народъ называлъ его «*бѣшенымъ* Сократомъ», а иногда просто «собакой». Презрѣніе его къ людямъ было такъ велико, что онъ иногда спрашивалъ: «развѣ я сдѣлалъ что нибудь дурное, что меня хвалятъ?» Эту фразу, немного измѣнивъ ее, повторилъ въ наше время Ницше. (См. объ этомъ совпаденіи въ главѣ «Групповая борьба и моральные идеалы»).

Не перечисляя другихъ циниковъ, упомяну вкратцѣ объ ихъ ученіи: все ихъ вниманіе,—какъ и у Сократа,—было обращено на мораль (поведеніе). Теоретическое знаніе они считали балластомъ, затрудняющимъ самопознаніе, но не такъ, какъ Платонъ. Они смѣялись надъ его «идеями» [1]), были противъ какихъ-либо опредѣленій предметовъ (понятій, хотя начали съ понятій) и требовали, чтобы назывался по имени только каждый отдѣльный предметъ, такъ какъ каждый предметъ имѣетъ какія-либо свои особенности (индивидуальныя) которыя не подводимы подъ понятія.

Въ морали, они, какъ и Сократъ, отождествляли добродѣтель и счастіе, отрицая всякое значеніе для счастья за деньгами, почестями, даже родствомъ и дружбой. Лишь добродѣтель дѣлаетъ насъ свободными. Только то, чѣмъ мы владѣемъ духовно, есть наше богатство, есть благо. Работа (трудъ) возвеличивалась; она средство къ достиженію свободы. Наоборотъ, наслажденіе, сластолюбіе считались величайшимъ зломъ и бѣдствіемъ: лучше быть помѣшаннымъ. Смерть признавалась, если не счастьемъ, то явленіемъ, въ которомъ нѣтъ зла: умирая, человѣкъ успокоивается и ужь ничего не чувствуетъ.

Какъ и Сократъ, они были убѣждены, что добродѣтель по-

[1]) „Я вижу лошадь, а не идею лошади“, говорилъ Антисѳенъ.

знается простымъ уразумѣніемъ (пониманіемъ) ея. Разъ уразумѣвъ, человѣкъ ужь ни въ чемъ не нуждается, ничего не боится, онъ вездѣ дома и во всемъ находитъ полное удовлетвореніе. Діогенъ говорилъ, что ему съ философіей нѣтъ нужды даже въ обществѣ. Онъ самъ себѣ общество. Другіе-же люди, не просвѣтленные разумѣніемъ,—просто глупцы, рабы своихъ страстей и похотей, а потому даже и не люди (отъ этого онъ, какъ разсказываютъ, и искалъ днемъ людей съ фонаремъ и, конечно, не находилъ).

Стремленіе *„опроститься“* дошло у нихъ до крайности. По крайней мѣрѣ, разсказываютъ, будто-бы они старались нарочно оскорблять общественную нравственность, совершали публично самыя интимныя отправленія, отстаивали развратъ, кровосмѣшеніе и даже употребленіе человѣческаго мяса... Едвали тутъ есть правда. Достаточно вспомнить, что и христіанъ обвиняли въ Римѣ даже въ употребленіи человѣческаго мяса! Тутъ всего вѣроятнѣе предположить месть развращеннаго общества этимъ суровымъ проповѣдникамъ «опрощенія», которые не ограничивались словомъ, но осуществляли свои проповѣди нищеты на дѣлѣ.

Но кто-же былъ этотъ *Діогенъ* по происхожденію?

Онъ былъ *рабъ!*

Самъ онъ лично переносилъ свое рабство съ полнымъ равнодушіемъ, но и *онъ и многіе стоики первые провозгласили въ Греціи—отрицаніе рабства!*

Этимъ все сказано.

§ 3. И какой контрастъ съ этимъ типомъ мысли представляетъ философія такого чувственника въ морали, какъ Аристипъ Киренскій! Замѣтьте, что это тоже ученикъ Сократа (но также и Платона). Но онъ становится придворнымъ философомъ сиракузскаго тирана, онъ глумится надъ самоотверженіемъ Платона; его мораль, это чистый прототипъ морали теперешнихъ декадентовъ—чувственниковъ и нѣкоторыхъ сенсуалистовъ XVII и XVIII в. Онъ учитъ, что каждое пріятное чувство, каждое мгновенье удовольствія (каково-бы оно ни было) имѣютъ право существовать, какъ и всякое другое. Нѣтъ удовольствій высшихъ, или низшихъ. Счастье въ томъ, чтобы возбуждать въ себѣ наибольшую сумму всякихъ удовольствій и наслажденій. Цѣнность ихъ только въ степени ихъ пріятности! Впрочемъ, онъ допускалъ необходимость из-

вѣстной сдержанности, напр., въ ощущеніяхъ черезъ-чуръ волнующихъ, несущихъ въ себѣ противорѣчіе и страданіе. Но это опять-таки во имя наслажденія и его прочности, чистоты отъ примѣсей страданія.

Его философія напоминаетъ, — какъ уже сказано, — нѣкоторое теченіе мысли въ XVII и XVIII вѣкахъ, въ придворной Англіи и революціонизированной долгимъ гнетомъ Франціи: такъ, онъ училъ, что познанія наши даются органами чувствъ; поэтому о сущности вещей мы ничего не можемъ знать. Онъ отрицалъ, поэтому, не только логику (см. въ XVIII в. Гольбаха), но и физику. И какимъ курьезомъ является, при этомъ, признаніе имъ, — совсѣмъ близко къ Сократу, — *только этики*, но этики уже не сократовской, а практическаго ученія о томъ, какъ жить весело и съ удовольствіемъ.

Замѣчательно, что, вѣдь, и Сократъ, отождествляя добродѣтель и счастье, видѣлъ, стало быть, отчасти цѣлью этики «счастье». Но теперь мы особенно наглядно видимъ, какъ одни и тѣ же положенія могутъ быть приспособлены человѣкомъ къ какому угодно его стремленію! И тѣмъ не менѣе, это не отвергаетъ могучаго вліянія тѣхъ же положеній на людей, характеру которыхъ они близки: тутъ, наоборотъ, они являются искрой, попавшей въ бочку пороха!

Какъ, въ виду такихъ фактовъ, не подумать, что наша мысль есть жалкій рабъ, служащій на побѣгушкахъ у слѣпой воли! Но въ томъ-то и дѣло, что этотъ *рабъ*, какъ и всѣ рабы (мы это сейчасъ видѣли), много времени терпитъ свое рабство и примиряется съ нимъ, а потомъ протестуетъ все сильнѣе и сильнѣе, и въ концѣ концовъ, путемъ критики своего историческаго рабства и самого себя, путемъ исторіи своего рабства — становится свободнымъ.

Здѣсь весьма кстати сказать еще нѣсколько словъ объ этой борьбѣ мысли за свою автономію, за свое освобожденіе отъ воли. Это-же будетъ, кстати, и нѣкоторымъ введеніемъ къ тому, о чемъ придется говорить въ слѣдующей главѣ, обзирая вкратцѣ полутеологическую, полуфилософскую мысль, охватившую первые вѣка христіанской эпохи, сперва вліяніемъ чарующаго обаянія новаго ученія, а впослѣдствіи, когда представители христіанства стали могучей и свѣтской властью, и путемъ насилія.

Но мы еще ничего не сказали объ *Аристотелѣ*, который является въ свою эпоху однимъ изъ величайшихъ ученыхъ и мыслителей, а позднѣе, въ рукахъ клерикализма, сталъ тормазомъ свободной мысли, чего, конечно, самъ ожидалъ всего менѣе. Мы не сказали еще и о позднѣйшихъ видоизмѣненіяхъ ученія Платона. А эти измѣненія имѣютъ также важное значеніе въ средневѣковой мысли Запада. Итакъ, сперва ознакомимся съ тѣмъ, что дала мысли едва-ли не первая попытка построить то, что позднѣе извѣстно какъ *синтетическая философія*.

§ 4. Аристотель. (384—322). Личная жизнь его протекла почти все время при дворахъ различныхъ государей, среди которыхъ были и великіе люди, какъ напр., его воспитанникъ Александръ (Македонскій). Аристотель былъ ученикомъ Платона и былъ его послѣдователемъ втеченіе 20 лѣтъ (отъ 18 до 38). Предпослѣдніе годы своей жизни онъ жилъ и училъ въ Аѳинахъ, откуда, незадолго до смерти, долженъ былъ бѣжать, такъ какъ аѳиняне заподозрѣли его въ сочувствіи къ македонскому владычеству.

Это былъ человѣкъ невѣроятной учености и притомъ самой разнообразной и многосторонней. Личный характеръ его былъ безупреченъ: въ хиломъ, больномъ, уродливомъ тѣлѣ его жила душа полная безукоризненной честности, страстной любви къ истинѣ и благородства. Нѣтъ той отрасли знанія, которой-бы онъ не разработалъ и даже не закончилъ съ геніальностью поразительной. Ему одинаково были близки и логика, и зоологія, и поэтика, и сравнительная анатомія, и психологія, и минералогія, и физика. Кромѣ того, въ его ученіи о принципахъ «Первая философія» (названномъ впослѣдствіи «Метафизикой»), онъ является и замѣчательнымъ философомъ.

Прежде всего, необходимо отмѣтить, что онъ выдвигаетъ впередъ *чувственный опытъ* и методъ *индуктивный*. Мы видѣли, что Платонъ остерегалъ отъ органовъ чувствъ, Аристотель, наоборотъ, бралъ ихъ основами знанія, находя, что ошибки зависятъ отъ ложнаго мышленія, т. е. отъ ложнаго толкованія данныхъ, которыми насъ снабжаютъ органы чувствъ. Поэтому-то онъ условіемъ знанія ставилъ накопленіе фактовъ, затѣмъ ихъ систематизацію и, наконецъ, выводы изъ нихъ или обобщенія.

Это уже прототипъ современной науки и даже больше, чѣмъ прототипъ. Нѣкоторыя его положенія, теоріи, даже классификаціи приняты въ наукѣ (особенно въ логикѣ) и до сихъ поръ.

Онъ и философію излагаетъ впервые систематически (философія теоретическая, сюда входятъ логика и метафизика, философія практическая и, наконецъ, поэтическая или эстетическая).

Его метафизическіе взгляды я излагаю въ главѣ о типахъ мышленія. Здѣсь скажу только два слова о его психологіи и этикѣ (наукѣ о нравственности).

Человѣкъ отличается отъ животныхъ разумомъ (nus), т. е. способностью или силой мышленія, которая можетъ брать своимъ предметомъ и такія явленія, которыя выходятъ за предѣлы чувствъ. Каковъ-же этотъ разумъ (nus) по существу? Онъ безтѣлесенъ и неизмѣненъ, онъ чистая *форма* [1]), а потому входитъ въ человѣка извнѣ и неразрушимъ, т. е. не знаетъ смерти. Но кромѣ чистаго разума есть еще страждущій или пассивный умъ и умъ дѣятельный. Этотъ послѣдній борется съ вожделѣніями, подчиняетъ ихъ, но иногда неразумныя влеченія не поддаются ему, и тогда человѣкъ стремится къ неразумному благу.

Поэтому *воля*, въ тѣсномъ смыслѣ слова, т. е. та воля, которую Аристотель считаетъ безусловно свободной, является только въ разумномъ хотѣніи (вспомнимъ, что, по Аристотелю, человѣкъ обладаетъ двумя низшими душами и одной высшей, *nus*, разумомъ).

Но что такое—разумное хотѣніе или вожделѣніе? Разумъ (nus) является у Аристотеля чисто теоретическимъ и воля отъ него не зависитъ. Изъ этого можно вывести, что воля тогда безусловно свободна, когда ея вожделѣнія вполнѣ соотвѣтствуютъ требованіямъ этого высокаго разума. Но какъ они гармонируютъ другъ съ другомъ? И какъ понять утверждаемое

---

[1]) Надо пояснить, что Аристотель признавалъ, кромѣ *вещества*, еще *форму*, *движеніе* и *цѣль*. Такъ какъ различіе есть измѣненіе *формъ*, то познаніе формъ есть познаніе о происхожденіи существующаго. Но не слѣдуетъ подъ веществомъ разумѣть нѣчто матеріальное. Можно сказать, что вещество есть нѣчто неопредѣленное, пока не перешло въ форму, но въ свою очередь низшія формы могутъ быть веществомъ (матеріаломъ) низшихъ формъ.

Аристотелемъ единство души и тѣла человѣка при такой классификаціи? Это остается темнымъ. Еще болѣе темно то, какимъ образомъ, при допущеніи, что разумъ входитъ въ человѣка извнѣ, Аристотель утверждаетъ, что мышленіе есть *сущность* человѣка, что *блаженство* (эвдемонія), составляющее цѣль этики, состоитъ не въ наслажденіи, не въ богатствѣ, а въ *разумной дѣятельности*. Поэтому мышленіе является чистой добродѣтелью и доставляетъ, въ то же время, полное удовлетвореніе человѣку; лишь въ мышленіи заключается что-то божественное. Нравственность есть уже вторая добродѣтель. При этомъ надо замѣтить, что блаженство, по Аристотелю, требуетъ извѣстнаго совершенства. Но онъ не отрицаетъ, какъ циники, тѣлесныхъ наслажденій: нѣтъ, тѣло нуждается въ нѣкотораго рода обстановкѣ и заботѣ (хорегія), безъ чего наслажденіе не полно. Однако, эту заботу мудрецъ долженъ ставить на второй планъ, предпочитая разумную дѣятельность безъ наслажденія наслажденію безъ разумной дѣятельности: даже одно доброе дѣло лучше цѣлой жизни безъ него.

Но въ этой области Аристотель различаетъ два отдѣла: насколько человѣкъ умѣетъ достигнуть блаженства разумной *дѣятельностью*, онъ обладаетъ добродѣтелями *діаноэтическими*, а насколько онъ господствуетъ надъ страстями, онъ владѣетъ и добродѣтелями *этическими*. Разумная воля всегда избираетъ *золотую средину*, по обѣ стороны которой лежатъ крайности: щедрость есть средина между мотовствомъ и скупостью, великодушіе — между высокомѣріемъ и малодушіемъ, храбрость — между слѣпой отвагой и трусостью, сама справедливость есть средина между выгодой и убыткомъ etc. Хотя въ добродѣтели важную роль играетъ природное расположеніе, но она не дается готовой, а развивается. Добродѣтельными *дѣлаются*, и лучшій способъ для этого состоитъ въ томъ, чтобы начать съ добрыхъ дѣйствій даже тогда, когда еще нѣтъ къ тому влеченія: такъ, нельзя научиться плавать, не бросившись въ воду. И здѣсь, какъ потомъ у Канта, нравственно только то, что совершается съ сознательнымъ намѣреніемъ. И у Аристотеля есть презрѣніе къ высшимъ почестямъ, особенно оказываемымъ за мелкія дѣла. За великія дѣянія нѣтъ достойной награды. Почести за нихъ суть *должное*, и поэтому мудрецъ не только не радуется имъ, но въ немъ возникаетъ презрѣніе, если его награждаютъ за малыя дѣла.

Благодѣянія-же онъ прямо стыдится принимать, какъ униженія, ибо принимать ихъ, это дѣло низшихъ; дѣло-же высшихъ давать ихъ.

Аристотель является въ Греціи первымъ философомъ, который говоритъ, что жена должна быть равною мужу, что ихъ должна (кромѣ первоначальнаго естественнаго влеченія) соединять дружба, зависящая отъ одинаковаго расположенія. Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ, что дружба несовершенна между *неравными* и приводитъ въ примѣръ между прочимъ мужа и жену, имѣя въ виду, очевидно, данное въ то время положеніе женщины. Но Аристотель не только признавалъ рабство, а даже защищалъ его, какъ и Платонъ.

Аристотель считаетъ лучшимъ устройствомъ государства *политею*, т. е. небольшія и притомъ земледѣльческія государства, управляемыя не аристократіей и не народомъ (земледѣльцами и работниками), а среднимъ классомъ, примиряющимъ крайности богатства и бѣдности, а въ то-же время и наиболѣе мудрымъ. Впрочемъ, онъ не признаетъ никакой формы вполнѣ совершенной; форма должна приспособляться къ обстоятельствамъ. Въ частности о монархіи онъ отзывается благопріятно, но думаетъ, что она часто способна переходить въ произволъ.

§ 4. *О стоикахъ* я скажу только два слова: я уже упоминалъ, что выдающіеся изъ нихъ принадлежатъ къ униженнымъ классамъ общества (Клеантъ былъ по ночамъ водоносомъ и мѣсилъ хлѣбы, днемъ кулачнымъ бойцомъ; Эпиктетъ былъ рабомъ. Зеновъ, хотя и вышелъ изъ торговаго класса, но послѣ кораблекрушенія разорился и сталъ аѳинскимъ бродягой и т. д.).

Стоики настолько близки къ циникамъ, что Зенонъ (изъ Киттіона) считается и циникомъ, и основателемъ стоицизма. Они соединяли съ тѣмъ образомъ жизни, какой проповѣдовался Сократомъ и циниками, нѣкоторыя философскія воззрѣнія того времени (Гераклита, Аристотеля).

Съ теченіемъ времени стоицизмъ измѣняетъ свой характеръ: въ первую эпоху (Зеновъ, Хризиппъ) онъ на первый планъ ставитъ мораль; во вторую (Панетій) мораль его становится болѣе конкретной, практической, а міровоззрѣніе представляетъ пеструю амальгаму; въ послѣднюю эпоху (Сенека, Эпиктетъ, императоръ Маркъ Аврелій), на первое мѣсто

выдвигается мораль на подкладкѣ чувства и религіознаго настроенія.

Мысль Аристотеля о необходимости «соблюдать» до извѣстной степени и свое тѣло, приняла у стоиковъ видъ болѣе обоснованной идеи, а именно: такъ какъ добродѣтельный человѣкъ долженъ слѣдовать законамъ природы, то ему и необходимо изучать ее (физику). Это изученіе есть подготовка къ этикѣ. Подобнымъ образомъ оправдывалась и логика, какъ охраняющая умъ отъ заблужденій. У нихъ мы встрѣчаемъ ученіе, развитое впослѣдствіи Локкомъ, что душа новорожденнаго есть tabula rasa — чистая доска, все содержаніе которой дается опытомъ воспріятій и заключеніями изъ него (понятіями). Воспріятія, это — слѣды, а представленія, это — перемѣны, которыя происходятъ въ душѣ; опытъ есть воспоминаніе о нихъ (Зенонъ). Истинно то, что соотвѣтствуетъ дѣйствительности, и въ этомъ насъ удостовѣряетъ *непреложное убѣжденіе* въ такомъ соотвѣтствіи. Это уже — чистый эмпиризмъ и въ то-же время реализмъ, являющійся матеріализмомъ и въ ихъ физикѣ, и въ ученіи о происхожденіи міра. Здѣсь мы имѣемъ теорію эволюціи, близкую современной, однако съ добавленіемъ теоріи возвращающихся цикловъ или періодовъ. Изъ мірового огня (бога) произошелъ воздухъ, вода и земля со всѣмъ, что живетъ на ней; но мало-по-малу огонь (теплота) какъ первичное вещество, снова вбиряетъ въ себя землю и воду (т. е. все снова обращается въ теплоту, въ огонь), а черезъ нѣкоторое время, при посредствѣ того-же всепожирающаго пламени, опять образуется міръ, не исключая и душъ, которыя также вещественны, и т. д. Стоики вѣрили и въ необходимое (законосообразное) теченіе всѣхъ событій (детерминизмъ), въ основѣ котораго лежитъ закономѣрное развитіе мірового первосущества (огня, теплоты или бога). Человѣкъ также подчиняется этимъ законамъ, что не мѣшаетъ его дѣйствіямъ быть разумными и произвольными, но самая эта разумность и произвольность подчинены закону. Они примиряли, впрочемъ, детерминизмъ съ личной инициативой, повидимому, еще и иначе, полагая, что законами предопредѣляются явленія только въ *общемъ*, а не въ частностяхъ, гдѣ развитіе ихъ зависитъ отъ личной самодѣятельности.

Но какъ при такой закономѣрности міра объяснить зло? Страданіе, причиняемое людямъ тѣмъ, что мы называемъ зломъ,

является для мудреца не злом, а добром: оно поучаетъ его, совершенствуетъ. Я уже сказалъ, что «душу» они считали вещественной, развившейся изъ перво-огня, какъ и все. Они ссылаются на *опытъ* ея зависимости отъ теплоты, холода и т. д. [1]). Чѣмъ болѣе преобладаетъ въ насъ *разумъ*, тѣмъ больше мы дѣлаемся богоподобными. Весьма послѣдовательно они думали, что душа живетъ во весь тотъ міровой періодъ, въ который она появилась, и который кончается, какъ мы видѣли, каждый разъ чѣмъ-то въ родѣ пожара, то-есть, обращеніемъ міра въ первосущій огонь, теплоту (бога), послѣ чего начинается новое развитіе. Въ этотъ-же промежутъ душа возносится въ область эфира и оттуда созерцаетъ міровыя тайны.

Однако, не всѣ души достигаютъ столь высокой способности, а тѣ, которыя развили себя этикой. Остальныя умираютъ вмѣстѣ съ тѣломъ. Этика же указываетъ, что, такъ какъ всякое существо стремится къ самосохраненію согласно своей природѣ, то и необходимо слѣдовать своей природѣ. Для этого, какъ мы видѣли, нужно изучать ее, изучать законы необходимости, законы физики, и тогда жизнь становится блаженной.

Я уже сказалъ, что ихъ нравственное ученіе сходно съ предыдущими (Сократа, циниковъ). Многіе изъ нихъ считали высшимъ достояніемъ философіи освобожденіе отъ страха и горя. Стремленіе къ нравственности есть естественное стремленіе самой природы въ человѣкѣ—жить по своимъ законамъ необходимости. Всѣ люди равны уже потому, что они чада одного божества. Оскорблять—хуже чѣмъ быть оскорбленнымъ. За обиды надо платить благодѣяніями, надо любить враговъ (Сенека, Цицеронъ); въ рабахъ слѣдуетъ уважать человѣка.

Замѣчательно, что стоики, вѣря, такимъ образомъ, въ единое, высшее, почти идеальное божество, тѣмъ не менѣе старались не оскорблять вѣрованій народа, объясняя ихъ символически, идеально. Но они горячо возражали особенно противъ нѣкоторыхъ формъ поклоненія и умилостивленія боговъ, противъ жертвоприношеній и церемоній, служащихъ этой цѣли и т. п. Служить божеству можно только благими помыслами (и дѣйствіями?).

---

[1]) Напр., жизнь требуетъ извѣстной температуры крови и пр.

Въ нѣкоторыхъ положеніяхъ стоиковъ чувствуется уже нѣчто, къ чему позднѣе приходятъ и первоучители христіанства. Въ этомъ можно видѣть проявленіе того факта, который я назвалъ самостоятельностью мысли (автономіей), проявляющейся въ единствѣ, несмотря на частныя расхожденія, вызванныя частными вліяніями.

Но нѣкоторые историки философіи видятъ въ этомъ вліяніе и другого начала, а именно — восточнаго происхожденія многихъ стоиковъ (Зенонъ изъ Кипра, Хризиппъ изъ Киликіи, Діогенъ (стоикъ) изъ Селевкіи; второстепенные мыслители этого направленія были также кто изъ Карѳагена, кто — изъ Геракліи (понтійской), кто изъ Киликіи и Сидона).

Но это замѣчаніе, если его и можно принять, не должно заставить насъ упускать изъ вида явную связь ученія стоиковъ съ ученіемъ чистыхъ грековъ (эллиновъ), какъ Сократъ, Гераклитъ, Аристотель и пр. Какое-же это восточничество?!

§ 5. Эпикурейцы, во главѣ которыхъ стоитъ *Эпикуръ* (322—271 до Р. Х.), близки къ стоикамъ и по своей теоріи души, и по своему ученію объ эволюціи міра, но съ различіемъ, приближающимъ ихъ еще болѣе къ современнымъ теоріямъ. Они признаютъ атомы, которые охвачены движеніемъ и подчинены закону тяжести. Но въ атомахъ заключается и слѣпая (неразумная) воля, могущая отклонять ихъ отъ путей, указанныхъ чисто механическими причинами. Поэтому, въ своемъ слѣпомъ стремленіи, атомы создавали множество міровъ и существъ, изъ которыхъ уцѣлѣвали только приспособленные къ условіямъ существованія (будущій дарвинизмъ).

Растенія и животныя подчинены этому-же закону переживанія (survival—Дарвина), а произошли изъ земли.

Душа состоитъ изъ утонченныхъ атомовъ (нѣчто въ родѣ эфирныхъ) и есть органъ тѣла, орудіе для полученія ощущеній. Она распадается вмѣстѣ съ тѣломъ.

На волевомъ началѣ атомовъ Эпикуръ основываетъ убѣжденіе на свободѣ воли человѣкъ. Судьбы (предопредѣленія, детерминизма)—нѣтъ.

Цѣлью этики является блаженство, основанное на наслажденіи. Такова *природа* всѣхъ существъ — стремиться къ наслажденію, удаляться отъ страданія, которое есть зло, тогда какъ первое — благо, добро. Но наслажденія имѣютъ разныя степени достоинства: есть и такія, которыя имѣютъ послѣд-

ствіями страданія. Поэтому, наслажденія нужно оцѣнивать по ихъ результатамъ. Здѣсь, какъ и въ дальнѣйшихъ выводахъ (о скромности въ жизни, о презрѣніи къ почестямъ, славѣ, богатству, etc.), Эпикуръ приближается къ стоикамъ и Сократу. Мудрецъ — мягокъ, миролюбивъ, признателенъ. Цѣль его добродѣтелей — вести къ счастью, но не къ «апатіи», какъ у стоиковъ, хотя, если мудреца постигаютъ страданія, онъ долженъ равнодушно переносить ихъ.

Цѣль государства — безопасность. Монархія, если она прочна, лучшая форма; стоики, наоборотъ, стремились воспитать строгихъ республиканцевъ.

Впрочемъ, эпикурейцы полагали, что мудрецъ долженъ подчиняться политической формѣ лишь до тѣхъ поръ, пока она кажется ему цѣлесообразной.

Отношеніе ихъ къ господствующей религіи было подобно отношенію стоиковъ (см. выше).

Наконецъ, логику Эпикуръ признавалъ скорѣе какъ теорію познанія, чѣмъ какъ руководство къ правильному мышленію. Вообще о значеніи теоретической науки, какъ опредѣленія законовъ, онъ былъ невысокаго мнѣнія, такъ какъ не признавалъ детерминизма, а потому такая наука и не могла играть въ жизни человѣка (въ высшемъ смыслѣ, а не въ общежитейскомъ) важнаго вліянія.

§ 6. Замѣчательно, что тутъ-же возникаетъ снова подобіе *позитивизма*, отрицается возможность познанія сущности вещей, а потому и занятія этими вопросами. Таковъ *Пирронъ* (умеръ 270 г. до Р. Х.), послѣдователи котораго встрѣчаются еще въ началѣ христіанской эры (*Энезидемъ, Секстъ эмпирикъ*). Думать о философскихъ вопросахъ считается нелѣпостью, потому что это мѣшаетъ нашему душевному спокойствію (атараксіи). Слѣдуетъ изучать только три вещи: свойства предметовъ, наше наилучшее отношеніе къ нимъ и пользу, возможную отъ нихъ для насъ. Но свойства предметовъ есть только наши впечатлѣнія. Будь у насъ больше органовъ чувствъ, и свойства предметовъ были-бы другими. Но при этомъ они выражали сомнѣніе и въ достовѣрности мышленія, а отсюда уже выходитъ не только невозможность доказать, что внѣшніе объекты дѣйствительно существуютъ (будущій *идеализмъ*), но и сомнѣніе въ существованіи этихъ объектовъ вообще (*скептицизмъ*). Поэтому, лучше воздерживаться

отъ всякаго осужденія (афазія или акаталепсія). Все окружающее, даже добро и зло, удовольствіе и страданіе, все это относительно, обманчиво, а потому должно быть совершенно *безразлично* (адіафора). *Спокойнѣе* всего жить по традиціи, *нисколько ей, однако, не сочувствуя. Къ этому направленію принадлежало много врачей* (Секстъ эмпирикъ былъ врачъ). На это, ради послѣдующаго, нужно обратить вниманіе. Между ними были люди, близко стоящіе къ трону (Фаворинъ).

Въ этомъ направленіи философія Европы во второй разъ (послѣ Протагора) продѣлываетъ отрицаніе самой себя, вслѣдствіе недовѣрія къ силамъ человѣческаго познаванія, къ достовѣрности органовъ чувствъ и мышленія.

Въ тотъ періодъ, который мы очертили сейчасъ, замѣтно, рядомъ съ появленіемъ скептизма (сроднаго позитивизму), возникновеніе теологическаго типа мысли въ средѣ самаго язычества. Онъ характеризуется также, во 1-хъ, скептицизмомъ, т. е. недовѣріемъ къ мысли въ области вопросовъ о сущности; но во 2-хъ, стремленіемъ запретить себѣ думать объ этихъ вопросахъ, и въ 3-хъ, стремленіемъ создать такую формулу, которая позволила-бы остаться при прежнихъ, языческихъ религіозныхъ вѣрованіяхъ, даже «не сочувствуя имъ», ради душевнаго спокойствія или (другой мотивъ) изъ уваженія къ народнымъ вѣрованіямъ. Въ XVII вѣкѣ мы увидимъ этотъ мотивъ выраженнымъ совсѣмъ откровенно и даже цинично въ лицѣ Гоббса.

Но противъ древняго язычества выступила не одна философія, отъ которой приходилось защищать его. Выступило и народившееся христіанство, и вотъ тутъ-то особенно интересно наблюдать, какъ язычество стремится создать свою теологію, опираясь на прежнюю философію, чтобы удержать старыя вѣрованія.

ГЛАВА VI.

Языческіе теологи.

§ 1. Плутархъ (50—120 по Р. Х.) на амальгамѣ изъ стоицизма, ученія Аристотеля и Платона, старается установить такіе принципы: 1) Богъ единъ, онъ источникъ всего разумнаго и добраго. 2) Кромѣ него есть злая, міровая душа — источникъ всего множественнаго и неразумнаго. Между ними стоитъ инертная матерія. Онъ вѣритъ въ чудеса, экстазъ (божественное откровеніе), къ которому можно подготовиться воздержаніемъ отъ тѣлесныхъ наслажденій. Въ самыхъ нелѣпыхъ миѳахъ онъ старается открыть великій религіозный смыслъ.

§ 2. Это направленіе достигаетъ своей вершины у александрійскихъ *новоплатониковъ* (Плотинъ, Ямвликъ, Проклъ). Ихъ всѣхъ охватываетъ могучее стремленіе не только открыть и обосновать божество, но и открыть въ себѣ общеніе съ нимъ. Въ то-же время, неудачи попытокъ прежней философіи дѣлаютъ ихъ *скептиками*, т. е. сомнѣвающимися въ силахъ мысли, въ существованіи объектовъ. И, быть можетъ, отсюда-то въ свою очередь возникаетъ такое страстное желаніе опираться на внутренній свой голосъ, т. е., необходимость (для самосохраненія) признать въ немъ голосъ божества и, конечно, общеніе съ божествомъ. Возникаетъ то, что въ исторіи мысли называется *мистицизмомъ*.

Видя, что христіанство завоевываетъ все больше и больше приверженцевъ и становится государственной религіей, неоплатонизмъ борется съ нимъ, стремясь создать философскую систему, которая могла бы удовлетворить умъ и сердце, возстановивъ настоящее язычество. Это стремленіе поддерживалось энергически и свѣтской властью (напр., императоромъ Юліаномъ, царствовавшимъ отъ 361 по 363 г. послѣ Р. Х.).

Собственно основателемъ новоплатонизма считаютъ Саккада (175—250 г.), бывшаго въ началѣ христіаниномъ. Но онъ ничего не писалъ, а ученики его уходили или въ неоплатонизмъ или въ христіанство, чѣмъ и объясняется нѣкоторое сходство теологій того и другого направленія мысли.

Но самымъ выдающимся изъ неоплатониковъ можно считать *Плотина* (въ III в.). Онъ былъ горячимъ поклонникомъ ученія Платона и даже мечталъ осуществить его государство. Онъ является аскетомъ, вѣритъ, что въ человѣкѣ живетъ божество и что смерть освобождаетъ это божество. Въ началѣ всего лежитъ «добро», которое (по платоновски) есть высшая «идея»; изъ нея Плотинъ *выводитъ* весь міръ идей (nus), а отсюда душу и изъ души—вещество. Что же касается Божества (Единаго основателя), то оно выше всего сущаго, оно не мышленіе, не форма, даже не добро и не сущность, потому что все это—идеи относительныя, проявляющіяся во множествѣ, въ формѣ, величинѣ, Богъ-же безусловенъ. О немъ можно только сказать: онъ—есть. Но это Единое есть сила (дѣятельность); оно создало міръ изъ самого себя, какъ бы изъ центра (эманація). Но это не солнце, а свѣтъ, изъ котораго исходитъ и солнце, и все. Поэтому Богъ во всемъ; но есть вещи и ближайшія къ нему и вещи, лежащія дальше. Его свѣтъ передается отъ высшихъ къ низшимъ: разумъ получаетъ свѣтъ отъ Бога; отъ разума свѣтъ дается душѣ, отъ души матеріи. Конечно, это нужно понимать, такъ сказать, двойственно—и въ смыслѣ развитія идей въ насъ, и въ смыслѣ ихъ теченія самихъ по себѣ, ибо Плотинъ, слѣдуя Платону, долженъ признавать «идеи» сами по себѣ.

Въ основу этики кладется идея, что душу нужно освобождать отъ злого придатка, отъ тѣла. Для этого лучшее средство — созерцаніе.

Душа сама по себѣ чужда зла и заражена имъ отъ тѣла. Освободивъ ее отъ него, мы даемъ ей возможность возвыситься до богоподобнаго разума.

§ 3. Теологическое мышленіе первыхъ эпохъ христіанства, сказывающееся въ первые вѣка подъ именемъ *гностицизма* (отъ слова «гносисъ», познаніе) вращается въ области основныхъ рѣшеній, уже принятыхъ, но первоначально заботится о примиреніи христіанства съ одной стороны съ іудейской религіей, а съ другой—съ язычествомъ. Къ первой группѣ гностиковъ относятъ *Сатурнина*, *Марціана* (во II в.), ко второй—*Карпократа*, *Базилида*, *Валентина*, различавшаго міръ чувственный и міръ сверхчувственный. Ихъ главными вопросами были: откуда явился міръ и откуда въ немъ явилось зло. На первый вопросъ была отвѣтомъ *эманація* боже-

ства (см. выше), на второй — переселеніе душъ въ матерію, что ихъ и испортило, но онѣ снова могутъ вернуться къ Богу.

Въ это-же время возникаютъ борцы за христіанство, стремящіеся оправдать его и возвеличить на почвѣ мысли. Начавъ съ оправданія и защиты, они кончили обвиненіями и тяжелыми нападками на языческую религію и философію. То, что открывалось въ іудейскихъ преданіяхъ и древней философіи хорошаго, совпадавшаго съ христіанствомъ, объяснялось ими христіанскимъ просвѣтленіемъ, совершавшимся еще до пришествія Христа (Юстинъ, во II в.).

Яростью нападеній и обвиненій отличался *Татіанъ* (II в.), а въ особенности *Гермія* (III в.), который считаетъ уже всякую философію продуктомъ демона. Того-же взгляда держался *Тертуліанъ*, ссылаясь даже на слова Сократа, который говорилъ, что имъ владѣетъ «демонъ» (даймонъ). Аристотеля онъ называетъ «жалкимъ», и видитъ въ философіи врага истины и христіанства. Откровеніе Божіе Тертуліанъ видитъ въ природѣ. Красота ея омрачена грѣхопаденіемъ человѣка.

Людей этого типа мысли называли, въ отличіе отъ гностиковъ, *апологетами*.

Въ фанатизмѣ апологетовъ сказываются, конечно, тѣ мученія, которымъ въ началѣ нашей эры подвергались христіане. Нельзя при этомъ не припомнить, что, напримѣръ, *Оригенъ* (185—254), близкій этому-же типу мысли, былъ сынъ мученика, и, вотъ, его фанатическая ревность выразилась въ оскопленіи самого себя. Онъ считается основателемъ ереси *аріанъ*. Его философія заключаетъ въ себѣ не мало элементовъ греческой.

Блестящимъ мыслителемъ этой теологической эпохи является *Августинъ* (V стол.), сперва увлекавшійся философіей, а затѣмъ отвергавшій ее и громившій языческихъ философовъ: «ихъ добродѣтели, говорилъ онъ, это — блестящіе пороки». Истинное знаніе дается только вѣрой, усиліемъ воли — подавить въ себѣ стремленіе къ изслѣдованію. Чувства не могутъ обманывать: вѣдь они созданы Богомъ, какъ и разумъ, вложенный въ насъ свыше (см. позднѣе доводы Декарта). Міръ поддерживается постояннымъ творчествомъ. Зло необходимо ради гармоніи. Грѣхопаденіе людей есть злоупотребленіе волей (позднѣйшій взглядъ Августина). Стало быть, воля свободна? Да, говоритъ Августинъ, иначе зло создалъ-бы Богъ. Но ря-

домъ съ этимъ у него злые не могутъ ничего достигнуть безъ помощи Бога, а добрые дѣйствуютъ по его внушенію.

Необходимо сказать еще два слова о «*схоластикахъ*», названіе которыхъ читатели часто встрѣчаютъ въ популярныхъ произведеніяхъ литературы. Слово схоластика произошло отъ дворцовой «школы» (schola), которой при Карлѣ Лысомъ руководилъ *Іоаннъ Скотусъ Оригена.*

Схоластиками называютъ людей, подчиняющихся вполнѣ авторитету отцевъ церкви. Напр., Оригенъ исходилъ изъ авторитета Августина и Грегорія. Но въ то-же время онъ и мистикъ, стремящійся путемъ внутренняго наитія проникнуть въ міровыя тайны.

ГЛАВА VII.

Отдѣленіе науки отъ теологіи и ихъ союзъ.

§ 1. Арабскіе мыслители. Въ X и XI в. работаютъ въ области философіи арабы—магометане. Къ нимъ проникло ученіе Аристотеля и др. *Авицена* (XI в.), какъ и *Алфираби*, жившій немного ранѣе, говорятъ объ *эманаціи* (см. выше). Познаніе Бога достигается путемъ неожиданнаго просвѣтлѣнія.

И здѣсь появляются борцы противъ философіи съ точки зрѣнія религіи (корана). Таковъ *Алгацали*: онъ признаетъ только философскія системы полезныя религіи.

А рядомъ являются мыслители, видящіе въ религіи, подобно Гоббсу, только средство обузданія массъ (Авентафогилъ). Являются мыслители, защищающіе философію (Аверроэсъ), который видитъ даже въ философіи сочетаніе дѣятельности высшаго разума съ дѣятельностью *духа рода*, а этотъ духъ рода образуется изъ всѣхъ душъ (или самосознаній) отдѣльныхъ индивидуумовъ рода. Эти самосознанія погасаютъ со смертью каждаго индивидуума, но *душа рода* остается. Поэтому и философія вѣчна, хотя философы смертны.

Упомянувъ вскользь о *схоластикахъ аристотеликахъ*—

Альбертѣ, Ѳомѣ Аквинскомъ, Дунсѣ Скоттѣ, я перейду прямо къ поразительному научному генію той эпохи, имя котораго

§ 2. Рожеръ Бэконъ (1214—1294). Онъ проникнутъ духомъ и методами естествознанія (физики, математики); во главу угла онъ кладетъ опытъ. (Многіе компетентные историки мысли доказываютъ, что Францискъ Бэконъ былъ только жалкимъ его подражателемъ). Онъ возстаетъ противъ преклоненія передъ авторитетами, изучаетъ множество языковъ, оптику, химію, астрологію, тратя все свое состояніе на книги и инструменты. Онъ поступаетъ въ монахи, чтобы только вполнѣ отдаться наукѣ.

Какъ не легко было въ то время быть ученымъ — видно изъ того, что его на 10 лѣтъ выгнали во Францію, а тамъ на 10 лѣтъ заперли въ темницу по обвиненію въ колдовствѣ (въ 1244 г.). Онъ уже задумывается о причинахъ заблужденій человѣческой мысли и видитъ ихъ въ довѣріи къ недостаточнымъ свидѣтельствамъ, въ привычкахъ, въ неразвитости чувствъ толпы, въ прикрываніи незнанія громкими фразами (хвастливой реторикой).

Но, замѣчательно, что, рядомъ съ такими вполнѣ научными взглядами, рядомъ съ требованіемъ самыхъ точныхъ методовъ въ области изученія природы, тотъ-же умъ держится самой типичной схоластики, какъ только дѣло касается вопросовъ чисто-философскихъ. По его мнѣнію, между философіей и теологіей нѣтъ никакихъ противорѣчій, и это ему кажется потому, конечно, что и той, и другой онъ отводитъ самый узкій кругъ вопросовъ, а именно: теологія занимается вопросомъ — для чего всѣ предметы созданы Богомъ, т. е. каково ихъ предназначеніе? А философія и еще того меньше: какъ и посредствомъ чего исполняется это предназначеніе?

Ему и въ голову не приходитъ, что это вовсе не философія, а чистая теологія, тѣсно отрѣзанная отъ всѣхъ вопросовъ философіи догматами принятыми на вѣру. Или, говоря вѣрнѣе, онъ, быть можетъ, и замѣчаетъ это, но отрицаетъ всякую иную (т. е. настоящую) философію, называя ее «философіей невѣрующихъ» и считая ее вредной. По его мнѣнію, философія безъ теологіи влечетъ «адское помраченіе»...

Я остановился на этой поразительной двойственности не даромъ: мы видимъ здѣсь наглядный и крайне яркій образчикъ того, какъ теологія, хотя выдѣлила изъ себя положи-

тельную науку, но превосходно уживается вмѣстѣ съ нею; зато философіи она не можетъ вынести и предаетъ ее анаѳемѣ. И мы видимъ эту поразительную дифференціацію особенно наглядно здѣсь потому, что она происходитъ въ одномъ и томъ же умѣ. Здѣсь наука и теологія еще не распредѣлились по разнымъ индивидуумамъ, а потому совершенно дружно, хотя и вполнѣ обособленно, идутъ рядомъ, не мѣшая другъ другу. И это мы увидимъ еще не разъ въ философахъ XVII вѣка. Это же отчасти сказывается даже въ О. Контѣ.

Какъ это идетъ въ разрѣзъ съ обычными понятіями средней публики, которая думаетъ, что противъ теологіи стоитъ именно наука, а метафизика, наоборотъ, близка къ ней! И какъ ошибался Контъ, относя науку (позитивизмъ) къ послѣднему, третьему періоду мысли, а метафизику ко второму, уже пройденному. Исторія говоритъ какъ разъ обратное, какъ мы сейчасъ видѣли и увидимъ дальше.

§ 3. Врачи и естествоиспытатели-теологи. Даже въ XV вѣкѣ, напр., въ лицѣ *Николая Кузы*, отлично уживался мистикъ—кардиналъ рядомъ съ превосходнымъ естествоиспытателемъ, механикомъ, астрономомъ. Но онъ не только мистикъ, онъ и схоластъ: такъ, онъ доказываетъ, напр., чисто разсудочными доводами необходимость богочеловѣчества и т. п. (XV в.).

Къ той-же категоріи явленій относится и знаменитый врачъ Парацельсъ.

Знаменитый врачъ и математикъ *Кардануcъ* совершенно однороденъ съ Кузой. Онъ даже въ политикѣ признаетъ нераздѣльность духовной и свѣтской власти.

§ 4. Начало насилій противъ проблесковъ метафизики. Но тѣмъ не менѣе, и этихъ людей науки преслѣдуетъ духовенство, но только не за науку, а за тѣ крохи метафизики, которыя они сохранили. Кардануcъ, Телезій, Кампанелла изгоняются, нѣкоторые подвергаются пыткамъ, а *Джіордано Бруно*—сжигаютъ на кострѣ (1600 г.). А между тѣмъ этотъ высоко талантливый философъ-поэтъ считалъ Бога — всеоживляющей сущностью міра, приписывая ему всемогущество, мудрость и любовь. Міръ проникнутъ психическими и въ то же время матеріальными вѣчными и неуничтожаемыми *монадами*. Ими онъ и живетъ. Богъ есть монада монадъ. Душа — также монада.

Послѣдними предсмертными словами этого предшественника

Лейбница были: «я разсѣкаю небо и погружаюсь въ безконечность».

§ 5. Сдѣлаемъ общіе выводы изъ предъидущихъ. 1) Въ личности Бруно мы видимъ наглядно, какъ опять-таки сперва въ одномъ лицѣ, возникаютъ рядомъ съ теологіей ростки метафизики и даже успѣваютъ развиться быстро въ обширное дерево. Но этотъ дебютъ метафизики есть въ то-же время и дебютъ костровъ за свободную мысль. На новой почвѣ повторяется исторія Сократа. Какъ тамъ, такъ и здѣсь соціальное самосохраненіе, думающее поддержать себя единствомъ идеи, прибѣгаетъ къ убійству искателя иныхъ идей. И въ обоихъ случаяхъ, это лежитъ не въ эпоху тріумфальнаго шествія и покойнаго развитія теологическаго мышленія, а въ эпоху разложенія, въ эпоху опасности и шатанія, когда въ средѣ самой теологической мысли появляются секты, и эти секты пріобрѣтаютъ массу послѣдователей, создавая новыя вѣтви теологической мысли.

Мы видимъ отчасти тотъ-же процессъ и въ языческомъ Римѣ, въ эпоху Юліана, и совершенно при подобныхъ условіяхъ.

По поводу Бруно не мѣшаетъ обратить еще вниманіе на то, что, хотя онъ и не можетъ назваться спеціально моралистомъ, какъ Сократъ, но у нихъ есть сходство въ томъ, что оба обличали умственные и моральные недостатки окружающей среды. Этого-то больше всего и не терпятъ.

Здѣсь мы должны подчеркнуть тотъ историческій опытъ, который ярко бросается въ глаза: гоненія не только не остановили мысли, но они еще усилили ея порывъ, довели его до крайности, до отрицанія даже того лучшаго и незамѣнимаго, что было въ прежнихъ идеяхъ.

Какъ въ первыя эпохи христіанства, оно, подъ вліяніемъ языческихъ гоненій, дошло до ненависти даже къ языческой красотѣ и наукѣ, разбивало чудныя произведенія искусства и сжигало величайшія библіотеки міра, такъ позднѣе мысль, пораженная гоненіями инквизиціи, бросилась въ отрицаніе даже основныхъ требованій морали, даже любви къ человѣку, состраданія и пр. На мѣсто ихъ ставилась ихъ антитеза: эгоизмъ, насиліе, «человѣкъ человѣку волкъ»; на мѣсто воздержанія проповѣдуется полный разгулъ чувственности.

Эти крайности вполнѣ понятны психологически: ассоціація

костровъ и пытокъ съ извѣстнымъ цикломъ идей наполняетъ такимъ ужасомъ память людей, что они уже забываютъ—что въ этихъ идеяхъ опасно, и что—драгоцѣнно.

2) Совершенно сходныя (по основнымъ мыслямъ) міросозерцанія могутъ вести къ весьма различнымъ моральнымъ выводамъ, и это зависитъ отъ моральной потребности философа, которая въ свою очередь можетъ обусловливаться отчасти условіями среды, отчасти внутренней субъективной потребностью. На иныя натуры больше дѣйствуетъ объектъ, на другія субъектъ.

3) Работа мысли *автономна* (самодѣятельна), но не безусловна, а такъ, что ея автономія является одной изъ силъ въ діагонали другихъ силъ и заставляетъ идти дѣйствительную мысль по діагонали параллелограмма.

4) Избраніе при этомъ матеріализма или идеализма зависитъ отъ того, какимъ изъ этихъ путей философъ лучше надѣется удовлетворить свои основныя потребности и каковы эти потребности, причемъ для одной и той-же потребности могутъ служить различныя направленія почти одинаково.

5) Потребности-же, даваемыя средой, даются путемъ чувствованій, а уже эти чувствованія отражаются въ міросозерцаніи. Это послѣднее положеніе необходимо пояснить.

Человѣкъ знаетъ чувствованія другихъ по ихъ внѣшнимъ проявленіямъ въ словахъ и поступкахъ.

Поэтому, давая, какъ философъ-моралистъ, то или иное истолкованіе чувствамъ людей и въ *исторіи*, и въ жизни, онъ пріискиваетъ *для нихъ тѣ мотивы, которые въ немъ самомъ преобладаютъ:* если, напр., онъ знаетъ, что способенъ на подвигъ только потому, что разочтетъ впередъ его пользу, онъ даетъ и подвигамъ другимъ чисто утилитаріанское объясненіе; если, наоборотъ, онъ знаетъ, что способенъ на подвигъ просто по какому-то непонятному для него влеченію, онъ припишетъ нравственности всего человѣчества характеръ вѣчный, сверхъ-опытный;—если онъ самъ эгоистъ, онъ все возведетъ къ эгоизму; если онъ безхарактеренъ и слѣдуетъ лишь порывамъ и чувствамъ, онъ и въ людяхъ будетъ отрицать волю и объяснять дѣйствія людей лишь результатомъ борьбы, влеченій; если, наоборотъ, онъ человѣкъ съ сильной способностью господствовать надъ своими влеченіями (см., напр., въ этой книгѣ о Фихте), иногда, благодаря какому

нибудь преобладающему въ немъ одному принципу, отвлеченной идеѣ или общественному чувству, онъ будетъ увѣренъ, что человѣчество обладаетъ свободной волей, что человѣческое «я» есть могучее начало, господствующая сила и т. п.

Отсюда—разныя системы этики, т. е. моральныхъ воззрѣній, основъ и принциповъ морали, но отсюда-же и разныя формы *общей* философіи, формы міровоззрѣній. Вѣдь, всякая философія должна объединять міръ внѣшній, т. е. наблюдаемый внѣшними органами чувствъ, съ міромъ внутреннимъ, наблюдаемымъ отчасти внѣшнимъ, объективнымъ методомъ (у другихъ), а отчасти внутреннимъ (т. е. сужденіемъ по самому себѣ); и здѣсь, стало быть, также человѣкъ, подыскивая формулу, которая объединила бы весь міръ въ цѣльное единство, будетъ невольно вводить въ эту формулу часть своей индивидуальности, своей *особой* моральности.

Мы видѣли, что человѣкъ, проникнутый любовью къ людямъ, заключаетъ изъ этого, что и въ мірѣ царитъ это свойство людей; если внѣшній опытъ убѣждаетъ его въ томъ, что не всѣ люди чувствуютъ такъ, какъ онъ, онъ все-же будетъ увѣренъ, что не онъ—уродъ между людьми, а скорѣе другіе—уроды или искалѣченные средою, условіями жизни, недоразвившіеся, но непремѣнно разовьющіеся современемъ до высоты самой идеальной любви. Отсюда, когда онъ пытается объединить этотъ внутренній фактъ съ остальными законами міра, извѣстными ему изъ данныхъ объективной науки, онъ непремѣнно будетъ отыскивать и въ этихъ законахъ что-нибудь такое, что-бы объяснило ему эту любовь. Его умственная работа будетъ усиливаться открыть въ мірѣ нѣчто такое, до чего, напр., не будетъ ровно никакого дѣла другому философу, который по характеру своему не испытывалъ сильной любви къ людямъ, а, наоборотъ, съ полной опредѣленностью знаетъ, что онъ шелъ всегда къ цѣли подъ вліяніемъ холоднаго теоретическаго разсчета, борясь съ препятствіями безъ всякаго чувства жалости и снисхожденія. Второй увидитъ и въ мірѣ вездѣ безжалостную борьбу за существованіе, или безстрастные законы разума, господствующіе надъ явленіями, а первый, даже и въ вещество, и въ атомы вложитъ чувства любви или ненависти.

Поэтому-то, по всей вѣроятности, высоко развитой типъ торгово-промышленной жизни въ Древней Греціи, а позднѣе

въ Англіи XVII вѣка, во Франціи XVIII вѣка, и въ срединѣ XIX, заставилъ всплыть на верхъ матеріалистическій и позитивный типъ мысли (говорю: всплыть на верхъ, ибо и другіе типы не уничтожаются вовсе, а лишь отходятъ назадъ, въ эпохи, менѣе имъ соотвѣтствующія). У человѣка яркопромышленной и торговой эпохи личная выгода выступаетъ на первый планъ; возможность удовлетворить множеству вкусовъ и наслажденій создаетъ нѣкоторую беззаботность о жизни и бѣдствіяхъ другихъ людей; разнообразіе жизни, чувственныя удовольствія заставляютъ забывать болѣе глубокія думы объ устойчивости жизни міра, о смерти, о смыслѣ существованія. Поэтому, въ такой средѣ легко примиряются съ чисто механическимъ или матеріалистическимъ міросозерцаніемъ, легче обходятся даже и вообще безъ міросозерцанія. Въ чувствѣ нѣтъ протеста противъ этого. Только *чувство* могло бы вызвать этотъ протестъ: напр., чувство любви къ людямъ, или страстное исканіе въ мірѣ осуществленія идеала правды, справедливости etc... Если такое чувство появилось у людей, они уже не могутъ такъ покойно смотрѣть на міръ, какъ на мертвую безжизненную борьбу, или они создаютъ для міра какія-либо *начала*, которыя сулили-бы ему непремѣнное торжество добра, истины, любви. Въ мірѣ, говоритъ Геффдингъ, есть матеріалъ и для пессимизма, и для оптимизма, но у оптимизма его больше уже потому, что улучшеніе жизни людей (т. е. прогрессъ) есть дѣйствительно *историческій фактъ*: добро торжествуетъ надъ зломъ все больше и больше. Это—неопровержимо.

Но одними соціальными условіями, конечно, необъяснимо преобладаніе въ философахъ, той или иной эпохи, различныхъ направленій мысли. Очевидно, что тутъ играютъ роль и врожденные типы характера, и типы чувствованій, отчего и выходитъ, что одни и тѣ-же явленія отражаются въ нихъ различно, порождая различныя чувствованія и идеи. А затѣмъ между типами мысли *такъ же, какъ и между животными типами, какъ между антропологическими типами, а равно и типами языковъ, происходитъ нѣчто въ родѣ борьбы за существованіе, обусловленной, какъ и всякая такая борьба, разными обстоятельствами мѣста и времени.* Эти условія мѣста и времени вызываютъ или обусловливаютъ побѣду и пораженіе то одного типа мысли въ толпѣ данной эпохи, то

другого; для иллюстраціи вышеприведенныхъ положеній возьмемъ исторію мысли XVII и XVIII вѣковъ.

ГЛАВА VIII.

Идеи XVII и XVIII вѣка.

§ 1. Декартъ и Бэконъ; сопоставленіе ихъ съ религіознымъ движеніемъ эпохи. Отцомъ современной науки и позитивной философіи считается обыкновенно Бэконъ. Толчку, данному имъ, приписываютъ даже открытія Ньютона, не говоря уже о философіи Локка, Гоббса и той современной психологической школы, которая ведетъ свое происхожденіе отъ такъ называемой шотландской психологической школы. Но это возвеличеніе Бэкона едва ли вполнѣ справедливо. Нѣкоторые доказываютъ даже, что онъ заимствовалъ почти цѣликомъ всѣ свои лучшія идеи у Роджера Бэкона, жившаго за 300 лѣтъ до него (1214—1294), монаха и въ тоже время физика, которому приписываютъ изобрѣтеніе увеличительныхъ стеколъ. Францискъ во многомъ даже испортилъ его идеи. Онъ самъ не былъ не только «ученымъ» въ истинномъ смыслѣ этого слова, онъ даже не усвоилъ нѣкоторыхъ величайшихъ открытій науки своего время, напр., открытій Галилея, которыя онъ отрицалъ во многомъ. Даже его воззрѣнія въ физическихъ наукахъ напоминаютъ скорѣе схоластику, чѣмъ послѣдующее научное направленіе, уже выразившееся и въ его время. Такъ, онъ приписываетъ тѣламъ нѣчто въ родѣ способности представленія; магнитамъ даетъ способность *замѣчать* близость желѣза, а «симпатію» и «антипатію» духовъ возводитъ на степень причины естественныхъ явленій природы. Онъ признаетъ даже вліяніе дурного глаза, симпатическое сведеніе бородавокъ... и т. п. Вообще, въ его собственномъ мышленіи сказывается очень сильное вліяніе ученій Кабалы, Парацельса и друг.

Какъ же объяснить себѣ тотъ фактъ, что онъ сдѣлался однимъ изъ вліятельнѣйшихъ знаменъ не только своего вре-

мени, но и патріархомъ современнаго направленія науки и мысли?

Европа, во времена Бэкона, стояла на рубежѣ двухъ умственныхъ эпохъ. Но это былъ рубежъ не столько двухъ *умственныхъ* эпохъ,—сколько двухъ различныхъ *экономическихъ* и *политическихъ* эпохъ. На сцену выступалъ новый строй общественной жизни: вмѣсто прежнихъ традиціонныхъ, патріархальныхъ, такъ сказать, крѣпостныхъ отношеній, выдвигался и въ экономической, и въ политической жизни, такъ называемый, свободный договоръ, т. е. режимъ, характеризующій промышленный строй общества и его апогей — современный капитализмъ буржуазнаго типа [1]). Этотъ строй влечетъ за собою, какъ справедливо замѣтилъ Спенсеръ, измѣненія въ политическихъ воззрѣніяхъ и отношеніяхъ внутри государства, переходящихъ отъ воинственнаго типа къ типу болѣе свободному и договорному или представительному и въ то же время промышленному.

Приписывать появленіе Бэкона одному развитію въ его время положительной науки также невозможно, какъ приписывать развитію науки появленіе у насъ Писарева или типа Базаровыхъ вообще, въ широкомъ смыслѣ этого слова: наука существовала сама-по-себѣ много столѣтій до Базаровыхъ, какъ она существовала и до Бэкона, и послѣ него, не мѣшая возникновенію такихъ направленій мысли, противъ которыхъ онъ боролся. Кромѣ того, какъ мы видѣли, Бэконъ не былъ особеннымъ знатокомъ въ естественныхъ, т. е. положительныхъ наукахъ, совершенно такъ-же, какъ у насъ Писаревъ, который, какъ извѣстно, былъ филологъ. Мы уже высказывали мысль, что всякая философія опирается на сумму фактовъ, извѣстныхъ философу, а потому понятно, что, если въ одну и ту же эпоху существуютъ разныя философскія направленія, то это значитъ, что одни и тѣ же научные факты могутъ служить для самыхъ противоположныхъ философскихъ направленій и идей. Однѣ и тѣ же естественныя науки служатъ и въ наше время, какъ и во времена Бэкона, и для матеріалистовъ, какъ Бюхнеръ, и для такихъ спиритуалистовъ, какъ Геккель и Гартманъ, или спиритовъ, какъ Бутлеровъ, Вагнеръ, Круксъ и т. п.

---

[1]) О другихъ типахъ капитализма смотри въ моей книжкѣ „Излож. и критика идей нео-марксизма“. Спб. 1899 г.

Точно такъ-же, одновременно и рядомъ съ Бэкономъ, возникъ типъ философіи, отъ котораго ведутъ свое лѣтосчисленіе и тѣ направленія мысли, которыя болѣе или менѣе враждебны позитивистской философіи: я говорю о философіи Декарта, дѣйствительно замѣчательнѣйшаго ученаго своего времени — въ области физики, біологіи, анатоміи, химіи и особенно математики, которому, въ отношеніи учености, Бэконъ не былъ достоинъ развязать ремня у башмаковъ.

Ясно, что причинъ того или другого направленія мысли мы не можемъ и не должны искать въ одномъ только развитіи наукъ. Наука давала опору всякому направленію: поэтому она давала опору и позитивистскому направленію мысли.

Въ виду той противоположности, какая въ извѣстныхъ предѣлахъ существуетъ между направленіями Бэконовской и Декартовской философій, явившихся почти одновременно (Декартъ жилъ отъ 1596 до 1650 г., а Бэконъ — отъ 1561 до 1625 г.), мы обратимся къ вліянію на нихъ среды, т. е. поищемъ разницы ихъ направленій въ ихъ обстановкѣ.

Бэконъ былъ англичанинъ, аристократъ, баронъ, придворный, сановникъ, великій канцлеръ Англіи второй половины XVI и начала XVII вѣка.

Необходимо вспомнить, что начало XVI столѣтія, т. е. первые годы царствованія Елизаветы, отличалось нѣкоторой сравнительной свободой и вѣротерпимостью, а конецъ ея царствованія и управленіе ея преемниковъ представляли реакцію, которая кончилась насильственной смертью Карла I. Это-же время было и временемъ наибольшаго развитія скептицизма въ англійскомъ обществѣ, послѣдовавшаго, какъ это бываетъ иногда, за крайнимъ развитіемъ недавняго легковѣрія, когда всякая нелѣпость, разсказанная авторитетно, особенно духовными лицами, принималась съ полнымъ довѣріемъ [1]). Никакой мысли, кромѣ теологической, въ эпоху предшествующую, почти не существовало въ Европѣ. Всѣ вопросы рѣшались на основаніи авторитетовъ церковныхъ и текстовъ священнаго писанія. Правда, высшіе классы общества почти повсюду держатся только внѣшнихъ сторонъ народной религіи, а въ сущ-

[1]) У Бокля приводятся образцы такихъ нелѣпыхъ разсказовъ, которые, однако, волновали тогда всю Европу, напр., о золотомъ зубѣ у одного новорожденнаго и т. п.

ности являются равнодушными къ ней, религіозными космополитами. Конечно, бываютъ исключенія. Философскій скептицизмъ высшихъ классовъ явился, какъ реакція предыдущему, угнетенному умственному состоянію. Въ народѣ же онъ проявился въ религіи быстрымъ развитіемъ въ Англіи множества религіозныхъ сектъ въ XVII и XVIII вв. Конечно, развитіе скептицизма въ высшемъ обществѣ приписывали наукѣ и философіи, какъ это всегда бываетъ. Но въ народныхъ-то массахъ, куда не достигала тогда никакая наука и философія, этотъ скептицизмъ, сказавшійся въ сектахъ, не могъ быть приписанъ ни развитію науки и философіи, ни какимъ-либо особымъ свойствамъ англійскаго народа и учрежденій (какъ полагаетъ, напр., Бокль). Напр., у насъ въ Россіи, не смотря на полное отсутствіе въ народѣ знаній и на всевозможныя репрессаліи противъ ересей, онѣ въ извѣстную эпоху плодились, какъ и въ Англіи. Причина тутъ во всѣхъ націяхъ, кажется, общая: развитіе скептицизма въ высшихъ и низшихъ классахъ можетъ быть объяснено только естественной реакціей человѣческаго организма противъ того, что черезчуръ исключительно и односторонне овладѣваетъ его жизнью, не давая свободно расти и удовлетворяться насущнымъ и настоятельнымъ потребностямъ, особенно вызваннымъ новыми экономическими и многими др. условіями жизни. Очевидно, масса шла въ религіозныя секты, повидимому, чисто-теологическаго характера, отчасти потому, что онѣ были въ основѣ своей тѣсно связаны съ политическими потребностями общества. Не разъ высказывалась мысль, что расколъ только потому принимаетъ религіозную форму, что масса, находясь въ періодѣ теологическаго мировоззрѣнія, иначе не можетъ мыслить никакихъ вопросовъ высшаго порядка, а слѣдовательно и вопросовъ политическихъ, какъ въ формѣ теологической или, по крайней мѣрѣ, съ теологическимъ оттѣнкомъ. Д-ръ Арнольдъ говоритъ о пуританахъ: «насъ болѣе всего поражаетъ, что споръ, происходившій при Елизаветѣ между теологами, теперь превратился въ великую политическую распрю между короною и парламентомъ». То же, по словамъ Карлейля, замѣтилъ даже и Кромвель въ 1655 г., сказавъ, что источникомъ войны была не религія. Вотъ что говорилъ Іаковъ I о пуританахъ: «они болѣе опасны для правительства, чѣмъ для церкви и не столько отличаются отъ насъ религіозными вѣрованіями, сколько своимъ

неяснымъ представленіемъ о политикѣ и равенствѣ. Они всегда недовольны настоящимъ правительствомъ и не хотятъ никому подчиняться" [1]).

Что тутъ вліяли не одни экономическія условія, видно изъ слѣдующаго: хотя это движеніе было именно началомъ буржуазнаго періода, оно, какъ и первая французская революція, имѣло въ началѣ во главѣ своей представителей родоваго дворянства, за которыми уже шло третье сословіе. Такъ, во Франціи XVIII в., первый ударъ старому порядку былъ нанесенъ Мирабо. Въ Англіи XVII в. Кромвель былъ изъ старо-саксонской дворянской фамиліи; наконецъ, Бэконъ, этотъ своего рода Мирабо философіи, былъ также аристократъ. Играетъ-ли тутъ роль большая привычка управлять, большая-ли самоувѣренность и гордость, но фактъ интересенъ въ томъ отношеніи, что во главѣ партій или сословій, идущихъ на смѣну стараго порядка, стоятъ люди, принадлежащіе по рожденію къ этому старому порядку. Это сказалось даже въ нѣмецкомъ реформаціонномъ движеніи XVI в., напр. въ томъ, что Лютеръ былъ монахъ, Мюнцеръ также, — и вообще монахи и священники первые подняли движеніе противъ папства и монашества. У насъ въ Россіи противъ крѣпостного права заговорили ранѣе и громче другихъ также дворяне, напр. Радищевъ, а впослѣдствіи, въ наше уже время, этотъ вопросъ популяризировали Тургеневъ, Григоровичъ, Панаевъ, Некрасовъ и другъ.

И такъ, вотъ историческая обстановка, окружавшая Бэкона. Духъ скептицизма въ области мысли и религіи имѣлъ, очевидно, нѣсколько причинъ: во-первыхъ, прежнее полное и узкое господство теологическаго догматизма, господство, дошедшее до крайности и ставшее нестерпимымъ, и во-вторыхъ, политическія условія того времени, когда потребности созрѣвавшей буржуазіи или, какъ у насъ теперь выражаются, интеллигенціи, а также и всего народа уже не удовлетворялись тѣсными политическими формами и соотвѣтствующими имъ формами—философской и религіозной, а потому вездѣ и во всемъ жадно искали новыхъ формъ, дойдя въ пуританствѣ

[1]) Speech of James I, Parl. Hist., vol. I, p. 782. Прив. у Бокля въ подстр. прим. къ 409 стр. „Ист. цив. въ Англіи". Изд. Лермонтова, 1862 г.

даже до созданія республики. Такъ всегда въ исторіи случается, когда насущныя и важныя потребности долго и неестественно задерживаются. Онѣ скопляются, какъ паръ, подъ черепами людей, начиная отъ великихъ канцлеровъ до послѣдняго крестьянина-сектанта, и, наконецъ, выражаясь въ самыхъ различныхъ формахъ, иногда чуждыхъ и даже враждебныхъ другъ другу (философскій скептицизмъ и сектантскій фанатизмъ пуританъ), взрываютъ съ страшной силой, разбивая на время въ дребезги и старыя формы, и старую мысль, пока на этихъ развалинахъ опять мало-по-малу не образуются, хотя и подновленныя, но въ сущности старыя формы и старыя мысли, слегка исправленныя и дополненныя. Такъ было и въ XVIII в. во Франціи.

Говоря короче, это было реакціей вновь возникающихъ политическихъ и экономическихъ потребностей и силъ противъ старыхъ формъ общественности, связанныхъ старыми *соціогенетическими* [1]) традиціями и соотвѣтственной схоластической и богословской философіей. Жизнь разрывала старыя цѣпи, но съ ними она должна была разрывать и старыя мнѣнія, и старую вѣру, и старую философію. Прежняя вѣра и философія, какъ и прежняя жизнь, держались на историческомъ завѣтѣ, на старинѣ: quasi-философія ссылалась еще на авторитеты церкви и тексты священнаго писанія. Власть и право ссылались на свою исконность и священность.

Все это было сразу надломлено и, какъ всякая реакція, прогрессивная или регрессивная, идетъ въ своемъ размахѣ даже дальше того, чего желаетъ и что реально необходимо, такъ и здѣсь скептицизмъ, перейдя въ отрицаніе, дошелъ до послѣднихъ крайностей. Эти-то крайности, по крайней мѣрѣ въ области философскаго метода, и провозгласилъ Бэконъ, какъ ихъ впослѣдствіи,—и почти при такихъ же условіяхъ революціонной борьбы въ окружающей общественной атмосферѣ,—провозгласилъ О. Контъ, во Франціи, въ 40-хъ годахъ нашего столѣтія, какъ въ Греціи ихъ провозгласили софисты. Эти крайности метода мы укажемъ ниже, а теперь для параллели скажемъ о біографіи Декарта.

---

[1]) Соціогенетическими я называю тѣ элементы нашего разума (идеи, чувствованія и пр.), которыя заложены политическимъ или экономическимъ вліяніемъ общества (см. мои статьи въ „Мысли“ 1882 г.).

Декартъ родился въ Гэ (Haye), въ Турени, воспитывался у іезуитовъ въ Флешѣ, но большую часть жизни провелъ въ чужихъ странахъ: въ Германіи, въ Голландіи, въ Швеціи. Онъ испыталъ ощущенія войны, такъ какъ въ Германіи сражался на поляхъ битвы.

Если сопоставить только эти черты его біографіи съ обстановкой Бэкона, то мы ужь увидимъ огромную разницу. Тотъ весь погруженъ въ практическую дѣйствительность, когда каждое движеніе въ обществѣ прямо и непосредственно сталкивается съ нимъ, какъ съ высшимъ государственнымъ дѣятелемъ. Этотъ, наоборотъ, человѣкъ почти безъ родины, а, слѣдовательно, безъ постояннаго соприкосновенія съ какимъ-либо общественнымъ строемъ. Какъ воинъ, онъ ведетъ жизнь полукочевую, полную лишеній, опасностей, онъ воочію видитъ смерть и, такъ сказать, чувствуетъ ее около себя, невольно задумываясь о глубочайшихъ тайнахъ бытія, міра, духа, жизни, смерти [1]); ясно, что, насколько умъ перваго и всѣ чувства, всѣ страсти должны быть связаны съ интересами и злобой минуты, настолько умъ и чувства второго не связаны ни чѣмъ, кромѣ интереса теоретическаго, созерцательнаго; первый весь поглощенъ вопросомъ о томъ, чтобы сдѣлать науку орудіемъ того наслажденія жизнью, которое для него было всѣмъ въ мірѣ; второй весь погруженъ въ исканіе истины ради самой истины, ради потребности сердца и ума познать истину. Это не значитъ вовсе, что Декартъ не желалъ также и жизненныхъ благъ, и извѣстнаго покоя, довольства; нѣтъ, изъ его писемъ къ Мерсенну мы узнаемъ, что онъ, напримѣръ, остерегался черезъ-чуръ рѣзко высказывать свои воззрѣнія изъ боязни духовенства и, какъ выражается Ланге, «ввелъ въ употребленіе, въ борьбѣ между свободомысліемъ и гнетомъ, пріемъ — хитростью обходить врага». Онъ подлаживалъ свое ученіе къ церковному господству, оправдывая себя тѣмъ, что иначе ему не уцѣлѣть и что онъ не въ со-

[1]) Одинъ изъ фр. писателей говорилъ о личномъ характерѣ Декарта, что онъ, всюду неся свою мысль, не видѣлъ ничего: ни людей, ни нравовъ, ни учрежденій, ни исторіи, такъ что его умъ оставался закрытымъ для всякаго разнообразія человѣческой природы: „tellement détaché des choses corporelles, qu'ils ne savait même si jamais il y avait eu aucunes hommes avant lui" (Lefevre: Philosophie, p. 295).

стоянiи будетъ ничего провести безъ этой уловки. Тутъ сказывается, быть можетъ, невольное вліяніе его іезуитскаго воспитанія, но еще болѣе—ужасные примѣры гоненій мысли, которые въ то время были у каждаго свѣжи въ памяти. И вотъ—обращикъ вліянія среды даже на такихъ людей, какъ Декартъ. Конечно, это вліяніе больше должно было сказываться на формѣ его изложенія. Но еще вопросъ, не вліяло-ли оно косвенно и на идеи,—то въ отрицательномъ, то въ положительномъ направленіи.

Посмотримъ теперь на философскія начала этихъ двухъ, такъ сказать, столповъ и полюсовъ мысли. Бэконъ всего желаетъ искать въ объектѣ, во внѣшнемъ мірѣ, т. е. въ опытѣ внѣшнихъ органовъ чувствъ; это направленіе мысли называютъ поэтому *эмпиризмомъ*. Декартъ, не смотря на то, что всю жизнь посвятилъ опытной наукѣ, самъ продѣлалъ тысячи опытовъ, произвелъ массу разсѣченій животныхъ,—который, когда у него спрашивали, гдѣ его библіотека и книги, велъ въ свою препаровочную и, указывая на трупъ, говорилъ: вотъ мои книги,—тѣмъ не менѣе ищетъ отвѣта на самые сокровенные вопросы мысли во внутреннемъ опытѣ, въ основныхъ посылкахъ самонаблюденія, которыя онъ считаетъ первыми аксіомами философіи и изъ которыхъ онъ считаетъ возможнымъ вывесть весь міръ чисто математически или, вѣрнѣе, геометрически, совершенно такъ же, какъ геометръ строитъ цѣлый геометрическій міръ изъ нѣсколькихъ основныхъ аксіомъ. Это стремленіе пріобрѣло въ исторіи философіи кличку *догматизма*, по моему весьма путающую. Но дѣлать нечего,—примемъ ее. Конечно, частности воззрѣній того и другаго опредѣлялись ужь не духомъ времени или не общими условіями ихъ существованія, а частными обстоятельствами. Такъ, Декартъ, какъ замѣчательный математикъ, геометръ и естествоиспытатель, естественно предпочитаетъ приложить къ своимъ обширнымъ знаніямъ широкія дедукціи или геометрическій методъ и даетъ намъ чисто механическую теорію міра и жизни. Этотъ методъ ему наиболѣе близокъ и привыченъ. Бэконъ, какъ государственный человѣкъ и дипломатъ, въ свою очередь долженъ былъ ставить выше всего наблюденіе внѣшнихъ проявленій своего политическаго противника и непосредственные выводы изъ этихъ наблюденій, не заходя въ область широкихъ обобщеній и дедукцій. Въ наукѣ онъ отстаиваетъ

тотъ же методъ, какого держится каждый практикъ, хотя передъ нимъ являются ужъ не политическіе противники и партіи, а природа и ея явленія. Бэконъ возводитъ въ единственновозможный методъ мышленія опытъ и выводы изъ опыта, т. е. индукцію, отрицая силлогизмъ и смѣясь надъ тѣмъ, что въ его время считалось индукціей. Цѣль науки и мысли, по его словамъ, есть власть надъ природой: «знать, значитъ мочь» [1]). Онъ совершенно отрицаетъ авторитеты, господствующія школы, предвзятыя идеи, методъ a priori и т. п. Лучшая книга и для него, какъ и для Декарта, это сама природа. Ее изучайте. Все сверхъестественное должно быть выброшено изъ науки и оставлено религіи; эти области не должно смѣшивать.

Въ области теологіи онъ признаетъ законными и «конечныя причины», и естественную религію, но въ области научной ничего не должно быть, кромѣ самыхъ осторожныхъ выводовъ, — шагъ за шагомъ, изъ опытовъ и наблюденій, — такихъ законовъ, которые не выходили бы за предѣлы точно обслѣдованныхъ фактовъ и не входили въ кругъ того, что еще не провѣрено опытомъ.

Вотъ основныя начала его философіи. Вы видите, что для чистой науки они остались и до настоящаго времени почти въ томъ же видѣ, какъ онъ ихъ намѣтилъ, за исключеніемъ, конечно, того, что наука теперь яснѣе сознала великое значеніе гипотезъ и дедуктивнаго метода.

Самъ Бэконъ не сдѣлалъ, какъ ужъ замѣчено выше, ничего прочнаго въ наукѣ и не создалъ никакой философской системы, хотя и пытался совершить систематическій сводъ современныхъ ему знаній. Но этотъ трудъ не былъ доконченъ. Онъ долженъ былъ носить общее заглавіе «Великое научное обновленіе» (Instrauratio magna). Философію онъ дѣлилъ на первую или научную собственно и вторую или дѣятельную, т. е. дающую практическіе выводы для человѣческаго и общественнаго прогресса, умственнаго и нравственнаго.

Совершенную противоположность въ методѣ представляетъ ученіе Декарта, за исключеніемъ, впрочемъ, необходимости опыта, изслѣдованія природы и основнаго требованія пере-

---

[1]) См. въ главѣ „Вліяніе на исторію мысли свойствъ самаго разума“ еще и другое, чисто психологическое и логическое объясненіе этого направленія.

дѣлать все наше знаніе на ново, на совершенно новыхъ началахъ, отбросивъ все старое, отрѣшившись отъ всего привитаго, навѣяннаго, наслѣдственнаго, однимъ словомъ,—усомнившись во всемъ, во всѣхъ своихъ знаніяхъ, понятіяхъ, вѣрованіяхъ и начавъ ихъ строить сначала. Это провозглашали оба, и Декартъ даже еще радикальвѣе, чѣмъ Бэконъ. Но Декартъ, усомнившись во всемъ, даже въ существованіи міра, считалъ необходимымъ прежде всего противопоставить опроверженіе своему полному сомнѣнію и скептицизму, т. е. въ своемъ сознаніи найдти одну такую аксіому, одну такую безспорную, очевидную истину, которая дала бы достовѣрность и всѣмъ другимъ его знаніямъ. Эта-то истина и есть знаменитое: «мыслю» и выводъ изъ нея: «стало быть существую».

Самъ Декартъ не признавалъ этого второго положенія *выводомъ или умозаключеніемъ*. Это просто предложеніе, очевидное само по себѣ. Какъ мы увидимъ ниже, это имѣло основаніе въ его философіи. Онъ не допускалъ естественной зависимости души и тѣла (субъекта отъ объекта) и считалъ ихъ, такъ сказать, насильственно связанными; поэтому онъ не могъ находить логичнымъ умозаключеніе отъ мысли къ существованію: мысль (субъектъ) могла быть сама по себѣ, а пространственное существованіе само по себѣ (*Швеглеръ*, «Ист. Фил.», стр. 20, вып. II).

Но что-же служитъ критеріумомъ, что эта аксіома справедлива? Этотъ критеріумъ, для Декарта *очевидность*. Мы знаемъ, что $2\times2=4$ потому, что это *очевидно*. Очевидность для этого метода, какъ въ математикѣ аксіома, есть критеріумъ достовѣрности. Очевидность есть такое «понятіе, которое по своей ясности и точности не оставляетъ въ умѣ никакого сомнѣнія относительно того, къ чему оно относится». Однако почему же и сама очевидность не можетъ быть иллюзіей, самообманомъ? Не слѣдуетъ, однако, понимать изъ этого, будто бы Декартъ не шелъ и опытнымъ путемъ въ психологіи. Нѣтъ, мы находимъ даже въ его письмѣ къ Мерсенну, слѣдующее выраженіе: «Я теперь анатомирую головы разныхъ животныхъ, чтобы объяснить, въ чемъ состоитъ воображеніе и память». Тутъ всего очевиднѣе, какъ сбивчива кличка этого направленія,—*догматизмъ* и увѣреніе, будто-бы это направленіе признавало только разумъ, но не опытъ. Оно предлагало

только математическій (геометрическій) методъ, но не исключало опыта.

Рѣшивъ, что онъ существуетъ, Декартъ спрашиваетъ себя: Каково-же это существованіе? И отвѣчаетъ: Оно — конечно. Стало быть, и мысль моя конечна. Но какимъ же образомъ я въ своей конечной мысли нахожу идею о безконечномъ совершенномъ? Откуда во мнѣ идея о Богѣ? Какъ мысль конечная могла родить идею о безконечномъ? Очевидно, говоритъ онъ, что идея Бога не есть идея, созданная *моей* мыслью, а есть идея, вложенная въ меня безконечнымъ, т. е. Богомъ, ибо она безконечна, а мы конечны; а отсюда ясно, что безконечное совершенство или Богъ — есть. Разъ доказавъ этимъ путемъ существованіе Бога, Декартъ умозаключалъ, что Богъ, какъ существо совершенное, не можетъ обманывать, а потому я не могу быть устроенъ такъ, что кажущееся мнѣ вполнѣ *очевиднымъ* будетъ на самомъ дѣлѣ ложнымъ.

Поэтому и существованіе внѣшняго міра, такъ какъ оно является мнѣ безспорной очевидностью, — не можетъ быть самообманомъ. «Пока я не зналъ Бога, — говоритъ онъ, — я не могъ знать (довѣрять) никакой другой вещи; но когда нынѣ я Его знаю, то обладаю и полною возможностью пріобрѣсти совершенное знаніе безчисленныхъ предметовъ» и т. д. «Богъ, и только Онъ, гарантируетъ мнѣ реальность моихъ идей и мою несокрушимую *вѣру въ разумъ*». Съ этого момента онъ смѣло приступаетъ къ мысли, къ опыту и изслѣдованію, чтобы сдѣлать для себя очевиднымъ то или другое положеніе. Такимъ путемъ онъ находитъ три реальности: во-первыхъ, Бога, который есть *субстанція* [1]) безконечная, существо, отъ котораго зависитъ все и которое ни отъ чего не зависитъ; во-вторыхъ, душу: она — тоже субстанція, сущность которой или основной аттрибутъ есть *мышленіе*, и, наконецъ, третья реальность есть тѣло или вещество вообще, т. е. такая субстанція, основной аттрибутъ которой есть протяженность или *пространственность*.

---

[1]) Что такое *субстанція?* Это—вещь, которая не нуждается, по Декарту, ни въ какой другой для своего существованія. Наоборотъ, *модусъ* есть нѣчто такое, что не можетъ существовать безъ чего либо другаго. *Аттрибутомъ* называется такое существенное свойство субстанціи, которое, если оно будетъ отнято у нея, тѣмъ самымъ уничтожаетъ и самую субстанцію.

Но субстанція, по Декарту, есть то, что ни отъ чего не зависитъ, а между тѣмъ ранѣе сказано, что отъ Бога все зависитъ, и только Онъ ни отъ кого не зависитъ. Значитъ какъ-же двѣ-то другія субстанціи: зависятъ ли онѣ отъ него или нѣтъ? Если зависятъ, то онѣ не субстанціи, если не зависятъ, то, значитъ отъ него не все зависитъ. Какимъ же образомъ онъ примирялъ это противорѣчіе? Чтобы понять это, надо вспомнить, въ-1-хъ, что онъ разграничивалъ науку отъ религіи. Вопросы о Богѣ, о душѣ и т. п. не должны мѣшать наукѣ рѣшать всѣ свои вопросы въ смыслѣ чисто-механическомъ, законосообразномъ. Во-2-хъ, Декартъ признавалъ субстанціи двухъ родовъ: субстанціи *въ собственномъ смыслѣ* (такова субстанція—Богъ) и, во-вторыхъ, *относительныя или конечныя субстанціи*. Онѣ потому субстанціи, что не зависятъ ни отъ чего, *кромѣ Бога*, т. е. *не зависятъ другъ отъ друга;* говоря однимъ словомъ, они *независимости*, зависимыя только отъ одного Бога.

Надо еще прибавить, что подъ субстанціей протяженной и непротяженной не слѣдуетъ понимать *матерію* и *душу*, въ грубомъ обычномъ смыслѣ. Это скорѣе неизвѣстные X и Y, у которыхъ мы можемъ лишь опредѣлить свойства, аттрибуты. Напр., по Декарту, міръ матеріальный весь состоитъ *изъ движеній*. «Все разнообразіе, существующее въ мірѣ, зависитъ отъ движенія его частей»: свѣтъ, теплота суть только *движенія*. Но эти движенія не есть какое либо свойство самаго вещества; вещество совершенно инертно, мертво, самонедѣятельно: у него одинъ аттрибутъ—*протяженность* и только. Стало быть, по Декарту его нельзя вообразить въ видѣ той матеріи, какую мы знаемъ органами чувствъ. Движенія сообщаются отъ одной части къ другой. Откуда явилось въ мірѣ первое движеніе—это не дѣло физики, она не смѣетъ разсуждать о конечныхъ причинахъ; ея дѣло изслѣдовать, опредѣлить, «какъ и какимъ образомъ простые элементы природы (les natures simples) сочетаются между собою для составленія другихъ вещей; ея дѣло — опредѣлить ихъ отношенія, аналогичныя съ тѣми, которыя объединяютъ выраженія какого нибудь уравненія или — линіи геометрической фигуры... Вся моя метафизика есть ни что иное, какъ геометрія; вся моя физика есть ни что иное, какъ механика». Но философія можетъ и должна полагать, что первичное движеніе частич-

камъ сообщилъ Богъ; это движеніе было прямолинейное и затѣмъ только отъ столкновеній и преобразованій стало центробѣжнымъ, образовало *вихри*, а изъ этихъ вихрей образовались звѣзды, которыя, остывая или потухая, образовали планеты и т. д. Матеріальный міръ, стало быть, есть машина, есть *цѣпь движеній*, все усложняющихся, имѣющихъ начало въ первоначальномъ божественномъ толчкѣ. Но далѣе, послѣ этого толчка, матерія сама, подъ вліяніемъ только однихъ движеній, слагается въ міры. Такъ, напр., тяготѣніе вовсе не есть какое-то *стремленіе*: матерія не имѣетъ никакихъ собственныхъ стремленій. Является полнѣйшій механизмъ, царство необходимости, закона, т. е. детерминизмъ, чисто мертвый, бездушный, инертный.

Что касается строенія матеріи, то такъ какъ основной аттрибутъ матеріи есть протяженность, то Декартъ не признаетъ *непротяженныхъ* атомовъ (не занимающихъ пространствъ, идеальныхъ); онъ признаетъ частички чрезвычайно малыя и различающіяся фигурой и движеніемъ [1]), не признаетъ *пустаго* пространства или протяженности безъ тѣла: пространство между частичками заполнено эфиромъ, окружающимъ и проникающимъ всѣ тѣла. Онъ не признаетъ и границъ міра. Такимъ образомъ, вещество всюду однородно, а различія его происходятъ отъ расположенія и формы частицъ.

Прежде чѣмъ опредѣлить также наглядно его представленіе о *субстанціи непротяженной*, перейдемъ къ его біологическимъ взглядамъ.

Животныя суть машины; въ нихъ все совершается также механически, какъ и въ неорганическомъ мірѣ.

«Всѣ функціи, которыя я приписываю этой машинѣ (животному), какъ питаніе, біеніе сердца и артерій, пищареніе и ростъ членовъ, дыханіе, бодрствованіе и сонъ, воспріятіе органами чувствъ свѣта, звуковъ, запаховъ, вкусовъ, теплоты и всѣхъ другихъ качествъ, возбужденіе ихъ идей въ органѣ общаго чувства и воображенія (мозгу), задерживаніе или отпечатки этихъ идей въ памяти, внутреннія движенія похо-

[1]) „Каждое тѣло можетъ быть раздѣлено на частички чрезвычайно малыя (extrémement petites) Я не желаю опредѣлять, будетъ ли ихъ число безконечно или нѣтъ; но по меньшей мѣрѣ достовѣрно, что *съ точки зрѣнія нашего знанія оно безконечно*".

тей (appetits) и страстей и, наконецъ, движенія внѣшнія всѣхъ членовъ, — слѣдуютъ до такой степени кстати—какъ за дѣйствіемъ предметовъ, представляющихся чувствамъ, такъ и за страстями и впечатлѣніями, которыя встрѣчаются въ памяти, что совершенно и насколько возможно подражаютъ въ этомъ настоящему человѣку; я хотѣлъ бы, чтобы вы считали функціи этой машины совершенно естественнымъ результатомъ одного расположенія органовъ, не болѣе и не менѣе того, какъ, въ часахъ или другомъ автоматѣ, движенія, производимыя гирями и колесами; такимъ образомъ, вовсе не нужно по этому поводу допускать (въ животномъ) никакой другой души растительной или животной, *никакого другаго жизненнаго* или двигательнаго *начала,* кромѣ его крови и ея силъ (esprits), возбуждаемыхъ теплотой огня, горящаго постоянно въ его сердцѣ».

Но Декартъ для человѣка дѣлалъ исключеніе, т. е. позволилъ ему избѣжать чистаго дѣйствія всеобщей механики. Рядомъ съ веществомъ, имѣющимъ одинъ лишь аттрибутъ—пространственность и подчиняющимся только естественнымъ законамъ, Декартъ допускалъ въ человѣкѣ еще *непространственную субстанцію.* При этомъ онъ далеко не былъ грубымъ спиритуалистомъ, воображающимъ душу чѣмъ-то почти матеріальнымъ, хотя и утонченно-матеріальнымъ.

Онъ совершенно основательно говоритъ: «Вещь этого сорта *нельзя вообразить,* т. е. нельзя ее представлять въ тѣлесномъ образѣ; въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго: вѣдь наше воображеніе не способно *представлять себѣ вещей иначе, какъ въ той формѣ,* въ какой онѣ дѣйствуютъ на наши чувства, а такъ какъ наша душа не имѣетъ ни цвѣта, ни запаха, ни вкуса и вообще ни одного изъ тѣхъ свойствъ, которыя принадлежатъ тѣлу, то и невозможно ее вообразить или образовать изъ нея образъ; но въ силу этого она вовсе не непознаваема; напротивъ, такъ какъ только черезъ нее мы познаемъ всѣ вещи, то она сама болѣе даже познаваема, чѣмъ всѣ другія вещи въ совокупности».

Наивные реалисты того времени упрекали Декарта за эти слова въ непослѣдовательности. «Какъ! восклицаютъ они, — имѣя во главѣ первую опонентку Декарта, принцессу Елизавету: — этотъ человѣкъ, который говорилъ такъ прекрасно о томъ, что въ мірѣ и организмѣ—только движенія, вдругъ на-

ходитъ въ человѣкѣ какую-то вещь, которую нельзя даже вообразить, а понять можно! И мало этого, онъ утверждаетъ, что душа не дѣйствуетъ на тѣло, а тѣло на душу! Да лучше же за душой признать протяженность, чѣмъ отрицать такую очевидность!»

Но они не понимали Декарта, воображая, что поправляютъ его. Вотъ что онъ отвѣтилъ Елизаветѣ на ея возраженія: «тѣ, которые никогда не философствуютъ и которые полагаются только на одни чувства, не сомнѣваются въ томъ, что душа двигаетъ тѣло, а тѣло дѣйствуетъ на душу; но вѣдь это значитъ считать душу и тѣло за одно и то же: такъ какъ полагать, что вещи соединены другъ съ другомъ, значитъ признавать ихъ за одну вещь... Когда вы хорошенько подумаете объ этомъ и *провѣрите на себѣ самой*, то вамъ легко будетъ увидѣть, что матерія, которой вы приписали мысль, не есть *еще сама мысль*, и что протяженность этой матеріи имѣетъ совсѣмъ другую природу, чѣмъ протяженность мысли; вѣдь, первая *ограничена извѣстнымъ мѣстомъ*, изъ котораго она исключаетъ всякое другое протяженное тѣло, а вторая нѣтъ».

Иными словами, Декартъ различаетъ объективную сторону психическаго процесса отъ его субъективнаго выраженія въ *сознаніи*. Организмъ дѣйствительно машина, и все въ немъ подчинено законамъ вещества. Извѣстная вибрація вещества мозга заставляетъ возникать въ вашемъ сознаніи звукъ, но это не значитъ, что звукъ, какъ звукъ, т. е. какъ ваше субъективное состояніе, есть самая вибрація вашего мозга и нервовъ, потому что они только соотносительны, кореллятивны другъ другу и не имѣютъ другъ съ другомъ ничего общаго, кромѣ одного соотношенія, а оно состоитъ въ томъ, что когда является въ мозгу такая вибрація, то въ сознаніи является звукъ; съ точки зрѣнія современной физіологіи, какъ я покажу въ другомъ мѣстѣ, тоже нельзя сказать, что *возбужденіе* зрительнаго центра и *ощущеніе* свѣта одно и то же, или что они *зависятъ* другъ отъ друга. Такъ, за разряженіемъ электричества слѣдуетъ звукъ. Нельзя сказать, что электричество и звукъ одно и то же, потому только, что одно слѣдуетъ за другимъ; нельзя также сказать (будучи точнымъ), что наше ощущеніе звука при этомъ *зависитъ* отъ электричества. *Видимой* причиной было электричество; ближайшей была нерв-

ная вибрація. Но, значитъ, нервная вибрація можетъ назваться научно причиной ощущенія? Нѣтъ. Причина ощущенія лежитъ въ *невѣдомомъ намъ свойствѣ или строеніи нашего чувствилища;* объективный же процессъ, т. е. вибрація въ мозгу, имѣетъ только способность вызвать въ насъ ощущенія, не болѣе. Значитъ, вибрація и ощущеніе не одно и то же. Нервныя вибраціи суть только *условія*, при которыхъ (при извѣстныхъ другихъ условіяхъ) возникаютъ наши ощущенія. Вотъ все, что можетъ сказать наука. И такъ, во всякомъ случаѣ, Декартъ ближе въ своемъ опредѣленіи къ положеніямъ современной науки, чѣмъ его исправители прошедшіе и настоящіе. (Ср. съ словами Гекели, Спенсера, Дю-Буа-Раймона й др., приведенными въ соотвѣтственныхъ главахъ).

Возражатели Декарта тутъ, какъ и всегда, смѣшали субъективный и объективный процессъ, а одной изъ заслугъ Декарта въ этомъ вопросѣ и *было то, что онъ ясно сознавалъ эту разницу и отнесъ субъектъ въ особую субстанцію, не пространственную, не матеріальную и, въ строгомъ смыслѣ слова, не зависящую отъ объективнаго процесса.* Декартъ находилъ, что непространственная субстанція не можетъ вліять на пространственную и наоборотъ, ибо первая не можетъ сама создать движенія во второй. Но онъ полагалъ, что первая можетъ вліять на *направленіе* движеній, о чемъ и теперь во Франціи идетъ споръ между математиками и философами. Въ своемъ *Traité des passions*, говоря о взаимодѣйствіи души и тѣла, Декартъ предполагаетъ, что ихъ взаимодѣйствіе локализировано въ одномъ пунктѣ, а именно въ glandula pinealis [1]). Въ другомъ сочиненіи онъ повторяетъ, что идеи и объекты не одно и то же: объектъ матеріаленъ, а идея о немъ не матеріальна; она вовсе даже не образъ объекта, а скорѣе его противоположность. Наши идеи о матеріальныхъ качествахъ такъ же мало похожи на объекты, какъ боль на остріе, причинившее ее, или щекотаніе на перо.

Разсмотримъ еще ближе, что Декартъ понималъ подъ словомъ «душа». Безъ уясненія себѣ этого намъ трудно будетъ понять философію Спинозы, Канта.

[1]) Такое странное предположеніе онъ сдѣлалъ потому, что другіе части мозга находилъ всегда вдвойнѣ (справа, и слѣва), а потому если-бы соотношеніе психики съ тѣломъ было въ этихъ двойственныхъ частяхъ, то и наши представленія двоились бы по его мнѣнію.

Начнемъ съ двухъ вопросовъ: во-первыхъ, возможно ли приложить къ представленіямъ Декарта о душѣ то антропологическое ученіе о происхожденіи «анимизма» (представленія души), какое, напр., даетъ Тайлоръ? По Тайлору, какъ извѣстно, представленіе о существованіи души возникло изъ сновидѣній, изъ наблюденія отраженій въ водѣ и т. п. Во-вторыхъ, возможно ли къ представленію Декарта о Богѣ приложить то происхожденіе этого представленія, какое указываетъ, напр., Спенсеръ, доказавшій, что у первобытнаго человѣка оно возникло изъ вѣры въ души умершихъ предковъ? Съ перваго же взгляда очевидно, что такія первобытныя представленія анимизма совершенно антропоморфны, т. е. человѣкообразны; они не только имѣютъ форму человѣка, но и его желанія, страсти, аппетиты; души хотятъ, также какъ и онъ, деспотически властвовать, хотятъ поклоненія, умилостивленія и пр., и пр. Они безпрестанно вмѣшиваются въ теченіе жизни, направляя это теченіе по своей волѣ и пр. Что касается до источника ихъ происхожденія, то они основаны на неумѣніи объяснить и связать между собою нѣкоторыя физическія и внутреннія явленія, напр. образы, сновидѣнія и отраженія, съ прочими явленіями, благодѣтельными или страшными для человѣка. (См. стр. 6).

Для Декарта «душа», это—чистое «я», т. е. *способность* сознавать, ощущать, воспринимать, мыслить. Это «я» не человѣкообразно (не антропоморфно) и не произвольно, оно зависитъ отъ общей первой субстанціи (Бога). Это «я» нельзя *представить* себѣ ни въ какомъ видѣ, ни въ какой чувственной формѣ (т. е. даваемой разуму органами чувствъ). Мы его знаемъ только — какъ непосредственный внутренній фактъ. Его опредѣленія могутъ быть только отрицательныя, противоположныя всему матеріальному, т. е., собственно говоря, *пространственному,* и только. Теперь посмотримъ, на какихъ же логическихъ основаніяхъ Декартъ допускалъ, что это «я» не есть только свойство или способность одной міровой субстанціи, напр., матеріи? Почему онъ думалъ, что душа есть нѣчто особое, даже противоположное всему пространственному? Не увидимъ ли мы тутъ отраженія первобытныхъ воззрѣній?

Прежде всего не нужно думать, что Декартъ просто не набрелъ еще на эту мысль, что душа и вещи пространственныя суть только два свойства, два аттрибута чего-нибудь

единаго (единой міровой субстанціи). Напротивъ, еще въ 1647 г. одинъ изъ его послѣдователей, Леруа (Leroy), заявилъ въ Голландіи, что духъ (или мысль), съ одной стороны, и пространственность (или вещь), съ другой, если *они только различны*, могутъ быть признаны лишь различными свойствами (аттрибутами) одной и той же субстанціи. Ибо различіе двухъ свойствъ (аттрибутовъ) вовсе не мѣшаетъ имъ быть двумя аттрибутами одного и того же.

На это Декартъ отвѣчалъ: «когда дѣло идетъ объ аттрибутахъ, составляющихъ *сущность* какихъ-либо субстанцій, то между ними невозможно мыслить противоположности большей, чѣмъ простое различіе — (il ne saurait y avoir entre eux de plus grande opposition, que d'être divers). Объ аттрибутахъ этого рода,—т. е. составляющихъ самую сущность вещей,—нельзя сказать, что одному и тому же предмету принадлежатъ тѣ изъ нихъ, которые различны и не могутъ ни коимъ образомъ быть поняты въ понятіи того или другаго изъ нихъ, ибо это было бы то же, что сказать, будто одинъ и тотъ же предметъ имѣетъ двѣ различныя природы, а это—явное противорѣчіе» [1]).

Слѣдовательно, для Декарта допущеніе отдѣльности души возникло изъ логической невозможности признать, что одинъ и тотъ же предметъ можетъ имѣть одновременно два исключающія другъ друга свойства, составляющія въ то же время его сущность, его природу. Это, по Декарту, значило бы—допустить существованіе такого предмета, который имѣетъ двѣ различныхъ природы, напр., какъ въ данномъ случаѣ, пространственную и въ то же время не пространственную.

Посмотримъ теперь на его Бога. Сперва посмотримъ, каковъ онъ, а потомъ,—почему его вводилъ Декартъ въ свое міровоззрѣніе? У Декарта Богъ существуетъ рядомъ съ механической теоріей міра, гдѣ господствуетъ полное царство связи и законности между явленіями. Не ясно ли, что представленіе такого Бога, такъ сказать, не нарушающаго законовъ, какъ бы подчиняющагося имъ, является совсѣмъ своеобразнымъ, сравнительно съ первобытнымъ. Многіе даже задавали Декарту вопросъ: зачѣмъ же тогда Богъ? А другіе думали, что это лов-

[1]) „Le Spinozisme en France", *Paul'я Janet.* (Revue Phylosophique», 1882, февраль, с. р. 113).

кая увертка передъ духовенствомъ, совершенно также, какъ нѣкоторые считали ловкой уверткой и признаніе души въ человѣкѣ, ибо имъ она казалась ненужной, разъ Декартъ представилъ въ животномъ чистую машину, которая можетъ совершенно обходиться безъ особой души, а между тѣмъ ничѣмъ не отличается отъ человѣка. Но думать такъ значитъ не вполнѣ понимать Декарта. Мы видѣли, почему онъ допускалъ особую душу, не смотря на то, что считалъ тѣло чисто механическимъ. Точно также и Богъ былъ ему логически нуженъ во многихъ вопросахъ: напр., въ вопросѣ, какъ произошло первое движеніе вещества, которое затѣмъ, развиваясь, создало весь міръ въ неразрывной цѣпи связанныхъ между собою моментовъ эволюціи? Ему необходимъ былъ Богъ для связи пространственныхъ явленій съ непространственными (вліяніе души на тѣло и обратно), между которыми иначе онъ не могъ найти связи: она ему казалась лежащей за предѣлами обыкновенныхъ естественныхъ законовъ, она была для него *непознаваема*. Такимъ-то образомъ возникло представленіе Бога, допущеніе котораго въ міровоззрѣніе возникло не изъ того, чтобы онъ, какъ первобытный дикарь, не видѣлъ въ мірѣ законосообразнаго порядка, а *потому, что онъ видѣлъ перерывъ въ этомъ законосообразномъ порядкѣ*, т. е. нѣкоторые его моменты были для него не связуемы безъ божественной силы, сверхъ-физичны, сверхъ-естественны. Отсюда, совершенно такъ, какъ математикъ или физикъ, допускающій неизвѣстное или какую нибудь гипотетическую вещь, въ родѣ эфира, свойства котораго опредѣляются только тѣмъ, что отъ него нужно для полноты задачи,—Декартъ допускаетъ Бога, свойства котораго также совершенно согласуются съ условіями задачи, т. е. гармонируютъ вполнѣ съ тѣмъ, что нужно Декарту, чтобы пополнить научно-извѣстное въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ замѣтилъ пробѣлъ. Остальныя же опредѣленія Бога являются логическими слѣдствіями этихъ необходимыхъ для задачи опредѣленій. Мы видѣли это опредѣленіе Бога или субстанціи; повторимъ его: «Онъ есть субстанція безконечная, которая ни отъ чего не зависитъ, но отъ которой все зависитъ». Въ самомъ дѣлѣ, признать, что Богъ безконеченъ, что Онъ ни отъ чего не зависитъ, было такъ-же необходимо, ибо въ противномъ случаѣ пришлось-бы допустить другаго Бога, который-бы сотворилъ втораго или отъ котораго зависѣлъ бы второй, и такъ далѣе безъ конца.

Въ какомъ смыслѣ нужно было понимать другую часть опредѣленія, т. е. что все зависитъ отъ Бога, мы уже видѣли. Это не слѣдовало понимать въ смыслѣ произвольнаго вмѣшательства, а только въ смыслѣ законосообразнаго развитія.

При такихъ условіяхъ Богъ и душа Декарта очень близко подходятъ къ «Непознаваемому» Спенсера и позитивистовъ, съ тою разницей, что позитивисты рѣшили не опредѣлять «Непознаваемаго», такъ какъ эта задача, по ихъ мнѣнію, не разрѣшима и вертится въ области словъ и символовъ, кажущихся знаніями.

Одна изъ заслугъ Декарта состоитъ, по нашему, въ томъ, что онъ указалъ точно вопросы, приводящіе къ признанію «Непознаваемаго», и, хотя самъ не могъ остановиться только на этомъ, а попробовалъ и рѣшить эти вопросы, но его рѣшенія скорѣе похожи на простое констатированіе или описаніе самыхъ условій задачи, чѣмъ на настоящее рѣшеніе, ибо въ философіи и послѣ его рѣшенія остались *три* сущности.

Къ неудобомыслимымъ рѣшеніямъ пришли тѣ послѣдователи Декарта, которые шли строго за *буквой* его метафизики. Мы говоримъ о Гейлинксѣ и Малебраншѣ. *Малебраншъ* родился въ Парижѣ въ 1638 г., умеръ въ 1715 г. Онъ задался преимущественно вопросомъ, какъ внѣшній міръ можетъ дѣйствовать на нашу душу; онъ уже зналъ, что въ душѣ мы имѣемъ не предметы, а идеи о нихъ. Кто-же предметы превращаетъ въ идеи и какъ это совершается? Конечно, это дѣлаютъ не органы чувствъ, ибо въ нихъ мы получаемъ только вещественные пространственные отпечатки предметовъ, а идеи души не вещественны, не пространственны. Кто же передѣлываетъ эти матеріальные отпечатки въ идеи? Сама душа творить этихъ идей не можетъ, ибо они все же соотвѣтствуютъ внѣшнему міру. Внѣшній міръ тоже ихъ создать въ насъ не можетъ, ибо онъ пространственъ, и невозможно понять, какъ онъ можетъ дѣйствовать на нашу душу, на это «нѣчто», совершенно непространственное и противоположное? Отсюда выводъ, что идеи въ насъ могутъ являться только потому, что онѣ собственно созерцаются нами въ Богѣ: Богъ содержитъ всѣ души, а также и міръ въ формѣ идей, какъ пространство содержитъ міръ въ формѣ предметовъ. Созерцая Бога, мы созерцаемъ міръ въ видѣ его идей.—Что это такое,

какъ не простая абстракція отъ нашей же способности мысли? Вмѣсто объясненія мысли, Малебраншъ взялъ всѣ души, все мышленіе, соединилъ въ одно, назвалъ Богомъ и думалъ, что дѣло стало яснѣе. *Арнольдъ Гейлинксъ* (родился въ 1625 г. въ Антверпенѣ; умеръ въ 1669 г. Былъ проф. философіи въ Лейденѣ). Онъ замѣтилъ другой вопросъ, не менѣе важный для того времени, какъ и замѣченный Малебраншемъ, но совершенно противоположный: Малебраншъ спрашиваетъ, какъ матерія дѣйствуетъ на духъ,—Гейлинксъ нашелъ, что мы вовсе не знаемъ и того, какъ наша душа дѣйствуетъ на матерію,—какъ наша воля, наши желанія переходятъ въ дѣйствія, въ движенія мышцъ и т. д. И вотъ, Гейлинксу приходится признать, что наши желанія обращаетъ въ движенія мышцъ нѣчто третье, но не душа, которая объ этомъ ничего не знаетъ, и не тѣло, которое есть простая машина. Это дѣлаетъ Богъ. (Ученіе это называется *окказіонализмомъ*). Но не слѣдуетъ думать, что Богъ вмѣшивается въ каждое движеніе. Нѣтъ. И тѣло, и духъ только такъ устроены имъ въ началѣ, что ихъ развитіе идетъ всегда параллельно, какъ ходъ двухъ часовъ, поставленныхъ одинаково. Въ душѣ является желаніе, въ тѣлѣ сейчасъ же соотвѣтственное движеніе. Наоборотъ, въ тѣлѣ движеніе изъ внѣшняго міра,—въ душѣ образъ. За этимъ ученіемъ было то достоинство, что оно указывало законосообразность явленій души, невозможность въ нихъ произвола и случая, ибо, въ самомъ дѣлѣ, допустивъ такой произволъ, пришлось бы допустить возможность отставанія одного процесса отъ другаго, и вся система пала бы.

ГЛАВА VIII.

Матеріалисты XVII и XVIII в.

§ 1. Гассенди. Мы уже сказали, что потребностью эпохи (съ политической стороны) было господство законности или закона. Къ этому тяготѣлъ Декартъ: его міръ управляется закономъ. Но метафизическая мысль требуетъ еще и единства.

Этого-то не удалось достигнуть Декарту. Задачу единства стремились по своему рѣшить матеріалисты.

Петръ Гассенди родился въ Динѣ (Digne), въ Провансѣ, въ 1592 г. Съ 1612 года былъ докторомъ теологіи, съ 1616 года — *священникомъ;* затѣмъ занималъ кафедру философіи въ Э (Aix). Онъ имѣлъ обширныя связи съ тогдашнимъ ученымъ міромъ (Декартомъ, Гоббсомъ, Галилеемъ) и самъ былъ замѣчательный астрономъ, физикъ и математикъ. Какъ философъ, онъ скорѣе замѣчателенъ въ качествѣ критика (Аристотеля и Декарта). Собственная его система слаба, и онъ самъ сознавалъ это. Онъ снова ввелъ въ Европу древнихъ атомистовъ, матеріалистовъ и сенсуалистовъ, какъ Эпикуръ, Лукрецій и Демокритъ. По его философіи, ощущеніе есть устройство или особое группированіе матеріальныхъ атомовъ; Богъ есть также матерія, только болѣе утонченная, въ родѣ разлитой всюду теплоты или души міра, но безъ воли и разума (?!). Она только одушевляетъ міръ, но не дѣлаетъ его организмомъ, ибо міръ не ѣстъ, не рождаетъ и т. д. Число атомовъ неизмѣнно, неуничтожимо, они обладаютъ *собственной естественной* способностью движенія. Ихъ взаимное притяженіе совершается не черезъ пустоту, а такъ, какъ, напр., мальчикъ тянется къ яблоку.

Объясненіе довольно туманное. Декартовское объясненіе толчками и вихрями было гораздо понятнѣе и ближе къ теперешнимъ механическимъ понятіямъ.

Совершенно также ничего не объясняла у Гассенди и атомистическая теорія души, заимствованная у Лукреція. Ланге совершенно справедливо замѣчаетъ, излагая Лукреція, что невозможно объяснять происхожденія ощущенія группировкой безчувственныхъ атомомъ. Если атомы, сами по себѣ не имѣютъ ощущенія, то ихъ сумма всегда будетъ только *суммой неощущеній,* какъ ихъ ни группируй. И, кромѣ того, ощущаетъ «цѣлое», напр., организмъ. Но что такое *цѣлое,* по ученію атомистовъ? Это только куча отдѣльныхъ атомовъ. Кромѣ атомовъ и пространства для нихъ ничего нѣтъ. Откуда же явилось еще какое-то *цѣлое?* Отвѣтъ опять одинъ и тотъ же: изъ особенной группировки. Но группировка есть только сумма. Сумма же неощущающихъ атомовъ есть сумма не ощущающихъ атомовъ, т. е. сумма *неощущеній.* Между тѣмъ, Гассенди не признавалъ въ атомахъ ощущенія. Они

одарены только своимъ естественнымъ движеніемъ, величиной и формой, но субстанція ихъ одинакова. Ощущеніе начинается только съ органическаго зародыша.

§ 2. Гоббсъ. Гоббсъ родился въ Англіи (въ Мальмсбери) въ 1588 году, былъ другомъ и сотрудникомъ Бэкона (редактировалъ латинскій текстъ его сочиненій „Instauratio Magna" и „Novum Organum"). Получивъ воспитаніе въ Оксфордѣ, онъ много путешествовалъ, былъ въ личныхъ или письменныхъ сношеніяхъ съ Декартомъ, Галилеемъ, Гассенди, и хотя самъ не былъ государственнымъ человѣкомъ, но постоянно вращался среди англійской аристократіи и государственныхъ людей, какъ другъ Бэкона, воспитатель знатнѣйшихъ лордовъ и даже будущаго короля Карла II. Во время народной революціи онъ эмигрировалъ въ Парижъ, гдѣ продолжалъ жить въ томъ же кругу знатнѣйшихъ особъ. Однимъ словомъ, мы видимъ жизненную обстановку, весьма сходную съ обстановкой Бэкона. Неудивительно поэтому, что и философскія воззрѣнія обоихъ довольно похожи. Обыкновенно политическія воззрѣнія Гоббса считаютъ плодомъ его философіи; намъ кажется, что, наоборотъ, скорѣе его философія есть плодъ его общественныхъ воззрѣній и вообще его *нравственнаго типа*, выработаннаго средой. Впрочемъ, судите сами.

Свободу личности въ государствѣ онъ отрицалъ абсолютно. Въ состояніи первобытномъ, среди людей существуетъ борьба всѣхъ противъ всѣхъ. Но и впослѣдствіи человѣкъ не становится лучше, и только власть государства сдерживаетъ его въ предѣлахъ порядка. Поэтому-то власть и должна быть неограниченной. *Право есть только сила.* Общество и власть основываются людьми изъ чистаго эгоизма, причемъ не слѣдуетъ понимать, что это эгоизмъ какой нибудь расширенный, когда и чужое благо считается элементомъ эгоизма. *Гоббсъ былъ даже противъ такого расширенія понятія объ эгоизмѣ.* Люди сами по себѣ—звѣри, машины, отличающіеся отъ звѣрей только способностью рѣчи, и никакой въ нихъ внутренней нравственности или абсолютной справедливости нѣтъ. Все это—досужія фантазіи метафизиковъ и теологовъ. Благо, это—то, что приказала власть, зло—то, что она запрещаетъ. Воля государства— вотъ верховный законъ. Таковы основныя идеи его знаменитыхъ произведеній—*De Cive* и *Левіаванъ*.

Хотя можно указать, конечно, какъ увидимъ далѣе, нѣко-

торую зависимость этихъ взглядовъ на «презрѣнную чернь» отъ его философіи, но намъ кажется, что причину и этихъ взглядовъ, и философіи скорѣе нужно искать въ жизненной обстановкѣ. Легко себѣ представить, какъ должны были образоваться такіе взгляды среди лордовъ и принцевъ, въ періодъ народныхъ волненій, когда и эти лорды, и эти принцы, и самъ Гоббсъ должны были бѣжать за границу отъ волненія «разнузданнаго» океана «людей-машинъ» и «людей-звѣрей».

Но посмотримъ на его философію. По его мнѣнію, какъ и по мнѣнію Бэкона, философія не можетъ имѣть дѣла съ вопросами о Богѣ, о душѣ, вообще о чемъ нибудь безтѣлесномъ, чего нельзя ни измѣрить, ни сосчитать. Всѣ такіе вопросы нужно оставить области вѣры, религіи. Философія есть, въ концѣ концовъ, сложеніе и вычитаніе, вообще счисленіе, гдѣ мы одни факты (понятія) прибавляемъ къ другимъ, а другіе отнимаемъ, и только. Цѣль ея — знать впередъ слѣдствія по причинамъ и причины по слѣдствіямъ, чтобы пользоваться этимъ знаніемъ для различныхъ цѣлей. Поэтому, внѣ науки наблюденія нѣтъ истиннаго знанія. Относительно метода Гоббсъ идетъ дальше Бэкона; онъ понимаетъ значеніе гипотезъ и дедуктивныхъ выводовъ изъ нихъ, но требуетъ, чтобы эти выводы провѣрялись опытомъ. Если въ области мысли должна быть допущена свобода, такъ какъ эта область не касается религіозныхъ вопросовъ, то, наоборотъ, въ области религіи никакой свободы мысли не должно допускать. Во-первыхъ, потому, что мысль-де здѣсь *ничего* открыть не можетъ, ибо это дѣло вѣры. Мысль тутъ только повредитъ, ибо «надо глотать пилюли, а не разжевывать ихъ». Разжевываніе же вѣры порождаетъ только невѣріе. Во-вторыхъ, религія нужна государству, какъ сила, обуздывающая звѣрей. Въ-третьихъ, такъ какъ религія къ области науки и мысли не относится, то для мысли рѣшительно все равно, какая бы религія ни была, лишь бы она служила государству. Поэтому, не нужно никакой теоретической теологіи, никакой самостоятельности духовенства. Это только слуги государства. Противорѣчія между нѣкоторыми данными науки и Писаніемъ легко примирить, указывая, что это только *форма выраженія* извѣстной нравственной цѣли, причемъ нравственная цѣль нисколько не страдаетъ отъ различія въ формахъ ея выраженія.

Перейдемъ теперь къ ученію о внѣшнемъ мірѣ. Въ немъ

мы знаемъ только тѣла. Матерія — это только обстракція, отвлеченіе, дѣлаемое нашей мыслью, отъ тѣлъ. *Въ тѣлахъ объективна только ихъ фигура и протяженность; остальныя же свойства, это суть наши ощущенія: если мы объективируемъ, т. е. переносимъ эти свойства на предметы, то это только иллюзія.* Напр., свѣтъ можетъ быть вызванъ въ глазу ударомъ. Очевидно, свѣтъ не есть нѣчто объективное, а мое же внутреннее состояніе, только переносимое мною наружу. Мы не знаемъ даже движенія, а знаемъ только, что тѣло покидаетъ одно мѣсто и занимаетъ другое. Атомы, это — только наши понятія, изобрѣтенныя для удобства. И что такое атомъ? Мы принимаемъ, что онъ что-то самое малое, точка. Но вѣдь всѣ наши понятія относительны, и даже разстояніе земли отъ солнца, если его сравнивать съ цѣлой вселенной, есть лишь точка. Поэтому и атомъ есть лишь точка въ сравненіи съ чѣмъ нибудь большимъ, а на самомъ дѣлѣ въ немъ могутъ быть цѣлые міры.

Теперь взглянемъ, какъ при такомъ міровоззрѣніи Гоббсъ отвѣчаетъ на тѣ вопросы, которые поставлены метафизикой Декарта, т. е. о соотношеніи мысли или ощущенія съ вещественными тѣлами. Гоббсъ не признаетъ особой души. Ощущеніе, это — не болѣе, какъ *движеніе* въ мозгу и сердцѣ, въ отвѣтъ на внѣшнее движеніе отъ сердца черезъ мозгъ; это и есть чувствованіе. Въ мозгу оно является въ видѣ образа. Его движеніе обратно изъ мозга есть стремленіе къ объекту. Мы видимъ, что Гоббсъ, такимъ образомъ, не разрѣшаетъ вопроса объ ощущеніи, какъ и Гассенди, ибо, конечно, ощущеніе и движеніе не одно и то же, и можно только допустить, что движеніемъ обусловливается ощущеніе. Въ его взглядѣ, значитъ, важно то, что онъ отдѣляетъ наши ощущенія отъ свойствъ предметовъ и понимаетъ, что это не одно и то же. Но онъ, очевидно, еще не сознаетъ, что движеніе и ощущеніе также не одно и то же.

Исключивъ Бога изъ философіи, Гоббсъ, однако, разсуждаетъ о Немъ и считаетъ Его какимъ-то вещественнымъ элементомъ, поддерживающимъ въ мірѣ гармонію.

При воззрѣніи на человѣка, какъ на машину или звѣря, естественно должно было создаться и соотвѣтственное нравнравственное ученіе. Нами, какъ звѣрями, управляютъ только инстинкты. Разумъ руководится страстью и влеченіями, ра-

ботаетъ для нихъ. То, что называется нравственными правилами, не имѣетъ никакого вліянія на волю, если за этими правилами или началами не стоитъ какихъ-либо другихъ приманокъ: выгоды, удовольствія и проч. Человѣкъ не свободенъ. Волѣ предшествуетъ желаніе, а желаніями мы не располагаемъ. Они имѣютъ всегда какую-нибудь причину. Поэтому, и всѣ наши дѣйствія имѣютъ причину, т. е. невольны. Выборъ между желаніями есть только борьба между ними, причемъ побѣждаютъ желанія съ болѣе сильной причиной. Если мы отъ чего-нибудь отказываемся, то это вовсе не дѣло какой-то свободы выбора, а результатъ того, что желаніе не имѣло достаточно сильной причины. Добромъ мы считаемъ все, что пріятно, въ частности все, что служитъ сохраненію жизни или относится къ этому; зломъ же—все то, что непріятно и имѣетъ соотношеніе съ смертью. Верховный судья—интересъ. Природа человѣка есть сумма его естественныхъ способностей, каковы: питаніе, движеніе, воспроизведеніе, чувственность, мысль и т. п. Сходство нравственныхъ правилъ у отдѣльныхъ людей есть результатъ сходства ихъ организацій и тѣхъ реакцій, которыя они даютъ, потому что у человѣка, кромѣ индивидуальныхъ особенностей, гораздо больше видового, общаго. Сознаніе — это то же, что ощущеніе, а «Я»— это—равнодѣйствующая всего органическаго цѣлаго.

Начавъ съ политики Гоббса, ею и окончимъ. Общество образуется, по Гоббсу, путемъ выраженнаго или молчаливаго согласія составляющихъ его индивидуумовъ, т. е. они понимаютъ выгоду отъ общенія. Но такъ какъ у нихъ нѣтъ соціальныхъ инстинктовъ, то они, хотя и образуя общество договорное, должны, однако, совершенно отказаться отъ своей личности и подчиниться власти. Въ этомъ они стоятъ отдѣльно отъ общественныхъ животныхъ, наир., муравьевъ, бобровъ, пчелъ, которые, благодаря соціальнымъ инстинктамъ, живутъ въ гармоніи даже безъ всякой власти. «Согласіе или единодушіе, установляющееся само собою между животными, естественно, тогда какъ между людьми оно обусловлено соглашеніемъ и потому искусственно».

«*Левіафанъ* Гоббса, говоритъ Эспинасъ, это — какая-то чудовищная машина, гдѣ индивиды, лишенные всякой иниціативы, заимствуютъ свои движенія отъ верховнаго владыки, который одинъ только хранитъ въ себѣ функціи самостоя-

тельной жизни. Если въ этой системѣ индивиды играютъ роль нулей, то и самое государство обладаетъ не большей реальностью, такъ какъ оно поглощается личностью государя: въ сущности, здѣсь государство - государь.

Теперь судите, что здѣсь идетъ прежде: взглядъ ли на міръ, какъ на бездушный механизмъ, и затѣмъ лишь взглядъ на человѣка, какъ на машину-звѣря, безъ нравственности, воли и внутренняго прогресса, — со всѣми политическими слѣдствіями такого взгляда; или, наоборотъ, этотъ взглядъ на человѣка, обусловленный средой, которую мы обрисовали, позволялъ удовлетворяться покойно механическимъ міровоззрѣніемъ, такъ что корень всего лежалъ въ нравственной личности Гоббса, обусловленной его средой?

Второе, кажется, правильнѣе, и мы сейчасъ увидимъ его подтвержденіе въ грандіозной нравственной личности Спинозы, создавшей и соотвѣтственную философію. Мы будемъ поражены замѣчательнымъ сходствомъ деталей, а иногда и общаго у Спинозы и Гоббса, рядомъ съ поразительнымъ несходствомъ въ общей нравственной идеѣ. Взгляды Спинозы на міръ, человѣка и общество не менѣе реальны, въ томъ смыслѣ, что не менѣе согласуются съ механическимъ принципомъ и тогдашнимъ состояніемъ естественныхъ наукъ, но они проникнуты такимъ высочайшимъ нравственнымъ чувствомъ, что подъ его могучимъ дыханіемъ весь этотъ механизмъ преобразуется въ нѣчто божественно-прекрасное, не теряя своей правды; вѣрится въ осуществленіе величайшихъ идеаловъ человѣчества, вѣрится въ возможность развитія и безконечнаго совершенствованія человѣка и общества. Тутъ передъ нами выступаетъ уже не вліяніе среды соціальной и происхожденія въ томъ или другомъ общественномъ классѣ (Спиноза былъ сынъ богатаго португальскаго купца), а человѣческая личность сама по себѣ, какъ могучій факторъ идей.

ГЛАВА IX.

Раціоналистъ и моралистъ XVII вѣка.

Барухъ (Бенедиктъ) **Спиноза** родился въ Амстердамѣ, 24 ноября 1632 г. Это—одинъ изъ тѣхъ рѣдкихъ въ человѣчествѣ типовъ, которые соединяютъ съ глубочайшимъ и геніальнымъ умомъ необыкновенную нравственную высоту и силу. Какъ уже сказано, сынъ богатаго португальскаго купца, онъ *рано и добровольно узналъ бѣдность*. Уже изъ этого можно усмотрѣть, что идеи великихъ мыслителей не всегда направляются ихъ экономическимъ положеніемъ, а иногда идутъ противъ него, заставляютъ отказаться отъ него. Готовясь сперва въ раввины, по желанію отца, онъ почувствовалъ, что не можетъ *по убѣжденію* исполнять эту обязанность и отдался философіи, математикѣ, физикѣ. Съ этого момента начинаются его *добровольныя* страданія. Духовенство его единовѣрцевъ сперва пытается подкупить его, потомъ убить, наконецъ отлучаетъ его отъ родного народа и торжественно проклинаетъ. Онъ все это переноситъ и удаляется въ Гагу, гдѣ, не желая пользоваться ни чьей протекціей, не желая ни отъ кого зависѣть, учится ремеслу полировщика стеколъ и живетъ всю жизнь этимъ трудомъ, получая въ день $2^1/_2$ су, питаясь однимъ хлѣбомъ и молокомъ, въ небольшой комнаткѣ, постепенно подкашиваемый неизлечимымъ недугомъ — чахоткой. Науками и философіей онъ занимается въ промежуткахъ отъ труда, поддерживающаго его скудное существованіе. Слава его гремитъ въ самыхъ отдаленныхъ странахъ Европы, навлекая на него больше проклятій, чѣмъ любви. Его стремятся видѣть разныя высокопоставленныя особы (напр., принцъ Кондэ), ему предлагаетъ кафедру философіи въ Гейдельбергѣ курфюрстъ Карлъ-Людвигъ, обѣщая полную свободу преподаванія; онъ отвергаетъ всѣ предложенія, лишь бы никому не обязываться. Свою добровольную нужду, свою болѣзнь онъ переноситъ съ поразительнымъ, стоически-величественнымъ спокойствіемъ и кротостью, и тихо угасаетъ на 44 году жизни, въ 1677 г.

Замѣчательное впечатлѣніе произвела его философія въ Европѣ. Въ то время, какъ имя его гремѣло, отождествляясь съ именами всѣхъ демоновъ и чудовищъ, его сочиненія въ подлинникѣ рѣдко кто читалъ, и слухи о нихъ распространялись или тупыми коментаторами, или такими послѣдователями, которые, изъ боязни общественнаго мнѣнія и преслѣдованій, не смѣли назвать его по имени и даже бранили его, проповѣдуя въ то же время его идеи. Такимъ образомъ, вокругъ его имени создалась цѣлая легенда, нарисовавшая его мрачнымъ безбожникомъ и извергомъ, какъ это часто случается въ исторіи мысли и какъ это случилось еще недавно съ Дарвиномъ, которому невѣжды приписывали все отрицаніе вѣка, совершенно не подозрѣвая, что предметъ ихъ нападокъ во многомъ самъ охотно присоединился бы къ ихъ антипатіямъ. Малебраншъ восклицаетъ, напр., въ одномъ мѣстѣ своихъ *Méditation métaphisiques et chrétiennes:* «Жалкій (misérable) Спиноза! Онъ думаетъ, что твореніе было невозможно! Въ какія заблужденія впалъ онъ чрезъ это!.. О, Іисусе! не покидай меня никогда!..» Массильонъ восклицалъ: «Спиноза, это чудовище (ce monstre), который послѣ того, какъ онъ обнималъ нѣсколько религій (après avoir embrassé différentes religions), кончилъ тѣмъ, что не имѣлъ никакой!..» Нѣкоторые фанатики, повидимому не читавшіе никогда его сочиненій, открыто объявляли о своемъ желаніи встрѣтить Спинозу, для того, чтобы... избить его!

Но прошло нѣсколько времени, и вотъ что мы читаемъ о Спинозѣ у тѣхъ же французовъ: «О, ты, добродѣтельный и строгій Спиноза!» восклицаетъ аббатъ Сабатье де Кастръ: «ты, такъ неправильно осужденный мудрецами! Прости меня, что я раздѣлялъ общее заблужденіе о твоихъ трудахъ, прежде чѣмъ прочелъ ихъ! Прими теперь дань признательности, которую я тебѣ долженъ! Если въ этотъ вѣкъ потрясеній и бѣшенства, въ метрополіи талантовъ и сладострастія, подъ самыми кафедрами потрясателей и софистовъ, я сохранилъ еще вѣру моихъ отцовъ, то знай, что этимъ я тебѣ обязанъ!..» Другой апологистъ Спинозы, Шлейермахеръ, начинаетъ такъ свое воззваніе: «Погребите со мною локонъ волосъ съ главы святаго и непризнаннаго Спинозы!»

Чтобы читателю было легче войдти въ кругъ идей этого замѣчательнаго мыслителя, мы поведемъ его не путемъ мето-

дическаго изложенія, а начнемъ съ частнаго вопроса, который уже нѣсколько выяснился для читателя, именно съ вопроса, оставленнаго метафизикой Декарта: какъ Спиноза связываетъ субъектъ съ объектомъ, мысль съ тѣломъ?

По его ученію, то, что Декартъ называлъ пространственной субстанціей (т. е. вещественный, чувственный міръ), и то, что онъ называлъ субстанціей мыслящей (духъ, духовный міръ), не были *субстанціями:* подъ субстанціей Спиноза понималъ то, что существуетъ въ самомъ себѣ и что мыслимо независимо ни отъ чего другого предшествующаго ему (per se). Таково его III опредѣленіе [1]). Отсюда понятно, что двѣ субстанціи Декарта (духовная и матеріальная) уже потому не субстанціи для Спинозы, что онѣ обусловливаютъ другъ друга въ мысли. Думая о матеріи, противополагаешь ея духу и наоборотъ: эти понятія, хотя и противоположны, но соотносительны. Поэтому и матерію, и духъ Спиноза считаетъ лишь *аттрибутами (т. е. существенными свойствами) или сущностью одной общей міровой субстанціи и основы міра.* Вначалѣ можетъ казаться, что субстанція Спинозы и вещество монистовъ суть одно и тоже [2]). Но далѣе выступаетъ разница. Вотъ какъ Спиноза примирялъ то противорѣчіе, которое, какъ мы видѣли, указалъ Декартъ, когда Леруа пытался видѣть въ мірѣ пространственномъ и не пространственномъ только свойства или качества единой субстанціи подобно Спинозѣ. Спи-

---

[1]) Вотъ его опредѣленія: 1) *Причина самого себя* есть то, что должно существовать по своей природѣ и сущности. 2) *Конечное* есть то, что можетъ быть ограничено чѣмъ нибудь однороднымъ (мысль—мыслью, тѣло—тѣломъ). 3) *Субстанція* есть то, что существуетъ само-по-себѣ и мыслится само-по-себѣ (per se), т. е. независимо отъ мысли о чемъ нибудь другомъ. 4) *Аттрибутъ* есть то, что *представляется сознанію* (но, быть можетъ, не есть на самомъ дѣлѣ) какъ сущность субстанціи. 5) *Модусъ*—проявленіе субстанціи въ чемъ либо другомъ. 6) *Богъ*—существо абсолютно безконечное, субстанція, состоящая изъ безконечныхъ аттрибутовъ. 7) *Свободно* лишь то, что само побуждаетъ себя къ дѣйствію и существуетъ въ силу одной только своей природы. 8) Касается вѣчности.

[2]) Матеріалисты—монисты думаютъ, что въ мірѣ одна субстанція—матерія, а движеніе и ощущенія суть только два ея свойства, при чемъ изъ варьяцій перваго свойства образуется міръ объективный, а изъ варьяцій втораго — міръ сознанія, чувствованія и т. п.

ноза считалъ и міръ вещественный, и міръ идей—не аттрибутами *самой* единой *субстанціи*, а только *нашимъ разумѣніемъ* ея аттрибутовъ, нашимъ приписываніемъ ей этихъ двухъ аттрибутовъ. Истинныхъ же аттрибутовъ субстанціи мы не знаемъ и знать не можемъ. Ихъ должно быть *безконечное число*. Ужь поэтому одному субстанція Спинозы шире матеріи; мы понимаемъ эту субстанцію только въ двухъ формахъ, въ двухъ аттрибутахъ: то-есть въ видѣ субъективнаго міра, и въ видѣ пространственнаго. Но даже матерія не есть все, что мы мыслимъ какъ пространственное. Второе понятіе шире перваго. Матерія же есть только одно изъ видоизмѣненій (модусовъ) нашего пониманія пространственнаго міра. Такимъ образомъ, даже и вопроса быть не можетъ, какъ эти два міра вліяютъ другъ на друга. Оба они суть одна и та же субстанція или, вѣрнѣе, наше двойственное разумѣніе этой субстанціи.

Посмотримъ же теперь, что это за субстанція такая? Сперва не будетъ особыхъ различій отъ матеріи монистовъ. Такъ, мы должны полагать, что она едина, т. е. что кромѣ нея никакой другой субстанціи нѣтъ въ мірѣ; она безконечна, т. е. не можетъ быть ни создана, ни уничтожена и ни въ чемъ другомъ не нуждается для своего существованія. Прибавимъ еще,—что субстанція Спинозы не должна считаться внѣшней причиной міра: міръ развивается въ ней, какъ волны на океанѣ, она должна быть едина. Ибо океанъ не есть внѣшняя причина волны: и онъ, и волны нераздѣльны.

По ученію матеріалистовъ—монистовъ, матерія также не могла быть создана, не можетъ быть и уничтожена, она также не есть внѣшняя причина міра. Иначе, пришлось бы допустить другую субстанцію, высшую или равносильную, которая могла бы создать или замѣнить первую субстанцію, и т. д. Если допустить рядомъ двѣ субстанціи, то это ничего не объясняетъ, такъ какъ пришлось бы для другой допустить еще третью, а при томъ двѣ такихъ одинаковыхъ субстанціи исключаютъ возможность независимости ихъ другъ отъ друга. Онѣ немыслимы одновременно. И такъ, субстанція едина, безконечна, отсюда уже ясно, что, какъ, напр., и матерія матеріалистовъ, она не можетъ ни въ чемъ другомъ нуждаться, она—все, и *все* твореніе развивается въ ней. Понятно также, почему она не можетъ быть опредѣлена: опредѣлить что нибудь безконечное значитъ ограничить, сравнить съ чѣмъ ни-

будь конечнымъ, т. е. урѣзать, а это значитъ отчасти отрицать ея безконечность. Но здѣсь же намъ является и большая глубина и проницательность Спинозы, сравнительно не только съ тогдашними матеріалистами, но съ идеалистами и спиритуалистами — глубина, приближающая его къ Канту. Глубина эта именно въ томъ, что онъ не считаетъ субстанцію ни матеріей, ни духомъ, видя и въ томъ, и въ другомъ только понятія нашего разума, который конечно ограниченъ и за предѣлами пониманія котораго субстанція можетъ и должна имѣть безконечность аттрибутовъ. Мы не должны ее ограничивать нашимъ ограниченнымъ разумѣніемъ о матеріи и духѣ. Это сближаетъ его съ современной философіей «Непознаваемаго» (Спенсера) и съ непознаваемымъ нуменомъ (вещью въ себѣ) Канта.

Поэтому, Спиноза называетъ эту субстанцію Богомъ; необходимо точнѣе понять, что въ данномъ случаѣ онъ разумѣетъ подъ этимъ словомъ: во-1-хъ, для него субстанція не есть что-то личное, т. е. не есть личность. Это—просто непознаваемая безконечная основа міра. Онъ называетъ ее абсолютно свободной, въ томъ смыслѣ, что она ни отъ чего не зависитъ, но въ то же время всѣ процессы въ ней являются *необходимостью*, потому что вытекаютъ изъ ея собственнаго существа, изъ законовъ ея внутренняго существа. Потому-то она и свободна абсолютно, что не опредѣляется въ своихъ процессахъ ничѣмъ, кромѣ собственнаго существа и законовъ этого существа. Спиноза не придаетъ ей ни разума, ни воли, но только *въ нашемъ человѣческомъ смыслѣ*, такъ какъ наше пониманіе субстанціи ограничено. Т. е., говоря яснѣе, тотъ разумъ, который мы знаемъ въ себѣ, конечно есть и въ ней, ибо мы только видоизмѣненія ея. Но, на самомъ дѣлѣ, какъ уже сказано, наше разумѣніе далеко не охватываетъ ея. За нашимъ пониманіемъ скрывается безконечность аттрибутовъ невѣдомыхъ. Придавать ей нашъ человѣческій разумъ и волю, это — значитъ унижать ее, ограничивать. Кромѣ того, нашъ сознательный разумъ знаетъ въ ней еще другой разумъ, несознательный, т. е. тотъ, который видимъ въ пространственномъ мірѣ, въ безсознательной, не разсуждающей логикѣ природы, когда, напр., изъ яйца развивается организмъ, или растеніе изъ сѣмени, или когда паукъ работаетъ свою сѣть инстинктивно, безъ знанія геометріи, при помощи какого-то чуднаго инстинкта,

напоминающаго ясновидѣніе. Все это въ совокупности даетъ возможность Спинозѣ говорить о безконечномъ разумѣ Бога, въ отличіе отъ нашего конечнаго разума, т. е. о разумѣ, безконечно большемъ нашего и не опредѣлимомъ для нашего конечнаго разума. Но вообще всѣ такія положительныя опредѣленія субстанціи онъ отвергаетъ, допуская только отрицательныя, какъ мы и видѣли. Ибо всѣ опредѣленія, какія мы сдѣлали, чисто отрицательны: напр., единая, безконечная и т. п. Единая, это есть просто отрицаніе возможности быть нѣсколькимъ субстанціямъ. Безконечная есть отрицаніе конечности и т. п.

Частныя или индивидуальныя явленія, какъ внѣшняго міра, такъ и внутренняго, суть только видоизмѣненія (модусы) двухъ аттрибутовъ единой субстанціи, постигаемыхъ нашимъ разумомъ. Какъ волны въ океанѣ нельзя раздѣлить отъ океана или воды, составляющей океанъ, какъ онѣ суть лишь видоизмѣненія одной и той же воды, одного и того же океана, такъ точно и явленія міра внѣшняго и внутренняго, не смотря на свои видоизмѣненія, не измѣняютъ субстанціи. Она неизмѣнна. Модусы въ свою очередь могутъ быть конечны и безконечны. Напр., матерію мы считаемъ безконечнымъ модусомъ, но отдѣльныя матеріальныя явленія конечны: отдѣльныя личности или души, какъ и отдѣльныя идеи, суть также конечные модусы, т. е. они, какъ волны, суть только видоизмѣненія безконечнаго мыслящаго аттрибута субстанціи.

Если, такимъ образомъ, два аттрибута субстанціи создаютъ для нашего разума цѣлыхъ два міра — міръ мыслящій и міръ протяженный, то очевидно, можно думать, что безконечные аттрибуты субстанціи, неизвѣстные намъ, могутъ сами образовывать безконечное число міровъ, совершенно намъ невѣдомыхъ, недоступныхъ нашему разумѣнію и непохожихъ на нашъ міръ пространственный и на міръ мыслящій. Это напоминаетъ теперешнія идеи математиковъ о четвертомъ измѣреніи и т. п.

Если субстанція абсолютно свободна въ томъ смыслѣ, что опредѣляется только законами своего внутренняго существа, то, конечно, этой свободы мы не можемъ приписать модусамъ. Они опредѣляются, конечно, общей совокупностью причинъ, лежащихъ въ предъидущихъ и одновременныхъ явленіяхъ; они ограничены законами субстанціи. Но въ нихъ можно при-

знать извѣстную долю свободы настолько, насколько природа дала имъ силы отстаивать свою личность, свою цѣлость, передъ другими предметами.

Такимъ образомъ, мы входимъ въ область *этики и вопроса о свободной волѣ*. Человѣкъ и его разумъ, какъ конечные модусы, конечно, не свободны абсолютно. Ихъ свобода также ограничена совокупностью условій и законами субстанціи, но мы не можемъ не видѣть, что та оговорка, которую дѣлаетъ Спиноза, даетъ человѣку гораздо большую свободу, чѣмъ какія либо другія системы детерминизма, и въ этомъ лежитъ ея глубокое нравственное преимущество, отражающееся потомъ на всей его этикѣ и на его политикѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если природа даетъ отдѣльной вещи, напр., человѣку, извѣстную силу для сохраненія своей индивидуальности, для борьбы съ себѣ подобными, то, не смотря на детерминизмъ, не смотря на то, что эта сила дана также детерминистически,—личность нельзя назвать абсолютно несвободной, потому что цѣлый рядъ явленій,—конечно, въ предѣлахъ законной необходимости,—она можетъ устроить сама, пользуясь присущей ей силой и по законамъ *своего* внутренняго существа.

Но что дѣлаетъ этику Спинозы еще выше, это то, что свобода личности, относительно даже окружающихъ условій, постепенно завоевывается ею. Это вѣрно не только фактически и исторически, это имѣетъ глубокій нравственный смыслъ. Какъ же это происходитъ? Мы изложимъ дѣло по порядку.

Ощущеніе, пока оно не сознано, Спиноза приписываетъ пространственному міру, т. е. оно еще тѣлесно. Въ міръ мыслящій ощущеніе входитъ тогда, когда сознается: тѣлесному ощущенію (теперь было бы точнѣе сказать: раздраженію) соотвѣтствуетъ въ психикѣ извѣстный образъ. Спиноза полагаетъ, что у низшихъ существъ и ощущенія тѣлесныя (т. е., говоря физіологически, раздраженія) — весьма слабы и смутны, — и поэтому также слабы соотвѣтственные психическіе образы. Поэтому-то въ низшемъ состояніи, также какъ въ дѣтствѣ и въ первобытныя древнія эпохи, человѣкъ живетъ только этими образами или, какъ выражается Спиноза, *воображеніемъ*. Онъ знаетъ отдѣльныя разрозненныя явленія, всѣ ихъ относитъ къ себѣ или связываетъ съ собою, или считаетъ, что они существуютъ для него (антропоморфизмъ, т. е. сужденіе о внѣшнемъ мірѣ по человѣческому образу; антро-

поцентризмъ, т. е. мысль, что міръ созданъ для человѣка, который есть цѣль міра, его центръ, и пр.). Продукты своего воображенія человѣкъ въ этомъ состояніи еще путаетъ съ объективными предметами: міръ кажется ему населеннымъ невидимыми человѣко-образными существами; ему кажется, что онъ имѣетъ абсолютно свободную волю; онъ воображаетъ безтѣлесныя души; божество кажется ему одареннымъ его же человѣческими страстями, стремленіями къ деспотизму и власти, и даже его человѣческой фигурой. Все это Спиноза называетъ *идолами*, созданными дѣтскимъ періодомъ жизни воображенія. Но у человѣка есть разумъ. Сперва онъ опутанъ этими образами, но мало по малу освобождается отъ нихъ, видитъ связь между явленіями, какъ внѣшними, такъ и внутренними, и постепенно доходитъ до высшихъ истинъ, какъ, напр., та, что частныя явленія суть только конечные модусы аттрибутовъ безконечной, божественной субстанціи. Иными словами, научаясь видѣть причины явленій не въ себѣ, а въ законахъ природы, онъ становится на новую точку зрѣнія, гдѣ отдѣльныя вещи могутъ имъ быть разсматриваемы въ ихъ истинномъ свѣтѣ, въ ихъ дѣйствительной зависимости, т. е. такъ, какъ онѣ есть сами по себѣ. Въ періодъ воображенія, естественно, ему кажется все зависящимъ отъ случая, безсвязнымъ, теперь, наоборотъ, онъ всюду видитъ торжество законности, необходимости, и все ближе подходитъ къ пониманію субстанціи; первоначально, опутанный еще образами фантазіи, онъ ищетъ конечныхъ причинъ, общихъ идей, существующихъ будто бы внѣ міра, но потомъ начинаетъ понимать, что и эти вещи суть только отвлеченія, имъ же сдѣланныя изъ образовъ фантазіи.

Тотъ же процессъ освобожденія отъ обмановъ воображенія совершается и въ его нравственномъ мірѣ. И тамъ въ періодъ воображенія отдѣльныя чувственныя влеченія, инстинкты, страданія, удовольствія, первоначально казались ему чѣмъ-то независимымъ, властнымъ. Но мало по малу онъ понимаетъ, что они обусловлены, что они мимолетныя волны на общемъ безконечномъ океанѣ. «Понять страсть значитъ избавиться отъ нея». Мы начинаемъ понимать, что подъ этими частными волнами есть нѣчто общее, не страдающее, безстрастное. Въ періодъ воображенія воля хотя и была, но ею владѣли инстинктивныя, слѣпыя влеченія, облекавшіяся въ плѣнительные об-

разы: человѣкъ былъ ихъ рабомъ. Теперь, съ большимъ и большимъ торжествомъ разума, становится разумной и воля. Она развивается и очищается вмѣстѣ съ разумомъ. Даже болѣе: она и разумъ суть одно и то же, потому что воля въ этомъ періодѣ есть стремленіе разума къ истинѣ. Вообще воля есть стремленіе къ пріятному и освобожденіе отъ непріятнаго; она и прежде такой была и теперь такой осталась. Но прежде ею управляли слѣпыя стремленія къ пріятнымъ и непріятнымъ образамъ, теперь ею управляетъ то, что пріятно или непріятно разуму, а разуму пріятна только истина. Вотъ почему съ высшимъ развитіемъ разума вся воля обращается въ одно стремленіе (пріятное разуму), въ стремленіе разума къ истинѣ.

Но одновременно съ этимъ достигается и добродѣтель; въ этомъ-же и нравственность. Нравственность и добродѣтель въ познаніи. Познаніе истины приближаетъ насъ къ познанію субстанціи за конечными и мимолетными явленіями міра внѣшняго и внутренняго. Мы начинаемъ любить эту субстанцію, этого Бога, любить не корыстной любовью нѣкоторыхъ религіозныхъ сектъ, любящихъ ее изъ за страха или награды. Нѣтъ субстанція Спинозы не есть личность, она чужда страстей, она не можетъ дѣйствовать внѣ своихъ внутреннихъ законовъ и потому она выше человѣческой любви и ненависти. Любовь къ ней, это—чистая любовь къ природѣ, обожающее созерцаніе ея высочайшей, безконечной гармоніи и прелести; это, наконецъ, просто любовь Бога къ самому себѣ, ибо мы сами суть только конечные модусы единаго божества. Въ нашей любви къ нему онъ любитъ себя. Здѣсь мы достигаемъ высшаго сознанія своего единства съ нимъ и своего безсмертія въ *немъ*. Въ самомъ дѣлѣ, хотя нашъ внутренній міръ и наше тѣло конечны, но, какъ часть безконечной субстанціи, они безконечны, безсмертны; они смертны только индивидуально, какъ отдѣльныя волны океана, но они безсмертны, поскольку они части этого океана. Это сознаніе даетъ духу мыслителя величавое спокойствіе въ жизни, неуязвимость отъ страданій; оно уничтожаетъ страхъ смерти, наполняя душу чистымъ стремленіемъ къ безконечному и высочайшей радостью.

Въ этомъ состояніи невозможно уже враждовать съ Богомъ, или упрекать его: онъ самъ не можетъ быть ни добръ, ни золъ. Всѣ явленія добра и зла, это суть только результаты

опутывающихъ нашъ разумъ образовъ воображенія; люди видятъ въ себѣ отдѣльные центры міра; они борятся другъ съ другомъ, причиняютъ другъ другу страданія только потому, что не видятъ своего единства въ общей субстанціи, въ Богѣ. Съ освобожденіемъ отъ этого періода воображенія, растетъ и наша свобода. Если прежде мы были игрушкой слѣпыхъ влеченій, рефлексовъ, если, однимъ словомъ, окружающіе насъ факты должно было объяснять не нашей природой, а внѣшними условіями, то, наоборотъ, чѣмъ больше развивается разумъ и познаніе, тѣмъ больше и больше факты, окружающіе насъ, и наши дѣйствія опредѣляются законами только нашей внутренней природы. Мы больше и больше освобождаемся отъ господства надъ собой условій внѣшнихъ, вещей.

Понятія Спинозы о добродѣтели, нравственности, порокахъ, преступленіи—такъ своеобразны, что многіе недостаточно глубокіе толкователи воображали, будто онъ отвергаетъ и нравственность, и преступленія, и грѣхъ. Ибо, говорили они, — какой же грѣхъ или преступленіе, если я сдѣлалъ его подъ вліяніемъ условій, въ которыхъ я не воленъ, если этотъ грѣхъ есть дѣло самой субстанціи, самаго Бога? И какъ примирить то, что моя субстанція, божество, въ то же время можетъ во мнѣ допускать грѣхъ или преступленіе? Или, какъ возражали нѣкоторые: «если субстанція есть Богъ, то, когда двое дерутся, то это Богъ дерется самъ съ собою» (Байль) [1]).

Но такіе вопросы и толкованія суть не полное пониманіе Спинозы. Напр., матерія монистовъ можетъ, облекаясь въ людей, бороться сама съ собою. Точно также и матерія Спинозы, которая есть одинъ изъ модусовъ пространственнаго аттрибута божественной субстанціи. Это — взаимная борьба модусовъ, какъ на океанѣ борьба волнъ, какъ у насъ въ разумѣ борьба идей. Двѣ идеи, борясь въ моей душѣ, нисколько этимъ не унижаютъ душу, т. е. то общее понятіе о душѣ, которое мы составляемъ изъ всей совокупности извѣстныхъ намъ явленій ея. И никто не станетъ отрицать присутствія этого общаго за то только, что въ немъ является

[1]) «...dans le systéme de Rpinosa, ceux qui disent: les Allemands ont tué dix mille Turcs, parlent mal et fossement, à moins qu'ils n'entendent: Dieu modifié en Allemand a tué Dieu modifié en dix mille Turcs...»

борьба идей, какъ никто не отрицаетъ тѣла за то, что въ немъ конкуррируютъ органы, или—государства, потому что въ немъ сталкиваются разныя индивидуальности. Байль представлялъ субстанцію Спинозы личностью; это не вѣрно, во-первыхъ; но, во-вторыхъ, даже въ личности такая борьба возможна,—почему же она невозможна въ безличной субстанціи, развивающей свои модусы по законамъ необходимости, обусловленнымъ ея внутреннимъ существомъ, какъ, напр., это мы видимъ въ физической матеріи? Но это только и утверждалъ Спиноза, прибавляя, что эта субстанція не можетъ быть названа ни матеріей,—ибо матерія только одинъ изъ ея модусовъ,—ни духомъ, ибо это только другой изъ ея модусовъ. Преступленія и грѣха не будетъ съ точки зрѣнія *субстанціи*. но съ точки зрѣнія человѣка и его страданій они остаются, Но есть возможность и избавиться отъ нихъ. Это—стремиться къ царству разума, истины и разумной воли, надъ царствомъ воображенія и инстинкта. И тогда не будетъ ни страданій, ни преступленій. Даже отдѣльныя единицы, достигая этого состоянія, теряютъ способность страдать и грѣшить, вредить другимъ или дѣлать зло. Въ цѣломъ же человѣчествѣ это сразу уничтожитъ и возможность страданія, а также и условія для него—какъ внѣшнія, такъ и внутреннія. Это и есть добродѣтель, въ этомъ и нравственность, и, насколько мы понимаемъ Спинозу, въ этомъ стремленіи онъ считаетъ человѣка свободнымъ, по крайней мѣрѣ, настолько, насколько природа надѣлила его этой силой стремленія къ истинѣ. Конечно, эта свобода не абсолютная, а ограниченная необходимостью. *Но это все же свобода, потому что можно бороться и достигать.*

Намъ остается сказать о политическомъ ученіи Спинозы. Замѣчательно прежде всего, что этотъ человѣкъ проповѣдывалъ для политики *опытный методъ*. Для него, какъ и для Гоббса, люди въ началѣ подчиняются только своимъ страстямъ и инстинктамъ; ихъ права—почти тоже, что ихъ силы, и находятся въ постоянномъ столкновеніи. Люди, какъ и у Гоббса, передаютъ свою власть общественной власти, когда сознаютъ, что въ обществѣ жить будетъ лучше. И вотъ тутъ—его точка соприкосновенія съ Гоббсомъ; дальше же они расходятся соотвѣтственно моральной природѣ обоихъ философовъ: у Гоббса индивидуумъ съ этого момента совершенно исчезаетъ передъ

властью, у Спинозы индивидуумъ дѣйствуетъ и въ обществѣ подъ вліяніемъ стремленій, опредѣляемыхъ его природой, и такимъ образомъ *цѣлое или аггрегатъ опредѣляется, какъ и всѣ аггрегаты внѣшняго міра, закономъ, управляющимъ его частями. Совокупность этихъ законовъ и называется естественнымъ правомъ.* Общество ни въ чемъ не измѣняетъ этой совокупности; оно только пользуется этими законами для своихъ выгодъ. *Общество есть система силъ.* Его власть и реальность идутъ до той черты, до какой ему ввѣряютъ власть индивидуумы въ каждый данный моментъ. Спиноза говоритъ: «Общество, спокойствіе котораго основано только на инертности его членовъ, позволяющихъ управлять собою, какъ стадомъ, и пріученныхъ лишь къ рабству,—есть не общество, а пустыня». Отнимая у личностей или ограничивая у нихъ естественныя права (совокупность законовъ ихъ естества), общество покушается на себя самого. Общество должно увеличивать силу личности, а не уменьшать ее; увеличиваетъ она ее путемъ ассоціаціи. Но увеличеніе силы индивидуума есть увеличеніе и его власти, и его правъ. Общество есть индивидуумъ, но такой индивидуумъ, гдѣ *органическое* единство тѣмъ больше, чѣмъ больше индивидуальная независимость каждаго. Въ этомъ смыслѣ общество и направляется какъ бы *одной душой*. Это слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что *общія* права создаютъ и общія стремленія, составляютъ высшую степень единства, какъ въ тѣлѣ, гдѣ также тѣсно сплочены между собою различные равноправные индивидуумы. Общая идея такого тѣла и будетъ идеей его души. Цѣлые общественные аггрегаты или индивидуумы могутъ также сливаться между собою, какъ и люди, составляя какъ бы одну душу, черезъ сліяніе отдѣльныхъ силъ и обобщенныхъ сознаній. Мы видимъ, что и здѣсь Спиноза остался вѣренъ себѣ, своей вѣрѣ въ развитіе человѣка. Этого мало: онъ остался вѣренъ своему монизму. Для него общество есть явленіе естественное, какъ всѣ другія явленія природы, а не сплоченное человѣческимъ искусствомъ и насиліемъ, какъ у Гоббса. Это—естественный аггрегатъ свойствъ и силъ. Насколько будутъ измѣняться къ лучшему силы и свойства индивидуумовъ, составляющихъ общество, настолько будетъ улучшаться и общество.

Въ заключеніе замѣтимъ, что въ стадіи разума или выс-

шей добродѣтели, Спиноза не допускаетъ даже состраданія. Не потому, чтобы онъ не допускалъ альтрюизма или помощи другому. Напротивъ, при такой системѣ любовь къ ближнему является сама собою результатомъ, ибо стоитъ немножко подумать, чтобы понять, что каждый другой есть то же, что и я, являясь лишь видоизмѣненіемъ единой субстанціи. Спиноза хочетъ только, чтобы люди дѣлали и для другихъ, какъ для себя, добро не по слѣпымъ влеченіямъ чувства, а по принципамъ разума, не вредя основному стремленію разума къ истинѣ. Сочувствіе, состраданіе, какъ *инстинкты*, могутъ быть вредны и неразумны, и ихъ надо подчинять принципамъ разума.

Повидимому, жизнь Спинозы была полнымъ осуществленіемъ на практикѣ его системы. Всѣ біографы говорятъ, что это былъ кроткій, незлобивый, безгрѣшный, любящій человѣкъ, все переносившій самымъ невозмутимымъ, величественно-безстрастнымъ образомъ, не смотря на всѣ условія для невыразимаго страданія отъ болѣзни, гоненій и бѣдности. Обвиненія въ атеизмѣ, кажется, огорчали его, и онъ, благодаря имъ, при жизни не рѣшился даже издать свою этику. Его жизнь была чистымъ созерцаніемъ того обожаемаго *Вѣчнаго*, соединенія съ которымъ онъ не боялся. «Обожая Вѣчное», — говоритъ Кузенъ, — онъ пренебрегалъ (?!!) преходящимъ міромъ; онъ не зналъ ни удовольствій, ни дѣятельности, ни славы. Полная страданій и бѣдности, его жизнь была ожиданіемъ смерти, ея созерцаніемъ... Спиноза, это—индійскій монахъ, персидскій суфи, христіанскій аскетъ-энтузіастъ; если кто изъ авторовъ больше всего похожъ на этого человѣка, считавшагося даже атеистомъ, то это авторъ *Подражанія Іисусу Христу*». *(Fragments philosophiques).*

Теперь читателю весьма легко будетъ понять, насколько почти совершенно одинаковыя философскія системы могутъ оказаться различными при господствѣ двухъ различныхъ нравственныхъ чувствъ. Сравните Гоббса со Спинозой. Если глубже вникнуть и въ ту, и въ другую систему, у нихъ очень многое одинаково: и у того, и у другого явленія міра опредѣляются законами, т. е. неизбѣжнымъ детерминизмомъ. У того и у другого нѣтъ свободной воли, нѣтъ добра и зла; разумъ образуется изъ ощущеній. Даже Гоббсъ какъ будто болѣе религіозенъ: у него признается Богъ отдѣльно отъ міра и какъ

внѣшняя причина міра; у Спинозы и этого нѣтъ. Первый даже ультра-религіозный человѣкъ въ обыденномъ житейскомъ смыслѣ: онъ даже запрещаетъ говорить о религіи, дѣлая ее обязательной, государственной; второй—какъ будто совсѣмъ атеистъ. Но отчего же вы чувствуете, что, наоборотъ, Гоббсъ атеистъ, а Спиноза весь проникнутъ Богомъ въ высшемъ смыслѣ этого слова, проникнутъ религіознымъ чувствомъ, которое управляетъ въ немъ каждой фиброй, каждымъ движеніемъ его мысли и тѣла? Отчего система перваго—такая холодная, злая, бездушная, не дающая никакой высшей надежды, бросающая человѣка въ грязь, а у втораго она проникается вся высочайшимъ нравственнымъ стремленіемъ, подымаетъ человѣка и ведетъ впередъ, даетъ вѣру въ него и его силы, вѣру въ возможность безконечнаго совершенствованія, безкорыстнаго высочайшаго блаженства, разумной добродѣтели и истины?

Философія Спинозы до такой степени высока и въ этическомъ, и въ метафизическомъ отношеніи, она такъ близко подходитъ къ тому, что можно вывести еще и теперь изъ совокупности современныхъ знаній о мірѣ, удовлетворяя въ тоже время субъективнымъ требованіямъ человѣка,—что ее можнобы принять за идеалъ философскаго міросозерцанія. И, однако, умъ человѣка не можетъ еще остановиться на ней. Она превосходна — какъ схема, какъ планъ, но она схема и планъ, такъ сказать, *геометрическій*. Она обоснована всеже на первыхъ понятіяхъ или аксіомахъ разума: напр. всѣ его «опредѣленія» въ родѣ опредѣленія субстанціи, которое мы видѣли, или атрибута и т. д. Когда мы читаемъ эти опредѣленія, мы видимъ, что они дѣйствительно мыслятся или опредѣляются также всѣми людьми. И, однако, умъ пошелъ дальше въ своемъ стремленіи познавать; онъ усумнился въ своей собственной компетентности: «почему мы знаемъ, что даже аксіомы, кажущіяся намъ очевидными, не требующими доказательствъ, именно таковы? А если они только — плодъ устройства ума? Нельзя-ли разобрать, изслѣдовать и провѣрить самую нашу способность познаванія? Что въ ней соотвѣтствуетъ истинѣ, реальности, и что, быть можетъ, навязано ея устройствомъ и несовершенствомъ, какъ навязано, напр., глазу, видящему съ микроскопомъ свои ошибки, о которыхъ онъ и не подозрѣвалъ. Нѣтъ-ли и для разума такого ми-

кроскопа?» Этой-то необходимостью для ума—провѣрить самого себя—была вызвана критическая философія, родоначальникомъ которой я считаю Локка.

ГЛАВА X.

Родоначальникъ критической философіи.

§ 1. Джонъ Локкъ. Локкъ одинъ изъ первыхъ ясно формулировалъ необходимость начать философію съ изученія нашей познавательной способности, т. е. съ психологіи. Онъ одинъ изъ первыхъ съумѣлъ поставить психологію на почву чистаго опыта; онъ же одинъ изъ первыхъ осуществилъ сравнительный методъ въ психологіи и пріемъ разсматривать душу въ ея развитіи или эволюціи. Остановимся пока на этихъ, поистинѣ великихъ, заслугахъ. Декартъ и его послѣдователи, а также и Спиноза, считали возможнымъ познать міръ, выводя это познаніе изъ нѣсколькихъ очевидныхъ посылокъ (или аксіомъ). За это ихъ методъ и называютъ геометрическимъ; при этомъ они должны были вѣрить въ могучую самостоятельность и самодѣятельность разума, за что эту школу называютъ также и раціоналистами, и *догматиками*, какъ-бы упрекая ихъ въ томъ, что они считаютъ данныя разума непогрѣшимыми догматами. Истина у нихъ какъ-бы врождена уму; она вложена въ него предвѣчно или, какъ у Спинозы, она присуща человѣку ужь потому, что онъ самъ есть часть, то есть видоизмѣненіе (модусъ) субстанціи (Бога), а его мысль есть лишь одна изъ сторонъ этой субстанціи, хотя при этомъ мы вновь должны напомнить, что Спиноза никогда не утверждалъ, будто бы мы можемъ познать субстанцію, какъ она есть сама по себѣ. Ея аттрибуты, — мышленіе и пространственность, — для него только *наше пониманіе* субстанціи. Сама же субстанція непознаваема. Эту идею Спинозы какъ будто бы нарочно обходятъ нѣкоторые историки философіи, напр. Льюисъ, быть можетъ изъ патріотическаго чувства видящій ея выраженіе только въ ученіи Локка о томъ, что «мы познаемъ лишь

свои идеи, а не предметы» и субстанцію. Разница между этими идеями Спинозы и Локка не такъ велика, какъ кажется. И при такой оговоркѣ убѣжденіе Спинозы въ возможности постигать міръ изъ разума, постигать такъ, какъ геометръ создаетъ геометрическій міръ изъ аксіомъ, — представляется въ иномъ свѣтѣ. И у Спинозы, какъ и у Локка, мы познаемъ не міръ, какъ онъ есть, а только наши идеи о мірѣ. Вопросъ, значитъ, только въ томъ, откуда въ насъ являются эти идеи? Насколько онѣ достовѣрны? По Спинозѣ, ихъ достовѣрность обусловлена ужь тѣмъ однимъ, что наше мышленіе есть лишь другая сторона пространственныхъ явленій и потому въ нихъ должно быть соотвѣтствіе. Вотъ почему и потребовалось прежде всего изслѣдовать: откуда происходятъ наши идеи? Точно ли нашъ разумъ безграниченъ? Гдѣ его предѣлы? Въ этомъ великая заслуга Локка. По Локку, наши идеи слагаются изъ двухъ источниковъ: 1) изъ воздѣйствія внѣшняго міра на чувства, — воздѣйствія, воспринимаемаго нашимъ умомъ въ видѣ идей (перцепція), и 2) изъ нашихъ наблюденій надъ процессами этого самаго ума, когда онъ работаетъ надъ матеріаломъ перцепціи (рефлексія). Понятно, что тутъ и рѣчи быть не можетъ о какихъ-нибудь врожденныхъ идеяхъ (въ смыслѣ метафизическомъ). Сходство въ идеяхъ людей обусловливается сходствомъ матеріала и процессовъ ума. Общіе процессы мысли и одинаковый матеріалъ, т. е. одинаковое воздѣйствіе внѣшнихъ условій, могутъ порождать только *общія* идеи. Но это вовсе не значитъ, что эти идеи врожденны и что онѣ неизбѣжно истинны, — что онѣ вложены въ душу заранѣе. Напротивъ, если бы не было никакой перцепціи отъ внѣшняго міра, то уму не надъ чѣмъ было бы и работать. И мы не только не знали бы ничего о явленіяхъ внѣшняго міра, но не знали бы ничего о своихъ внутреннихъ процессахъ мысли. То-есть умъ, безъ ощущеній, былъ бы чистой пустотой (tabula rasa); въ немъ и на немъ не было бы ничего, какъ нѣтъ ничего на бѣломъ листѣ бумаги. Это направленіе въ психологіи называется сенсуалистическимъ. Локкъ не голословно утверждалъ эту мысль. Онъ обращается къ низшимъ ступенямъ душевной жизни, и въ этомъ является прототипомъ эволюціонистовъ въ психологіи. Онъ говоритъ: «если есть въ душѣ врожденныя идеи, то онѣ должны быть и у дикаря, и у ребенка, и у всѣхъ людей: въ такомъ случаѣ не нужно было бы ничего

развивать людямъ, ничего доказывать. Но дѣти, дикари, идіоты не имѣютъ идей, подобныхъ тѣмъ, какія имѣемъ мы и которымъ мы приписываемъ *врѣчное*, врожденное существованіе въ нашей душѣ; стало быть, такихъ врожденныхъ идей нѣтъ. Онѣ намъ даны *только* опытомъ внѣшнимъ и внутреннимъ, понимая опять-таки подъ послѣднимъ *только наблюденіе* собственной работы мысли». Онъ, кромѣ того, прибѣгаетъ и къ изученію языка. По его мнѣнію, коренныя слова языка выражаютъ ощущенія, а не сложныя идеи. Наоборотъ, сложныя идеи, которыя считались врожденными, суть производныя; напр., слово «духъ» произошло отъ слова «дыханіе»; «ангелъ»— отъ слова посолъ, т. е. очевидно, это—идеи не первоначальныя, а тѣмъ болѣе не врожденныя. Такія идеи потому только кажутся намъ врожденными, что мы не замѣчали, какъ онѣ сложились въ насъ. Мы беремъ нашъ сложный умъ, выработанный тысячами внѣшнихъ условій, и ошибочно считаемъ его за первичное произведеніе природы.

Остановимся здѣсь. Локкъ наблюдалъ и размышлялъ вполнѣ точно,— не даромъ онъ былъ врачъ, естествоиспытатель и экспериментаторъ. Но въ то время, когда мы видимъ наслѣдственную передачу даже такихъ ничтожныхъ особенностей, какъ цвѣтъ глазъ, волосъ, нервныя привычки, характеръ и т. п., мы не можемъ не думать, что наслѣдственно передается и нѣкоторое строеніе мозга. А если наши идеи зависятъ отъ этого строенія, то могутъ унаслѣдоваться, если не цѣликомъ нѣкоторыя идеи, то общія формы мысли, что, впрочемъ, признаетъ отчасти и Локкъ (см. выше). Но почему даже и не идеи, выработанныя предками, хотя этого нѣтъ возможности доказать путемъ опыта? Возраженія Локка, которыя казались ему фактами, мало доказательны: конечно, у дикаря не можетъ быть врожденныхъ идей европейца, ибо онъ унаслѣдовалъ отъ отца и дѣда совсѣмъ другія идеи; конечно, и у ребенка не можетъ быть идей взрослаго человѣка, ибо онъ въ процессѣ индивидуальнаго развитія соотвѣтствуетъ первобытной стадіи человѣка въ процессѣ эволюціи человѣчества. Это не опровергаетъ того, что идеи высшаго порядка могли бы появиться у взрослаго путемъ чистой наслѣдственности, безъ всякаго внѣшняго опыта [1]).

[1]) Т. Рибо, въ своемъ сочиненіи „Современная англійская психологія“, дѣлая общій сводъ тѣхъ мнѣній, въ которыхъ *всѣ* англій-

Конечно, необходимо оговориться, что такія наслѣдственныя идеи далеко не то, что врожденныя идеи раціоналистовъ: наслѣдственныя идеи, какъ мы ихъ изложили, *не носятъ еще въ себѣ никакого доказательства истинности своей:* они переносятъ только на цѣлый *видъ* тотъ процессъ образованія идей, который по Локку совершается въ одномъ индивидуумѣ, но это весьма важно, какъ увидимъ ниже, и во многомъ опрокидываетъ нѣкоторые выводы Локка. Даже и въ томъ случаѣ, если мы отвергнемъ наслѣдственную передачу *идей*, какъ не могущую подлежать опытной провѣркѣ, а признаемъ только, что общіе *законы* нашего разума образовались путемъ постепеннаго приспособленія вида къ условіямъ жизни, т. е. по-

---

скіе психологи ассоціаціонной школы (Милль, Спенсеръ, Бэнъ, Льюисъ и др.), согласны между собою, говорить: „въ вопросѣ происхожденія идей наша школа не сходится ни съ сенсуалистами (Локкъ, Кондильякъ), ни съ раціоналистами (Декартъ, Лейбницъ), ни съ критицистами (Кантъ). Она говоритъ сенсуалистамъ: ваша гипотеза на счетъ tabula rasa—ложна, противна фактамъ. Вы забываете, что въ актъ познанія душа влагаетъ и *своего* настолько, насколько и получаетъ. Отчего выходитъ, что два человѣка, имѣющіе одно и то же воспитаніе, одни и тѣ же впечатлѣнія, одну и ту же среду, отличаются иногда совершенно одинъ отъ другаго? Раціоналистамъ она говоритъ: вы хорошо усмотрѣли, что въ актѣ познанія есть нѣчто исходящее изнутри, но ваша гипотеза врожденныхъ идей, находящихся въ состояніи возможности, несостоятельна. Что такое идея въ скрытомъ состояніи,—идея, которая не мыслится? Если бы даже такія идеи и были первичны и находились совсѣмъ готовыми въ душевномъ интеллектѣ, почему же онѣ такъ поздно проявляются, вмѣсто того, чтобы быть первыми и въ хронологическомъ порядкѣ? *(На этотъ вопросъ читатель найдетъ нашъ отвѣтъ въ текстѣ).*

Сторонникамъ Канта она говоритъ: ваша трансцендентная (сверхчувственная) доктрина о врожденныхъ *формахъ* мысли хороша въ логическомъ смыслѣ, но она не годна—какъ психологическое ученіе. Вѣрно, что въ основѣ нашихъ познаній находятся *формы*, потому что можно ихъ оттуда извлечь; но какъ онѣ туда попали? Это вопросъ *происхожденія*. А его-то вы и не изслѣдуете, потому что разсуждаете всегда, имѣя въ виду ужь взрослую душу, совершенно сложившуюся.

Устраняя всѣ эти рѣшенія, школа даетъ свое собственное. Она признаетъ за духомъ самодѣятельность, вырабатывающую и превращающую матеріалы, которые приходятъ извнѣ; но эта самодѣятельность коренится въ организмѣ, въ частности—въ устройствѣ нервной системы, т. е. *нѣкоторыя* особенности объясняются *наслѣдственной* передачей. *(Совр. Англ. Психол. Опытная школа*, 1881 г., стр. 340—341).

степеннымъ приспособленіемъ внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ, то окажется, что мы ближе къ Спинозѣ, хотя говоримъ и другимъ языкомъ. Ибо, очевидно, такое приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ, въ теченіи тысячелѣтій, создало въ самыхъ законахъ разума громадное готовое *соотвѣтствіе* разумной мысли или отношеній внутреннихъ съ отношеніями внѣшними (Спенсеръ). А это уже весьма близко къ тому, что называлось врожденными идеями. Это ужь можетъ быть непосредственнымъ способомъ нѣкотораго познаванія весьма многихъ внѣшнихъ отношеній путемъ созерцанія нашихъ внутреннихъ законовъ соотношенія, конечно, въ относительныхъ предѣлахъ видоваго опыта, а не въ абсолютномъ смыслѣ, какой этому придавали метафизики. Но, какъ мы видѣли, и Спиноза не придавалъ абсолютности нашему познанію міра. Не чувствуется ли въ этой крайности Локка извѣстной психологической реакціи, заставляющей перетягивать лукъ въ обратную сторону?

Посмотримъ же теперь, какія границы онъ указывалъ для нашего разума.

Если наши ощущенія отъ внѣшняго міра (вѣрнѣе, наше воспріятіе этихъ ощущеній) не суть ни предметы внѣшняго міра, ни ихъ свойства, а только наши же идеи о нихъ, то мы, конечно, не знаемъ міра и его предметовъ, а знаемъ только наши идеи.

Да, говоритъ Локкъ, впрочемъ, исключая идею о нѣкоторыхъ первичныхъ качествахъ предметовъ, какъ напр. движеніе, число, протяженность, непроницаемость: эти качества навязаны нашему уму самой природой или ея порядкомъ. Эти первичныя качества дѣйствительно существуютъ у самыхъ внѣшнихъ предметовъ; но такія—какъ цвѣтъ, звукъ, теплота, боль, это *только*—наши *ощущенія*, а не свойства предметовъ: боль не есть свойство иголки и не имѣетъ съ нею ничего общаго; запахъ не есть свойство розы, а наше ощущеніе какаго-то свойства розы и т. д., и т. д.

Мы не будемъ далѣе слѣдить за тѣмъ, какъ Локкъ производилъ на основаніи этихъ положеній всѣ наши идеи изъ опыта. Каждый найдетъ это въ любой исторіи психологіи или философіи, да и не это важно въ области исторіи мысли нашего времени, которую мы преимущественно и имѣемъ въ виду. Важны тѣ послѣдствія для философіи, а именно для

опредѣленія границъ познанія, которыя слѣдовали изъ этихъ положеній. Если до Локка нашъ умъ казался чѣмъ-то самостоятельнымъ, то послѣ него онъ долженъ былъ показаться простой игрушкой окружающей природы и собственныхъ процессовъ. Локкъ это зналъ и совершенно опредѣленно ставилъ вопросы: что же насъ убѣдитъ, что эти процессы хороши, — что всѣ наши мысли не суть нелѣпый сонъ и бредъ, — что мы связываемъ явленія не по такимъ законамъ нашего ума, которые, не имѣя ничего общаго съ природой, совершенно извращаютъ для насъ міръ? Конечно, можно бы отвѣтить на это, что такъ и бываетъ, что представленія о мірѣ не одинаковы у всѣхъ: есть представленія дикія и нелѣпыя съ нашей точки зрѣнія. Быть можетъ, и наши представленія современемъ покажутся дикими. Гдѣ же критеріумъ и для насъ, и даже для будущаго человѣчества? Гдѣ доказательство, что даже и тѣ первичныя идеи, которыя Локкъ считаетъ навязанными намъ природой (путемъ опыта), т. е. когда умъ чисто рабски долженъ воспринимать ихъ, — гдѣ доказательство, что и эти идеи имѣютъ что-нибудь общее съ дѣйствительностью и не суть только игра законовъ нашего ума, законовъ совершенно, быть можетъ, нелѣпыхъ и играющихъ съ нами злую шутку? Гдѣ, наконецъ, доказательство, что внѣшній міръ дѣйствительно существуетъ, а не есть только представленіе нашего ума?

Почти всѣ эти вопросы и почти въ такой-же формѣ ставились не только самимъ Локкомъ, но и различными позднѣйшими мыслителями, и создавали цѣлыя философскія школы. Но какъ же на эти вопросы отвѣчалъ самъ Локкъ? Такъ какъ наши ощущенія (или идеи), какъ цвѣтъ, запахъ и пр., не имѣютъ ничего общаго, «никакого родства» съ механическимъ дѣйствіемъ тѣлъ на насъ, то мы можемъ мыслить эти внѣшніе предметы только въ предѣлахъ *этого* опыта, т. е. только, какъ о дѣйствіяхъ, производимыхъ на насъ *неизвѣстными* дѣятелемъ. О самомъ же дѣятелѣ мы ничего не знаемъ. Субстанція не можетъ быть воспринята ни въ какомъ опытѣ. Все, что мы знаемъ, это наши же идеи. Мы изъ наблюденія надъ постоянствомъ и связью нашихъ идей выводимъ, что и между внѣшними предметами есть постоянство и связь, но мы не знаемъ *ихъ* постоянства и связи, а только постоянство и связь нашихъ идей о нихъ, нашего *испытыванія* ихъ.

«Знаніе есть не что иное, какъ пониманіе связи и соглашенія или разлада и несогласія *нашихъ идей*», ибо «единственный предметъ нашего знанія это наши же идеи о предметахъ», а никакъ не самые предметы или ихъ свойства.

Но что-же можетъ намъ служить критеріумомъ, что существуетъ параллельность и связь между нашими идеями и между предметами? Отчасти мы уже видѣли отвѣтъ въ томъ, что Локкъ наши идеи дѣлитъ на двѣ группы: однѣ, простыя, навязаны намъ порядкомъ самой природы, и затѣмъ другія, сложныя, комбинируемыя нашимъ умомъ по *его* законамъ. Чтобы рѣшить, что постоянство нашихъ представленій или простыхъ идей навязано намъ постоянствомъ внѣшней природы, надо сперва доказать, что внѣшняя природа существуетъ. Локкъ и доказываетъ это. Онъ, во 1-хъ, говоритъ, что человѣкъ, который бы сомнѣвался въ этомъ, едва ли найдется въ мірѣ. А если онъ и найдется, то не станетъ спорить объ этомъ съ Локкомъ, ибо никакого Локка для него не существуетъ. Локкъ находитъ, что его достаточно убѣждаетъ въ существованіи внѣшняго міра то, что прикосновеніе къ предметамъ вызываетъ въ немъ боль и удовольствіе, а этого лично для него совершенно достаточно: мы не можемъ, вѣдь, перескочить черезъ себя и должны довольствоваться тѣми способностями, какія у насъ есть; что же дѣлать, если нѣтъ другихъ? Этого совершенно достаточно для практической жизни и «для нашего положенія». Опытъ убѣждаетъ насъ, что мы (т. е. наша способность познанія) все же настолько приспособлены къ внѣшнимъ условіямъ (хотя и не ко всей полнотѣ бытія), что это можетъ служить сохраненію нашего существованія, житейскимъ потребностямъ и цѣлямъ, давая намъ вѣрное понятіе о вещахъ полезныхъ и вредныхъ для насъ.

Такимъ образомъ, вотъ предѣлы нашего знанія по Локку. Стараться перейти за нихъ, это, по его мнѣнію, пустая и ложно-самоувѣренная трата силъ и времени. Будемъ работать въ предѣлахъ возможнаго, говоритъ онъ: и въ этихъ границахъ работы не мало и можно достигнуть многаго, многое понять и многое лучше устроить.

Таковъ чисто практическій взглядъ этого мыслителя, какъ и большинства англійскихъ мыслителей и позднѣйшихъ позитивистовъ. Онъ, повидимому, совершенно опрокидываетъ всякія попытки умозрительной философіи и разбиваетъ въ дре-

безги такія красивыя и изящныя построенія, какъ, напр., система Спинозы.

Но если бы было такъ, то умозрительная философія и должна бы была кончиться на этомъ. Однако, мы видимъ, что она продолжалась, и первый выступилъ на защиту ея знаменитый нѣмецкій мыслитель и математикъ Лейбницъ. Но о немъ мы будемъ говорить въ слѣдующихъ главахъ. А теперь еще разъ точно укажемъ тотъ фактъ въ области новой мысли, который окончательно установился въ англійской философіи съ Локка и затѣмъ разлился по всей Европѣ: изъ философіи снова, какъ въ эпоху Протагора и софистовъ, стараются выбросить всякій порывъ чувства и фантазіи, влекущій ее за предѣлы непосредственнаго опыта и наблюденія. Философія стремится стать *наукой* опыта и наблюденія, и служить для *практическихъ* цѣлей жизни, какъ и всякая наука.

ГЛАВА XI.

Общіе выводы изъ предъидущаго о сравнительномъ вліяніи философской и теологической мысли въ исторіи.

§ 1. Какъ мы уже сказали выше, философія не заключаетъ въ себѣ *всего движенія мысли* XVI и XVII в. Одновременно съ философскимъ движеніемъ, зародившимся въ высшихъ классахъ, происходило движеніе теологической и политической мысли въ массахъ. И сперва мы скажемъ два слова о немъ, чтобы не нарушить перспективы, приписавъ черезъ-чуръ много одной философіи. Все это тѣсно связано другъ съ другомъ и съ историческими явленіями, и мы хотя вкратцѣ должны разобраться въ этихъ теченіяхъ, чтобы понять исторію мысли.

Мы упоминали, что этотъ періодъ былъ періодомъ революціи въ Англіи и лежалъ на рубежѣ двухъ эпохъ: монархіи, основанной на вѣрѣ въ божественное происхожденіе власти, и монархіи конституціонной или договорной, вся мощь которой

лежитъ въ свободномъ обсужденіи, выборѣ представителей и согласіи народа. Въ этомъ переворотѣ философія едва-ли играетъ роль. Революція совершилась подъ знаменемъ теологическихъ идей реформаціи, а философія, впрочемъ исключая Локка,—возникла въ придворномъ лагерѣ противниковъ переворота (Бэконъ и Гоббсъ).

Религіозно-политическое движеніе происходило тогда не въ одной Англіи. Реформатское движеніе въ Богеміи, затѣмъ Германіи XVI в. съ протестующими типами религіознаго характера, какъ Гуссъ, Мюнцеръ, Шторхъ, Іоаннъ Лейденскій,—или какъ могучій и мрачный соціально-религіозный мыслитель Кальвинъ, имѣли свою параллель въ Шотландіи и въ Англіи въ лицѣ кальвиниста Джона Нокса и его единомышленниковъ. Шлоссеръ справедливо называетъ Нокса: то Дантономъ пуританъ, то шотландскимъ Кальвиномъ.

Мы ограничимся очеркомъ этого типа тогдашнихъ религіозныхъ мыслителей, такъ какъ большинство остальныхъ искреннихъ пуританъ того времени составляетъ лишь его близкое подобіе. А такъ какъ идеи и характеръ Нокса, а также и устройство, заложенное имъ въ Шотландіи, вынесены имъ изъ Женевы отъ Кальвина, то скажемъ два слова о Кальвинѣ.

Основное положеніе Кальвина, изложенное въ четвертой книгѣ его сочиненія *Institutio christianae religionis*, состоитъ въ томъ, что церковная іерархія, т. е. по просту говоря бюрократическое устройство духовенства, вытѣснило и исказило различными прибавленіями древнюю истинную церковь, форма которой есть община, и потому нужно возстановить первобытную церковь и отмѣнить все, что напоминаетъ о позднѣйшихъ іерархическихъ прибавленіяхъ. Церковь и государство должны слиться во едино, какъ двѣ взаимно проникающія одна другую составныя части. Это церковное государство должно проникать во всѣ отношенія нравственной и личной жизни, съ неограниченной властью управлять семейной жизнью, воспитаніемъ дѣтей, основываясь на демократіи общины [1]). Его ученіе развилось не вдругъ. Отдавшись по страсти изученію реформаторскаго богословія лишь въ 18 лѣтъ (а до тѣхъ поръ

[1]) Häusser „Исторія Реформаціи". Переводъ В. Михайловскаго; 1882 г., стр. 244.

онъ работалъ надъ науками и юриспруденціей). Кальвинъ сперва представлялъ типъ любящаго, хотя и энергичнаго реформатора. Его проповѣть въ тогдашней «развратной, легкомысленной и разлагавшейся Женевѣ». уже въ самомъ началѣ требовала полнаго соотвѣтствія между требованіями Евангелія и жизнью. Жизнь должна была быть осуществленіемъ Евангелія; удовольствіе, веселье, пѣсни и пр. исключались. Женевцы сперва лишь внѣшнимъ образомъ приняли его ученіе. Онъ замѣтилъ это и отлучилъ всю свою общину отъ причащенія, за что чуть не поплатился жизнью и спасся бѣгствомъ. Это заставило его еще серьезнѣе подумать о характерѣ людей той эпохи и придти къ болѣе мрачнымъ выводамъ. Женева скоро вернула его, ибо видѣла, что только его суровый режимъ могъ воскресить ея свободу. Онъ явился, но уже это возвращеніе давало ему обширныя права, и онъ съумѣлъ ими воспользоваться. Онъ съумѣлъ сдѣлать то, что почти каждый шагъ каждаго члена общины былъ подчиненъ религіозной дисциплинѣ, но эта страшная дисциплина была не вынужденная, а постановлялась самой общиной добровольно, во имя сохраненія общей свободы.

Какъ энергична была эта дисциплина, и какую нужно было нравственную силу имѣть и вдохнуть въ другихъ, чтобы толпа недавно еще развратная и легкомысленная добровольно ее на себя наложила, видно, напр., изъ того, что за прелюбодѣяніе была установлена смертная казнь (утопленіе); за ударъ, нанесенный родителямъ, — также, за брань на родителей — арестъ и публичное сѣченіе; пѣніе безнравственныхъ пѣсенъ грозило изгнаніемъ; ругательства, даже обращенныя къ животнымъ, строго воспрещались, какъ и чтеніе романовъ, скандалезныхъ книгъ, игра въ карты,—за которую ставили къ позорному столбу съ картами на шеѣ,—танцы, свѣтская музыка, пѣніе, театральныя представленія и пр.

Häusser едва-ли справедливо замѣчаетъ, что, хотя это устройство представляетъ односторонность обратную развращенной и чувственной распущенности той эпохи, но что бываютъ времена и классы людей, гдѣ только этимъ путемъ (?!) и можно привести къ уменьшенію распущенности и «воспитать сильные характеры людей съ безкорыстной преданностью дѣлу и съ самоотверженнымъ героизмомъ».

«Однимъ пассивнымъ сопротивленіемъ Лютера, пишетъ

онъ, нельзя было противодѣйствовать Караффамъ, Филиппамъ и Стюартамъ: для этого нужны были люди готовые къ кровавой борьбѣ, а таковы были воспитанники Кальвиновой школы. Они вездѣ принимали вызовъ на бой—во Франціи, въ Нидерландахъ, въ Шотландіи, въ Англіи; во всѣхъ этихъ политическихъ и вмѣстѣ религіозныхъ войнахъ за свободу, до начала переселенія въ С. Америку, можно узнать Женевскую школу» [1]).

Изъ этой-то школы вышелъ и шотландецъ Джонъ Ноксъ, и англійское пуританство. Джонъ Ноксъ жилъ въ Женевѣ и не разъ возвращался въ нее, когда преслѣдованія не позволяли ему оставаться въ Шотландіи или Англіи. Скоро въ Шотландіи онъ сталъ тѣмъ же, чѣмъ былъ Кальвинъ въ Женевѣ. Не королямъ принадлежала власть, а ему. Вотъ какъ обрисовываетъ его историкъ: «съ пламенной ревностью, неумолимой строгостью и мрачнымъ теократическимъ духомъ Кальвина, онъ соединялъ рѣзкую особенность Шотландскаго характера—непоколебимую любовь къ свободѣ; самый строгій кальвинистъ, кромѣ самого Кальвина, человѣкъ высокой нравственности и безупречно чистаго образа жизни, проповѣдникъ такой же великій, какъ и самъ Кальвинъ... Ноксъ былъ вполнѣ проникнутъ непримиримымъ радикализмомъ, свойственнымъ этому направленію. Его идеалъ церкви и государства исключаетъ всякую неограниченную власть,—какъ королевскую, такъ и священническую. «Священство,—по его мнѣнію,—слѣдуетъ искоренить, духовный санъ—отмѣнить, католическое *идолослуженіе* стереть съ лица земли, государей или аристократовъ, злоупотребляющихъ своимъ положеніемъ,—лишать покровительства законовъ».

Англичане, вообще говоря, были довольно холодны къ реформаціи, напр., сравнительно съ Германіей, но ихъ расшевелили сами же властители, которые то вводили реформацію, то гнали ее. Эдуардъ IV и въ особенности Елизавета стремились воспользоваться реформаціей для государственныхъ цѣлей, то есть подчинить религію королевской власти, ставъ во главѣ духовной іерархіи и назначая епископовъ и архіепископовъ. Быть можетъ, это и обошлось бы мирно, но *теологическая мысль имѣетъ свою безпощадную критику*, особенно,

[1]) Ibid, стр. 254.

если ее начинаютъ гнать. Возникли секты, сперва совершенно мирныя, какъ пресвитеріанцы, которые отрицали только церковную іерархію, затѣмъ появились болѣе рѣзкія какъ индепенденты, пуритане, они же Броунисты, стоявшіе въ связи съ кальвинизмомъ и проповѣдями Джона Нокса. Въ нихъ отразились уже идеи этого послѣдняго. Наконецъ, позднѣе, при Іаковѣ I, возникла еще болѣе крайняя секта левеллеровъ или уравнителей, проповѣдывавшая политическую и религіозную анархію, и мн. др. Большая часть этихъ сектъ, имѣя корни въ народѣ, своей моральной строгостью, своимъ отрицаніемъ чувственныхъ наслажденій, роскоши, удовольствій, представляла протестъ и крайній контрастъ съ величайшей нравственной и общественной распущенностью тогдашнихъ правящихъ классовъ. Понятно, почему первые представляли силу и почему они побѣдили. Полное личное самоотреченіе и самоотверженіе, энергическая закалка характера съ одной стороны; продажность, чувственность, роскошь, развратъ и разслабленность съ другой. Въ самомъ дѣлѣ, не говоря уже о Маріи Стюартъ, о которой Шлоссеръ говоритъ, что «она была въ высшей степени развратна и продолжала свои любовныя похожденія даже тотчасъ по смерти мужа, когда въ Лотарингіи писала элегіи на его кончину» [1]), даже Елизавета отличалась тѣмъ же порокомъ, несмотря на свою сухую ученость и некрасивость. Но она, быть можетъ, болѣе, чѣмъ кто другой, создала будущую революцію своимъ деспотизмомъ и вытекающимъ изъ него ужасающимъ преслѣдованіемъ сектантовъ, возбудивъ скрытую безпощадную ненависть къ королевской власти вообще, ненависть, ждавшую лишь момента, чтобы разразиться дикимъ взрывомъ. Этотъ взрывъ не разразился при ней только потому, что остальная масса народа была все же довольна ея правленіемъ, которое, благодаря двумъ-тремъ хорошимъ министрамъ, подняло финансы, флотъ, промышленность. Она завела для борьбы съ сектами настоящую инквизицію: казни, пытки, сожженія—слѣдовали другъ за другомъ. Шлоссеръ говоритъ объ индепендентахъ: «вначалѣ ихъ партія была очень незначительна, но когда королева принялась свирѣпствовать съ неумолимой строгостью противъ этихъ несчастныхъ, проповѣдывавшихъ апокалипсическую и фанатическую ерунду, и до-

[1]) Шлоссеръ „Всемірная Исторія", изд. II, 1871 г., т. V, стр. 66.

стойныхъ развѣ только помѣщенія въ сумасшедшій домъ,— дѣло стало серьезнѣе».

Мы знаемъ, насколько оно стало серьезно: вѣдь изъ этихъ сектъ вышелъ Кромвель и двѣ революціи, одна, стоившая головы Карлу I, а другая, сопровождавшаяся изгнаніемъ изъ страны Іакова II.

Елизавета, конечно, думала иначе: она полагала, что назрѣвшую потребность можно сжечь и затопить въ крови,— что достаточно закрыть въ странѣ всѣ типографіи (она оставила лишь три — въ Лондонѣ, Оксфордѣ и Кембриджѣ), достаточно назначить и въ трехъ этихъ типографіяхъ цензуру изъ архіепископа съ епископами, а всѣ книги индепендентовъ сжигать немедленно и безъ разсмотрѣнія, чтобы раздавить движеніе. Она только загнала его внутрь, придала ему большую энергію, какъ большее давленіе придаетъ энергіи пару. Казни и аресты стали столь привычны, что перестали пугать. Индепенденты завели тайную типографію, и ихъ брошюры летали даже на улицѣ въ карету къ королевѣ. Тайную типографію нашли. Они стали говорить на площадяхъ и на улицахъ.

Но что же должно было произойти послѣ ея смерти, при такихъ преемникахъ, какъ Іаковъ I? Этотъ король, дѣлавшій государственными людьми своихъ любимцевъ, за ихъ стройный станъ и смазливое лицо,—отдававшій имъ цѣлыя области для наживы,— возбуждалъ уже не злобу и негодованіе, а презрѣніе и смѣхъ — и своей фигурой, и своимъ нероновскимъ развратомъ и нероновскимъ же желаніемъ быть если не знаменитымъ поэтомъ, то знаменитымъ богословомъ. Когда Бэконъ публично сознался, что въ 23 случаяхъ онъ бралъ взятки по 50, 70, 100, 200, 400 и т. д. фунтовъ стерлинговъ, «націи стало ясно, говоритъ Гёйссеръ, — что въ этомъ управленіи гнило все сверху и до низу». Но расплатился за это своей головой король, стоявшій гораздо выше въ нравственномъ отношеніи, по крайней мѣрѣ болѣе твердый и энергичный,— Карлъ.

Остановимся здѣсь на минуту. Мы видѣли, какую роль въ этой революціи сыграла религія, а далѣе скажемъ, къ чему привела эта революція. Теперь же взглянемъ, какую роль играла здѣсь Бэконо-Гоббсовская философія и какъ можно объяснить точнѣе ея возникновеніе на этой почвѣ и именно

во дворцѣ самаго Іакова I: вѣдь, Бэконъ былъ одинъ изъ его любимцевъ. Намъ станетъ до очевидности ясно, что Бэконо-Гоббсовское направленіе философіи есть противоположный полюсъ того героическаго стоицизма нравственнаго, какой дается религіозно-революціоннымъ мышленіемъ типа Кальвино-Ноксовскаго. Но намъ говорятъ, что Бэконъ и Гоббсъ стоятъ во главѣ современной науки, философіи, психологіи. и что эта новая реалистическая и матеріалистическая философія лежитъ въ корнѣ преобразованій! Разберемся, наконецъ, въ этой путаницѣ понятій, которая происходитъ рѣшительно отъ предубѣжденія въ пользу извѣстныхъ ученій и отъ нежеланія разобрать, что именно было въ ученіи Бэкона, Гоббса и даже Локка—научнаго, дѣйствительно великаго, и что было простымъ осадкомъ, простымъ отраженіемъ тогдашняго безобразнаго эгоизма, всеобщаго грабительства и полной общественно-политической придворной безнравственности. У Бэкона было великимъ одно: это методъ, но, вѣдь это великое было не его, а тогдашней науки и даже науки Леонардо да-Винчи и Роджера Бэкона, стоявшей уже высоко, да и тутъ Францискъ Бэконъ многое напуталъ. Но плохого въ немъ было то, что, благодаря ему, тотъ реалистическій и эмпирическій методъ, который составляетъ неизбѣжное основаніе положительной науки, онъ распространилъ или далъ толчекъ къ распространенію на всю великую область *практической морали*. Это-то и необходимо различать, и на этомъ мы особенно внимательно должны остановиться. Необходимо глубоко различать между *научнымъ объективизмомъ*, *научнымъ позитивизмомъ или реализмомъ* и *реализмомъ или объективизмомъ практической морали*. Положительное изслѣдованіе не только объективнаго міра, но даже психическихъ и нравственныхъ явленій, дѣйствительно, немыслимо безъ опытнаго метода, безъ индуктивнаго, положительнаго метода. Совсѣмъ иное дѣло, когда вопросъ идетъ о *моральныхъ требованіяхъ* въ жизненной сферѣ. Мы сейчасъ увидимъ, что величайшіе *научные* матеріалисты и реалисты—и прежнихъ временъ, и новѣйшихъ, если они обладали сильнымъ природнымъ нравственнымъ чувствомъ, до того не могли примириться съ перенесеніемъ чисто реалистическихъ началъ въ область практической морали, что или оставляли нетронутой (совершенно искренно) свою вѣру въ Бога, рядомъ съ матеріалистическимъ міровоззрѣніемъ

(Ньютонъ, Бойль, Фарадей и др.), или придумывали для самой матеріи, для самихъ атомовъ такія свойства, которыя позволили бы изъ комбинаціи этихъ свойствъ вывести высокія моральныя свойства человѣка (Лейбницъ),—или же, наконецъ, какъ Спенсеръ и Льюисъ, находили способъ объяснить законность и необходимость этихъ высшихъ человѣческихъ свойствъ не столько изъ самой природы вещества, сколько изъ процессовъ его эволюціи.

Отчасти въ силу этой субъективной подкладки, понятіе о матеріи имѣло свои стадіи, какъ и понятія о душѣ (напр., анимизмъ и спиритуализмъ);—при этомъ, въ матеріи открывались такія новыя свойства, которыя не мѣшали возможности основать и на матеріальномъ міровоззрѣніи величайшіе моральные выводы. Не то было съ матеріализмомъ древнимъ, напр., временъ Цезарей въ Римѣ, а также съ матеріализмомъ XVII в. въ Англіи и XVIII—во Франціи. Не то въ немъ невѣрно, что онъ внесъ въ изученіе міра механическій методъ, а то, что онъ изъ своихъ несовершенныхъ понятій о веществѣ слагалъ и весь общественно-моральный міръ человѣка, и тѣмъ обращалъ его въ пыль, нисколько этимъ не возмущаясь, а еще радуясь этому, такъ какъ это давало новый способъ оправдать свою полную распущенность въ общественномъ, политическомъ и нравственномъ отношеніи. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ есть лишь какая-то груда мертвой пыли,—а таковымъ казались атомы и вещество въ тотъ періодъ,—то чего же отъ этой груды можно ждать? Какой отвѣтственности требовать?

Матеріализмъ XVII в. оказалъ великія услуги человѣчеству *въ наукѣ*, но въ области практической морали онъ съигралъ злую шутку: онъ разлился въ массахъ высшихъ и среднихъ классовъ, и теперь философія, которой сознательно и безсознательно держится буржуазія и beau-monde, есть какъ разъ именно этотъ матеріализмъ Бэконо-Гоббсовскаго типа, *матеріализмъ практической морали*, выведенной изъ нѣкоторыхъ посылокъ матеріалистическаго міровоззрѣнія, ложно понятыхъ и ложно истолкованныхъ. Матеріализмъ научный и критическій также отличается отъ этого матеріализма, какъ религія отъ суевѣрія. Здѣсь случилось то, что всегда случается: когда модное платье износитъ господинъ, его начинаютъ носить слуги. То, что давно бросили высшіе умы, те-

перь становится модным въ полуобразованномъ среднемъ и высшемъ классѣ en masse, оправдывая эгоизмъ, безсердечіе, безнравственность, чувственность и звѣрство. Конечно, эта безнравственность рождается не отъ него, но онъ развязываетъ руки ей, рожденной отъ общественныхъ условій, онъ успокаиваетъ совѣсть.

И такъ, откинувъ въ сторону то, что было въ ученіяхъ этого направленія великимъ и плодотворнымъ для будущей науки, философіи, психологіи и этики, посмотримъ, какъ должно было зародиться тутъ же многое дурное, что служило потомъ и для созданія буржуазной экономіи, и такихъ ученій, какъ, напр., ученіе Мандевиля, о которомъ будемъ говорить потомъ,—и не менѣе узко-эгоистическихъ проповѣдей во Франціи XVIII в. Эти ученія и теоріи суть *лишь зеркало* тогдашней дѣйствительности, но при томъ еще зеркало вогнутое, которое не только отразило все окружающее безобразіе, но еще обобщило его, свело въ фокусъ, возвело въ законъ и теорію. Какъ было тогда не считать человѣка звѣремъ, чувственной и безнравственной машиной, грудой мертвой пыли, если въ эту эпоху человѣкъ дѣйствительно сталъ такимъ, благодаря варварству самыхъ событій и отношеній, озлобившихъ и одичавшихъ одну часть населенія, и потопившихъ въ роскоши, чувственности, развратѣ и легкомъ грабительствѣ другую часть! «Левіафанъ» Гоббса вѣренъ дѣйствительности, если его сравнить хотя бы съ государствомъ Елизаветы или Кромвеля, гдѣ человѣкъ обратился дѣйствительно въ кровожаднаго звѣря, потерялъ всякій моральный обликъ, жилъ только кровью и обуздывался только кровью, гдѣ тысячи мужчинъ, женщинъ и дѣтей убивались на улицахъ и въ церквахъ и затѣмъ съ усмѣшкой на устахъ Кромвель писалъ, что это «Богъ того хотѣлъ»,— гдѣ десятки тысячъ другихъ людей продавались въ рабство за одну мысль, за сочувствіе, за слово.

Но развѣ человѣчество таково всегда? Развѣ это не моментъ только, какъ моментъ гнѣва, изступленія или моментъ паденія и растлѣнія отдѣльнаго лица? Философы такихъ эпохъ живутъ среди условій, не позволяющихъ имъ видѣть *иного* человѣка, ибо все кругомъ ихъ или окончательно прокажено (какъ и сами они), или же, если въ массѣ и попадается истинное нравственное величіе, подобное величію какого-нибудь

Нокса, то для философа, на горѣ стоящаго, эти типы, являющіеся врагами всѣхъ его близкихъ, должны представляться какими-то чудовищами ужаса и разрушенія, отрицающими все, что имъ дорого и мило, начиная отъ разврата и хищеній и кончая необузданнымъ наслажденіемъ и произволомъ.

И такъ, *ошибка этихъ мыслителей та, что они патологическое состояніе общества и человѣка своего времени и своей среды считаютъ его истиннымъ, нормальнымъ состояніемъ.*

Но, спрашивается, почему же у насъ сложилась мысль, что этотъ-то именно матеріализмъ и революціоненъ? Это объясняется весьма просто тѣмъ, что онъ особенно разцвѣталъ въ революціонныя эпохи. Но, вѣдь, революціонныя эпохи возникали именно тогда, когда черезъ-чуръ наростало старое зло и порождаемые имъ типы. Можно сказать, пожалуй, что такой матеріализмъ могъ въ одномъ отношеніи самъ быть причиной революціи: и безъ того одичавшіе высшіе классы, находя себѣ оправданіе въ его морали, уже ничѣмъ не сдерживались и совершенно уподоблялись звѣрямъ, доходя до неистовствъ, ускорявшихъ народные взрывы и народное отрицаніе. Бэконъ неистовствовалъ, какъ взяточникъ. Таковъ-же теперь практическій матеріализмъ, разлившійся въ з.-европейской буржуазіи. И, конечно, онъ не приведетъ къ добру.

Но бывали и иные случаи. Если въ Англіи, какъ мы сказали, роль разъѣдающей кислоты, помогшей революціонному анализу, сыграла религіозная мысль, то во Франціи XVIII в. такую роль отчасти сыгралъ этотъ матеріализмъ. Онъ, именно, послужилъ средствомъ для освобожденія отъ тѣхъ путъ, которыми связывалось чувство, благодаря традиціямъ. Но что же это доказываетъ? Никакъ не то, что матеріализмъ самъ по себѣ революціоненъ, а лишь то, что, если настало время стряхнуть съ себя извѣстное иго, то даже и это дѣтище двора Іакова I можетъ явиться орудіемъ освобожденія, какъ въ другихъ случаяхъ являлась религія.

Революціоннымъ матеріализмъ сдѣлался во Франціи потому, что тамъ ранѣе была раздавлена религіозная реформація, а затѣмъ ея время прошло. Тотъ же матеріализмъ въ Англіи, принялъ (но, однако, *послѣ революціи*) *даже консервативный характеръ*. «Во Франціи, какъ и въ Англіи, говоритъ Ланге, матеріализмъ нашелъ себѣ почву; но во Фран-

ціи изъ него были приняты только отрицательные элементы, между тѣмъ какъ въ Англіи начали примѣнять его основныя положенія, все въ болѣе и болѣе широкихъ размѣрахъ, къ экономіи всей народной жизни. Матеріализмъ Франціи можно поэтому сравнить съ римскимъ матеріализмомъ эпохи цезарей: его принимали, чтобы испортить его, а имъ испортить себя. Совершенно иное въ Англіи... Лишенное плана любопытство и тщеславіе (знаніями) аристократовъ соединялись съ строгимъ и основательнымъ изученіемъ спеціалистовъ, и Англія пошла по пути успѣховъ въ естественныхъ наукахъ... Здѣсь повсюду царилъ матеріалистическій духъ, *который не только не явился разрушительнымъ, но привелъ страну къ небывалому дотолѣ процвѣтанію*, тогда какъ во Франціи, крохи возобновленнаго матеріализма, соединенныя съ возрастающимъ ханжествомъ, вызывали безсодержательное колебаніе между крайностями...» (Исторія Мат., стр. 231). Въ доказательство того, что крайности франц. матеріализма обусловлены не имъ самимъ, а средой, позволимъ себѣ сослаться на такого историка философіи, котораго менѣе всего можно заподозрѣть въ отрицательныхъ тенденціяхъ или въ натяжкахъ въ пользу либерализма, а именно на Швеглера, и, однако, вотъ что пишетъ онъ:

«Мы уже замѣтили выше, что развитіе до крайнихъ послѣдствій эмпиризма, совершившееся во Франціи, находится въ тѣснѣйшей связи съ общимъ состояніемъ французскаго народа и государства въ эпоху, предшествующую революціи... Въ жизни господствовало только нравственное растлѣніе преимущественно вслѣдствіе вліянія развратнаго двора. Государство исчезло въ неограниченномъ деспотизмѣ; церковь – въ лицемѣрномъ, исполненномъ насилій, владычествѣ духовенства. Такимъ образомъ, когда изъ духовнаго міра исчезло все его содержаніе и все его достоинство, осталась одна природа, какъ бездушная масса, какъ матерія, которая для человѣка составляла только предметъ чувственныхъ ощущеній и пожеланій. Но не крайности матеріализма составляютъ собственно характеръ и господствующее направленіе въ періодъ французскаго просвѣщенія. Напротивъ, общій характеръ, такъ называемыхъ, французскихъ философовъ XVIII ст. заключается по преимуществу въ оппозиціи противъ всего, что господствовало тогда въ государствѣ, религіи и нравахъ. Они напра-

вляли свою, болѣе остроумную и краснорѣчивую, чѣмъ строго научную, критику и полемику противъ всего круга тогдашнихъ представленій, противъ преданія, противъ всего даннаго и существующаго. Они старались показать наглядно, въ какомъ противорѣчіи съ неотразимыми требованіями разума находился существовавшій въ государствѣ и церкви порядокъ. Они старались потрясти вѣру во все положительное, какъ скоро оно не могло оправдать своего существованія передъ разумомъ; цѣль ихъ состояла въ томъ, чтобы дать мыслящему человѣку полное сознаніе о его чистой свободѣ. Чтобы по достоинству оцѣнить заслуги этихъ мужей, нужно представить себѣ понагляднѣе французскій міръ въ его тогдашнемъ положеніи, на которое были направлены ихъ нападки, этотъ развратъ несчастнаго двора, это раболѣпство во всѣхъ, это честолюбіе, лицемѣріе и глубокое растлѣніе духовенства, требовавшаго отъ толпы слѣпаго повиновенія, эту глубокую порчу церкви, требовавшей уваженія, это возмутительное для всякаго мыслящаго человѣка, для всякаго нравственнаго чувства, положеніе судопроизводства, администраціи и цѣлаго общества. Философы XVIII в. снискали заслугу тѣмъ, что они предали презрѣнію и ненависти низость и фальшь тогдашняго французскаго міра, что они вызвали равнодушіе къ идоламъ этого міра и пробудили сознаніе въ обществѣ» [1]).

Такимъ образомъ, на французскій матеріализмъ какъ XVII, такъ и XVIII в. необходимо смотрѣть такъ, какъ мы уже указали въ предъидущей главѣ, то есть, какъ на результатъ общественнаго состоянія. Его крайности никакъ нельзя приписывать самому ученію, самой идеѣ матеріи, ибо и эта идея, какъ мы сказали и укажемъ далѣе, можетъ являться въ самыхъ разнообразныхъ формахъ и создавать весьма различныя воззрѣнія на міръ.

По словамъ Маколея, и въ Англіи первоначально матеріализмъ имѣлъ тотъ же крайній характеръ, но здѣсь это было *переходнымъ* явленіемъ, тогда какъ во Франціи это направленіе все возрастало. Въ Англіи это произошло временно вслѣдствіе реакціи противъ тяготѣвшаго передъ тѣмъ пуританизма.

---

[1]) „Исторія Философіи“, доктора А. Швеглера, переводъ съ нѣмец. подъ ред. проф. П. Д. Юркевича, Москва, 1864 г., выпускъ II, стр. 46—47.

«Война между остроуміемъ и пуританизмомъ, говоритъ Маколей, скоро стала войной между остроуміемъ и нравственностью. Все, передъ чѣмъ только благоговѣли лицемѣрные пуритане, было поругано; то, что они запрещали подъ опасеніемъ наказанія, находилось подъ покровительствомъ» [1]).

«Но возрастающее стремленіе къ удовольствію (въ Англіи) шло объ руку съ возрастающимъ стремленіемъ къ наживѣ, и послѣднее скоро взяло перевѣсъ, говоритъ Ланге. Въ погонѣ за богатствомъ, добродушіе прежняго періода пропало вмѣстѣ съ частью его пороковъ, и на мѣсто матеріализма удовольствія явился матеріализмъ политической экономіи» [2]).

Карлъ Марксъ приписываетъ Локку большое вліяніе на политическую экономію Англіи (Das Kapital, стр. 539, т. I). «Онъ защищалъ новую буржуазію во всѣхъ ея формахъ», говоритъ Марксъ, хотя надо замѣтить, что Локкъ уже говорилъ объ опасности крайняго неравенства богатствъ, какъ впослѣдствіи объ этомъ говорилъ Вольтеръ въ письмахъ изъ Англіи. Мы ниже скажемъ два слова о томъ, какъ идеи Локка и философовъ одного съ нимъ типа должны были вліять на политико-экономическія идеи, а теперь пояснимъ еще разъ, что хотя всякій матеріализмъ имѣетъ нѣкоторыя общія черты, однако самое понятіе о матеріи можетъ быть болѣе или менѣе разнообразно, а съ тѣмъ вмѣстѣ измѣняется и характеръ матеріализма. Понятіе о матеріи также развивалось и очищалось, какъ въ области спиритуализма понятіе о душѣ. Но съ измѣненіемъ понятія о матеріи мѣняются и нравственные выводы матеріализма. Это мы увидимъ ниже. «Матеріализмъ XVII стол. и родственныя ему стремленія до Système de la Nature (XVIII в.), говоритъ А. Ланге, принадлежатъ къ *одной общей цѣли*, между тѣмъ какъ наше время... должно быть разсматриваемо совершенно отдѣльно. Философія *Канта*, а еще болѣе великія естественно-научныя пріобрѣтенія послѣдняго столѣтія... рѣшительно требуютъ этого отдѣльнаго разсмотрѣнія» (Ibid., стр. 224).

Поэтому считать матеріализмъ XVII и XVIII в. прототипомъ матеріализма едва ли возможно. И насъ крайне удивило, когда въ одномъ изъ нашихъ журналовъ (1882 г.), въ отчетѣ неизвѣстнаго автора объ «Исторіи философіи» Вебера, мы

---

[1]) Маколей. Истор. Англіи, I, гл. 3.
[2]) Ист. Мат. стр. 232.

нашли чрезвычайно курьезный совѣтъ этого неизвѣстнаго критика, обращенный къ Веберу,—познакомиться получше съ французскими матеріалистами XVIII в., чтобы отрѣшиться отъ своихъ идеалистическихъ воззрѣній! Совѣтъ, показывающій, по меньшей мѣрѣ, полное незнакомство автора съ исторіей матеріализма, иначе онъ не воображалъ бы, что матеріализмъ XVIII в., да еще французскій, можетъ имѣть теперь какое-либо значеніе.

Остановимся на этомъ и взглянемъ теперь на чисто политическія идеи той же эпохи. Въ жизни, какъ мы видѣли, боролись два начала: начало монархіи «Божіей милостью», и начало монархіи «Волею народа» (собственно говоря, какъ потомъ оказалось,—волею буржуазіи). Побѣда въ концѣ концовъ осталась за второй идеей. Самая ужасная энергія Елизаветы, самыя величайшія усилія несчастнаго Карла I-го не повели ни къ чему, а только ожесточили развязку.

Та же драма длилась и съ Іаковомъ II. Вильгельмъ Оранскій началъ новую эпоху, эпоху конституціонализма.

Что же это такое за «конституціонализмъ», рожденіе котораго, очевидно, и лежало въ корнѣ всей этой страшной борьбы, которую мы набросали лишь легкими чертами. Во-1-хъ, Вильгельмъ вступилъ на престолъ уже по договору и избранію народа. Договоромъ была декларація правъ, составленная обѣими палатами парламента, въ которой установлялось, напр., безпрепятственное право прошеній для подданныхъ, свободный выборъ депутатовъ, права парламента на свободу сужденій, справедливое судопроизводство, обезпечивающее каждаго, даже бѣднѣйшаго человѣка отъ произвола не только лицъ, но даже *большинства* и самаго короля [1]); новая система податей, которыхъ король не могъ возвышать или назначать произвольно и т. п. Наконецъ, вершиною зданія была свобода печати, какъ величайшей общественной силы контроля. Вскорѣ явилась и свобода религіозная. Результатомъ этого было слѣдующее:

«Съ тѣхъ поръ значеніе и свободное развитіе конститу-

[1]) „Бѣднѣйшій человѣкъ, говоритъ Питтъ старшій, можетъ вызвать всѣ силы короны, хижина его можетъ развалиться, ея кровля грозитъ паденіемъ, вѣтеръ можетъ дуть въ ея щели, надъ ней можетъ разыграться буря и непогода,—но она безопасна отъ короля Англіи: вся его власть разбивается о порогъ хижины".

ціонной жизни никогда больше не подвергалось опасности въ Англіи. Всѣ убѣждены, что свобода и величіе основываются не на уничтоженіи партій, а на равновѣсіи ихъ» [1]).

Но рѣчь о конституціонализмѣ мы повели къ тому, чтобы указать, какъ борьба въ жизни, которая велась между монархіей традиціонной и монархіей конституціонной, отразилась и въ области теоретической.

Цѣлый рядъ писателей становится на ту или другую сторону; изъ нихъ въ эту эпоху выдаются особенно два антагониста: Фильмеръ (1604—1647), старавшійся доказать, что власть королей есть естественное продолженіе семейной и патріархальной власти, установленной Богомъ еще съ Адама, Авраама и пр., и Альджеронъ Сидни (род. 1617 г., казненъ 7 декабря 1683 г.), опровергавшій его доводы и утверждавшій, что «обязательны только законы, сообразные съ договоромъ, и если король нарушаетъ ихъ, то онъ заслуживаетъ наказанія также, какъ всякій гражданинъ». Не менѣе горячимъ либераломъ явился въ то же время знаменитый творецъ «Потеряннаго Рая», Джонъ Мильтонъ,—ярый пуританинъ, въ цѣломъ рядѣ политическихъ произведеній. Онъ работалъ такъ усердно надъ однимъ изъ своихъ сочиненій этого сорта, гдѣ доказывалъ законность казни короля, что ослѣпъ. По воцареніи Іакова II, его сочиненія были сожжены рукой палача, а самъ онъ едва избѣгъ смерти, благодаря заступничеству знатныхъ покровителей. Свой «Потерянный Рай» онъ написалъ уже слѣпцомъ. Идея этого сочиненія болѣе религіозно-пуританская. Но пуританство мы ужь обрисовали.

Ограничиваясь этимъ очеркомъ явленій въ такой области мысли, которая не относится прямо къ тому, что называется философіей, но безъ которыхъ ея исторія не понятна, мы должны еще для заключенія очерка этой эпохи сказать два слова о *научномъ* матеріализмѣ того времени, а въ частности о величайшемъ ученомъ всѣхъ вѣковъ и народовъ, Исаакѣ Ньютонѣ, игравшемъ огромную роль въ этой благородной и въ высшей степени полезной сторонѣ матеріалистическаго ученія о природѣ, которую мы собственно и называемъ «научнымъ матеріализмомъ»,—а также о его современникѣ вели-

[1]) *Геттнеръ*: „Ист. Англ. Лит.“ стр. 121.

комъ химикѣ Бойлѣ [1]). Въ заключеніе скажемъ объ упомянутой уже нами попыткѣ Толанда создать изъ матеріализма религію и затѣмъ перейдемъ къ Лейбницу.

ГЛАВА XII.

Реформа понятія о веществѣ: Толандъ, Ньютонъ и Бойль.

§ 1. Бойль (1626) и Ньютонъ, какъ нами замѣчено не разъ относительно англійскихъ матеріалистовъ, *искренно* примиряли матеріализмъ и механическую теорію міра съ вѣрой въ Бога [2]). Замѣчательно, что рядомъ съ религіозностью, а быть можетъ, и подъ ея вліяніемъ Ньютонъ высказываетъ и такія идеи, которыми впослѣдствіи создалъ себѣ славу позитивизмъ. Онъ говоритъ: «берегитесь метафизики» и одобряетъ изгнаніе «сущностей» (formae substantionales); сперва онъ даже вовсе не хочетъ думать о причинахъ открытаго имъ тяготѣнія и лишь позднѣе переходитъ отъ мысли, что это «естественное качество всѣхъ тѣлъ (1713 г.), къ мысли, что оно зависитъ отъ упругости эфира, давящаго на тѣла съ одной стороны сильнѣе, съ другой слабѣе, а именно слабѣе съ той, которой тѣла обращены другъ къ другу и которая отчасти защищена отъ эфира ими самими, какъ экраномъ (вопросъ XXI въ оптикѣ).

По Бойлю, міръ сложился изъ атомовъ, благодаря ихъ движенію; движеніе-же первоначально сообщено имъ Богомъ,

---

[1]) Его соч. „Chemista scepticus“ принадлежитъ 1661 г. Въ физикѣ онъ также сдѣлалъ не мало открытій въ области гидростатики; даже мысль извѣстнаго закона Маріота многіе приписываютъ ему.

[2]) Мы нарочно подчеркнули слово *искренно*. Относительно многихъ философовъ того времени этого нельзя сказать, напр., о Гоббсѣ. Что касается Толанда, то онъ прямо заявлялъ, что для толпы должна быть особая философія (*экзотерическая*), а для близкаго кружка другая (эсотерическая). Эти слова, и понятія онъ заимствовалъ у нѣкоторыхъ древнихъ философовъ.

такъ что Богъ является величайшимъ механикомъ этого міра. Разъ, данныя движенія совершаются по опредѣленнымъ законамъ, то мы и можемъ открывать міровые законы явленій чисто механичести и математически, хотя въ нѣкоторыхъ случаяхъ Богъ можетъ нарушать эти законы и вмѣшиваться въ свое созданіе.

Впечатлѣнія на органы чувствъ зависятъ, по мнѣнію Бойля, отъ различія атомныхъ элементовъ (ихъ взаимнаго расположенія, движенія и формы). Жизнь и душевная дѣятельность являлись для Бойля также результатомъ сложенія и разложенія частицъ. Но надо замѣтить, что всѣ эти взгляды принадлежали уже и древнимъ атомистамъ (см. главу «Типы представленія о мірѣ»), и новизна здѣсь, кажется, только и заключается въ дѣлимости или относительности атомовъ.

Ньютонъ [1]) былъ больше математикъ, чѣмъ физикъ въ истинномъ смыслѣ этого слова. Его нравственная личность въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ поразительна, какъ и у многихъ великихъ ученыхъ. Напр., извѣстно, что свою *идею тяготѣнія* онъ не торопился опубликовывать, какъ и другое чисто математическое открытіе—*флуксіонное* (то же что и дифференціальное) *исчисленіе,* болѣе десяти лѣтъ, пока оно совершенно для него не выяснилось [2]). Еще поразительнѣе его ученая сдержанность относительно самой *силы* тяготѣнія. Для

[1]) Ньютонъ род. 5 января 1642 г. Мальчикомъ онъ былъ тихъ, слабъ и болѣзненъ, обнаруживалъ большую способность только въ занятіяхъ механикой, но учился плохо. Поступивъ въ 1660 г. въ Trinity College въ Кембриджѣ, онъ поразилъ своего учителя Барро тѣмъ, что почти шутя изучилъ геометрическія положенія Эвклида и Декарта. Мысль о тяготѣніи явилась ему въ деревнѣ, въ 1666 г. (во время моровой язвы); окончательное ея объявленіе въ Королевскомъ Обществѣ произошло 10 декабря 1684 г., а полное изложеніе—въ февралѣ 1685 г.

[2]) Причина замедленія, по разнымъ авторамъ, различна. Такъ, Уэвель, вѣроятно со словъ Снелля, въ своей „Ист. Инд. Наукъ" говоритъ, что результаты первыхъ вычисленій Ньютона не совпали съ движеніями луны и только позднѣе, когда Пикаръ измѣрилъ точнѣе земной градусъ (1670 г.),—чѣмъ доказалъ, что земля больше, чѣмъ предполагали,—Ньютонъ вновь принялся за свои вычисленія. Геттнеръ утверждаетъ другое: Ньютонъ въ это время занимался теоріей цвѣтовъ и даже въ 1679 г. не пришелъ ни къ чему положительному о тяготѣніи. Только съ 1684 г., благодаря Галлею, который посѣтилъ Ньютона въ Кембриджѣ два раза и возбудилъ его вниманіе къ этому вопросу, онъ снова взялся за вычисленія.

обыкновеннаго читателя необходимо пояснить, что есть разница между *тяготѣніемъ*, какъ *фактомъ*, открываемымъ математическими исчисленіями, и предполагаемой *силой* тяготѣнія или притяженія, которой многіе пытались объяснить самый фактъ тяготѣнія. Чтобы признать, что тяготѣніе зависитъ отъ *силы притяженія*, нужно было принять, что тѣла дѣйствуютъ другъ на друга черезъ *пустое* пространство, т. е. признать *нематеріальную* силу. Эту мысль многіе послѣдователи Ньютона приписывали ему, но онъ не только ее не высказывалъ, — онъ прямо отвергъ ее (1717 г.). и не потому, чтобы онъ боялся ввести понятіе такой нематеріальной силы, дѣйствующей черезъ пространство, а потому, что это ничѣмъ опытно не доказывалось и ни къ чему не вело. Математика доказывала *только законъ* тяготѣнія, а не *силу* притяженія. Еще замѣчательнѣе то, что онъ долго не соблазнялся и чисто механическими объясненіями тяготѣнія, напр., толчками частицъ, что также было въ ходу въ то время. Онъ, какъ истинный представитель науки, ограничился тѣмъ, что было неопровержимо доказано. Эта высочайшая ученая добросовѣстность, впрочемъ, совершенно понятна въ виду вышеуказаннаго нами факта о томъ, какъ онъ долго и добросовѣстно вынашивалъ свои открытія. Необходимо, впрочемъ, замѣтить, что древняя атомистика не имѣла представленія о *силѣ* атома. Явленія между атомами древніе атомисты объясняли только толчками, ударами атомовъ или *крючкообразными* частицами. Представленіе *силы*, дѣйствующей черезъ пространство и нынѣ снова отвергаемой, — явилось въ эту эпоху и развито послѣдователями Ньютона, особенно Котсомъ, главнымъ образомъ, какъ результатъ открытій Кеплера и Ньютона, а также открытаго Галилеемъ закона паденія тѣлъ.

§ 2. Попытку создать матеріалистическую религію въ видѣ пантеизма, сдѣлалъ *Толандъ* (род. въ Сѣверной Ирландіи, въ 1670 или 1671 г.). Первоначально былъ послѣдователемъ Локка, и выходя изъ его положеній о знаніи, стремился доказать, что христіанство со всѣмъ, что въ немъ есть, можетъ быть объяснено разумомъ, а не однимъ лишь откровеніемъ. Затѣмъ онъ пошелъ дальше и изъ деиста сталъ совершеннымъ отрицателемъ положительной религіи, доказывая, что она есть результатъ невѣжества и обмана. Но, чувствуя необходимость дать людямъ какое-либо руководительство, онъ

сочинилъ самъ религію, совершенно матеріалистическую или, пожалуй, пантеистическую, гдѣ обожалось *все*, какъ единое. Онъ придумалъ и богослуженіе, въ которомъ читались бы отрывки изъ философовъ и гдѣ въ видѣ вопросовъ и отвѣтовъ повторялись бы истины необходимыя для руководства. Въ числѣ этихъ истинъ были три основныхъ: свобода, здоровье и разумъ.

Религія Толанда не имѣла успѣха, какъ и большинство такихъ религій, выдуманныхъ холодной мыслью. Мы упомянули о ней, какъ о прототипѣ позднѣйшихъ подобныхъ попытокъ. Съ подробностями ея читатели могутъ познакомиться у Геттнера. Разстанемся пока съ Англіей XVII в. и перейдемъ въ Германію, гдѣ посмотримъ на попытку Лейбница еще далѣе реформировать понятіе о субстанціи міра или, говоря проще,—о матеріи.

ГЛАВА XIII.

Философская мысль XVIII вѣка.

§ 1. Радикальная реформа понятія о матеріи: Лейбницъ. Хотя Лейбницъ большую часть своей жизни прожилъ въ XVII в. и только 16 лѣтъ въ XVIII, но его важнѣйшія литературныя работы появились въ XVIII в. (Монадологія въ 1714 г., «Новые опыты»,—противъ Локка въ 1804 г.) или на рубежѣ этихъ двухъ столѣтій. Ему предстояло подвести итоги философскимъ взглядамъ XVII вѣка: онъ былъ знакомъ со всѣми тогдашними свѣтилами лично (путешествуя во Францію и Англію), зналъ Мальбранша, Гюйгенса, Ньютона, Бойля и Спинозу, изучалъ Декарта и т. д. За исключеніемъ послѣднихъ лѣтъ своей жизни (обвиненіе духовенствомъ въ ереси, интриги придворныхъ и т. п.), жизнь его была увѣнчана лаврами, давала ему свободу передвиженія и безстрастнаго занятія науками (юриспруденціей, математикой и пр.). Это душевное спокойствіе обезпеченности (какъ и у Гете) объяс-

няетъ сравнительную безстрастность, объективность и синтетичность его философіи.

Въ дни моей юности, когда я въ первый разъ сталъ читать о Лейбницѣ и его *монадахъ*, я не въ силахъ былъ себѣ представить, что же это за монады такія, изъ которыхъ созданъ весь міръ? Они—не атомы, потому что въ нихъ нѣтъ того, что моему уму казалось тогда неизбѣжной принадлежностью атома, а именно въ монадѣ нѣтъ *матеріальной* частички, нѣтъ той, такъ сказать, пылинки, какою мнѣ представлялся атомъ. Впослѣдствіи мнѣ казалось смѣшнымъ такое представленіе объ атомѣ, когда я узналъ, чѣмъ оказывается, по ученію современной науки, самая крохотная пылинка, даже такая, какую мы едва можемъ увидать въ микроскопъ при увеличеніи въ нѣсколько сотъ разъ. Въ одной своей статьѣ Дю-Буа-Раймонъ очень наглядно изобразилъ, что такое микроскопическая пылинка. Онъ говоритъ о головкѣ сѣменчатки, что еслибы ее увеличить до размѣровъ Великаго Восточнаго океана, то и тогда мы увидѣли бы ее сплошь наполненной такими крохотными частичками, какъ самыя маленькія колеса самыхъ маленькихъ женскихъ часовъ. И это были бы еще *молекулы* вещества.

Еще нагляднѣе сравненіе Джевонса, который говоритъ: «Джоуль и Клаузіусъ измѣрили скорость газообразныхъ атомовъ и даже опредѣлили среднее разстояніе между столкновеніями, происходящими между атомами. Томсонъ приблизительно вычислилъ число атомовъ въ данномъ объемѣ вещества. Ранкинъ составилъ резонныя гипотезы на счетъ дѣйствительнаго строенія атомовъ. Но было бы ошибочно предполагать, будто эти остроумные результаты теоріи и опыта составляютъ хоть какое-нибудь замѣтное приближеніе къ полному рѣшенію молекулярныхъ движеній. Есть основаніе думать, судя по спектрамъ элементовъ, по ихъ атомнымъ вѣсамъ и другимъ даннымъ, что химическіе атомы имѣютъ весьма сложное строеніе. *Атомъ чистаго желѣза вѣроятно представляетъ гораздо болѣе сложную систему, чѣмъ система планетъ и ихъ спутниковъ.* Сложный атомъ, можетъ быть, нужно сравнить съ звѣздною системою, каждая звѣзда которой есть то же меньшая звѣздная система. Малѣйшая частичка твердаго вещества должна состоять изъ большаго числа такихъ звѣздныхъ системъ, соединенныхъ въ правильномъ порядкѣ, свя-

занныхъ одна съ другою, и сообщающихся между собою совершенно непонятнымъ для насъ образомъ. И что такое наши математическія средства передъ этой проблемой?» [1]).

Впослѣдствіи, изучая физику и физіологію, я узналъ, что не только атомъ, но и видимыя моимъ глазомъ пылинки суть не больше, какъ *мое* впечатлѣніе отъ *чего-то*, совершенно невѣдомаго. Я узналъ, что если я вижу глазомъ эту пылинку, то только потому, что колебанія свѣтоваго эфира отразились отъ ея атомовъ и дошли до сѣтчатой оболочки моего глаза. Тамъ они вызвали колебанія въ микроскопическихъ колбочкахъ и палочкахъ ея, а отъ нихъ въ нервахъ; нервы передѣлали эти колебанія въ *свой особенный, нервный* токъ и только этотъ токъ, т. е. эти *нервныя* колебанія передались мозгу, а мозгъ *ощутилъ образъ*, которому я даю названіе пылинки. Но что такое сама пылинка? Вещь ли она? Или только сила, отклонившая лучъ колебанія вибраціи свѣтоваго эфира? Я пробую ощупать эту пылинку, беру ее на языкъ. Она тверда, имѣетъ вкусъ. Значитъ она — вещь, матерія. Но что такое тверда? Что такое — «имѣетъ вкусъ»? Физіологія же сказала мнѣ, что твердость пылинки есть лишь ея сопротивленіе концевымъ аппаратамъ моихъ осязательныхъ нервовъ или давленіе на нихъ. Но что такое сопротивленіе, давленіе? Физика мнѣ отвѣчаетъ, что атомы, составляющіе пылинку, и постоянно движущіеся другъ вокругъ друга, или вообще движущіеся неизвѣстно какъ, — сопротивляются измѣненію своего движенія, сталкиваются съ атомами моей кожи, вліяютъ на движеніе ихъ, а черезъ нихъ на состояніе концевыхъ аппаратовъ моихъ осязательныхъ нервовъ; и опять происходитъ процессъ въ нервѣ, доходитъ до мозга, и тамъ я чувствую, что у меня подъ пальцемъ пылинка и что она тверда. И такъ, я опять приходилъ къ понятію объ атомѣ, а онъ, — какъ мы видѣли сейчасъ въ изложеніи Джевонса, — есть чуть не цѣлая солнечная система въ миніатюрѣ! Стало быть, моя пылинка, которая, вѣроятно, въ милліоны разъ больше атома, есть милліонъ такихъ солнечныхъ системъ! Ясно, что та пылинка, какая является въ моемъ мозгу, и та, какая оказывается су-

---

[1]) Джевонсъ: „Основы науки“. Пер. Антоновича. С.-Петербургъ, 1881 г., 702.

ществующей въ дѣйствительности, не имѣютъ ничего похожаго другъ на друга.

Конечно, вы поймете, къ чему я веду этотъ разговоръ: представленія нашего мозга, выносимыя изъ непосредственнаго опыта, также похожи на дѣйствительность какъ образъ пылинки на образъ милліоновъ солнечныхъ системъ, скрывающихся въ этой пылинкѣ. А я именно свое представленіе о пылинкѣ осмѣливался переносить на атомъ. Атомъ, очевидно, вообразить нельзя и всякое сравненіе будетъ рѣшительно нелѣпымъ. Отсюда понятно, что явились ученые, которые рѣшили, что матеріальный атомъ вовсе не нуженъ,—что его нельзя представлять чѣмъ-то матеріальнымъ,—что онъ—только сила, функція, т. е. дѣйствіе. Совокупность такихъ силъ или функцій, или дѣйствій, совокупность столь сложная, какъ цѣлая солнечная система,—есть уже молекула; совокупность такихъ молекулъ, милліоновъ ихъ — есть моя пылинка. Я не потому ее вижу, осязаю, что она что-то матеріальное, а просто потому, что она дѣйствуетъ, вліяетъ на меня, вліяетъ на такія же молекулы моего организма. Эти дѣйствія, эти вліянія «чего-то», неизвѣстнаго «нѣчто», называемаго атомомъ, — я отвлекаю умомъ, какъ твердость, сопротивленіе и пр., и пр. А ужь изъ этихъ свойствъ слагается въ умѣ моемъ понятіе матеріи. Но какъ же атомъ есть дѣйствіе или функція, если нѣтъ того, *что* дѣйствуетъ и функціонируетъ? Развѣ можетъ быть дѣйствіе безъ дѣятеля? Мозгъ былъ не въ силахъ это представить. Вездѣ, гдѣ онъ видитъ дѣйствіе, онъ отыскиваетъ и дѣятеля. Стало быть и атомъ *долженъ быть* — именно матеріальный атомъ? Но тутъ ужь я начиналъ понимать, что играю съ собою самимъ въ жмурки. Что же такое значитъ *матеріальный* атомъ, если слово и понятіе «матеріальность» есть только мое отвлеченіе, отъ моихъ ощущеній массы? А ощущенія-то мои, какъ мы видѣли, нисколько не похожи на міръ внѣшній, даже по выкладкамъ *моего-же* ума, наученнаго наукой. Я не знаю совсѣмъ дѣйствія атома, а знаю дѣйствіе пылинки, т. е. дѣйствіе сложнѣйшихъ сочетаній милліоновъ атомовъ. Только такія, исключительно такія сложныя дѣйствія являются мнѣ какъ простыя мои ощущенія. Изъ этихъ-то сложныхъ дѣйствій я вывелъ понятіе матеріальности и вдругъ переношу его на атомъ! Это—очевидная нелѣпость. Атомъ несомнѣнно есть какое-то дѣйствіе, но чего? Чего-то

такого, для чего у человѣка нѣтъ ни ощущенія, ни представленія, ни образа, потому что ничего подобнаго атому человѣкъ ни ощутить, ни даже вообразить не можетъ. Назвать атомъ чѣмъ-то матеріальнымъ, это, говоря точно, сказать, что атомъ имѣетъ свойства, какія я ощущаю въ его сочетаніяхъ, т. е., что онъ, взятый одинъ, произвелъ бы такія же во мнѣ ощущенія, какъ и тѣ сложныя сочетанія, называемыя мною ощущеніями отъ матеріи, которыя я получаю отъ сложнѣйшихъ сочетаній атомовъ. Но, вѣдь, это совершенно ложно. Если эти атомы увеличить въ милліарды разъ или мои чувства утончить въ милліарды разъ,—такъ что я могъ бы увидать или осязать атомъ, — то это ощущеніе никакъ бы не могло быть похоже на то, какое я получаю отъ пылинки, гдѣ является сочетаніе цѣлыхъ солнечныхъ системъ атомовъ. Ясно, стало быть, что ходячее понятіе «матеріальности» къ атому совсѣмъ не приложимо. Стало быть, объ атомѣ, мы можемъ сказать только: *это есть нѣчто дѣйствующее*, или вѣрнѣе: это есть конечная, воображаемая нами единица чего-то, дѣйствующаго на насъ извнѣ, и чего-то, изъ чего мы состоимъ сами.

Теперь, пройдя со мной этотъ предварительный искусъ нагляднаго представленія атома, наглядно доказавшаго намъ, что, назвавъ его матеріальнымъ, мы, строго говоря, утверждаемъ нелѣпость, намъ нужно сдѣлать еще одно весьма важное поясненіе.

Какое значеніе имѣетъ для насъ опредѣленіе свойствъ атома? Да какъ-же? Вѣдь, онъ, по гипотезѣ, есть конечная единица міра, матеріи; изъ такихъ единицъ сложено все въ мірѣ и мы сами. Ясно, что, смотря по тому, каково это «нѣчто», — измѣняется и нашъ взглядъ на міръ, и нашъ взглядъ на самихъ себя. Вовсе не все равно: состоятъ ли люди изъ какихъ-то мертвыхъ пылинокъ, какъ думали древніе атомисты, или изъ живыхъ чувствующихъ и стремящихся атомовъ—монадъ, душъ, какъ думаютъ теперешніе монисты и гилозоисты. Въ самомъ дѣлѣ, разъ мы не знаемъ, каковъ атомъ и знать этого прямымъ опытомъ не можемъ, намъ остается опредѣлять его свойства изъ его дѣйствій. Дѣйствій его мы также не знаемъ, а знаемъ лишь дѣйствія его сложнѣйшихъ сочетаній. Стало быть, изъ этихъ дѣйствій сложныхъ сочетаній мы должны сдѣлать попытку вывести хотя нѣкото-

рыя его свойства. Какое же сложное тѣло возьмемъ мы для этого? Возьмемъ ли мертвую пылинку или камень и изъ нихъ составимъ понятіе объ атомѣ? Или возьмемъ себя самихъ, свою душу и изъ этого будемъ заключать о его свойствахъ? Кажется правильнѣе взять пылинку или камень, или, наконецъ, разрѣженный газъ, потому что они проще, стало быть ближе къ атому? Но такъ ли это? Мы видѣли, что даже атомъ желѣза есть цѣлая солнечная система атомовъ. Стало быть сложность и тутъ велика. Но, вѣдь, это—сложность особая, специфическая. Это сложность извѣстнаго типа, а именно, типа, такъ называемаго, мертваго вещества, но есть и другіе типы сочетаній—вещества живого. Стало быть, если мы выведемъ изъ этого частнаго типа сложности понятіе объ атомѣ *вообще*, о всякомъ атомѣ, то естественно оно будетъ не вѣрно: мы частный случай (типъ) сочетанія атомовъ, напр., такого специфическаго сочетанія, какъ желѣзо или вообще т. н. мертвая матерія, распространимъ на атомъ *вообще*. Но, вѣдь, въ другихъ сочетаніяхъ онъ даетъ другія свойства, напр. мысль, ощущеніе, желаніе. Можемъ ли мы игнорировать эти сочетанія потому только, что они сложнѣе? Очевидно, нѣтъ, иначе мы узнаемъ только свойства атома въ одномъ типѣ сочетаній, считаемыхъ нами мертвыми, инертными, и не узнаемъ ихъ въ сочетаніяхъ намъ наиболѣе интересныхъ, создающихъ насъ самихъ и нашъ внутренній міръ. И такъ, чтобы составить правильное понятіе объ атомѣ (значитъ и о веществѣ), надо брать все намъ извѣстное вещество, а не мертвую его часть. Поясникъ примѣромъ.

Я читаю исторію вымершаго народа, напр. Ассирійско-Вавилонскаго, и изъ исторіи цѣлаго народа, т. е. всего аггрегата пытаюсь понять, каковъ былъ типъ, характеръ отдѣльнаго человѣка этой національности. На это я имѣю право. Но если я возьму исторію одной деревни въ этой же странѣ, и изъ этой исторіи выведу понятіе о средней личности,—могу ли я распространить это понятіе на всю страну и на всю ея исторію, а тѣмъ болѣе, могу ли я распространить это понятіе на любую эпоху или на любой частный типъ этого государства. По словамъ наивныхъ матеріалистовъ выходитъ, что не только могу, но даже долженъ, ибо-де здѣсь «сочетанія свойствъ проще». Но потому-то ихъ и нельзя распространять на общую среднюю личность, на общій атомъ Ассирійско-

Вавилонскаго государства. Среднюю личность можно вывести только изъ всей исторіи страны, изъ всѣхъ классовъ ея и пр., и пр. Возьмемъ другой примѣръ, болѣе близкій: я хочу знать свойства кислорода. Вмѣсто того, чтобы изучить его свойства, когда онъ работаетъ у насъ въ крови,—его свойства, когда онъ окисляетъ дерево,—его свойства, когда онъ соединяется съ водородомъ, образуя воду и пр., пр.,— я возьму только частный случай, потому что онъ болѣе простъ, напр., соединеніе его съ желѣзомъ, и изъ этого составлю себѣ понятіе о кислородѣ вообще. Конечно, это будетъ самое не вѣрное понятіе. Точно также о единицѣ вещества *вообще*, я долженъ судить по всевозможнымъ ея состояніямъ и между прочимъ по тѣмъ внутреннимъ явленіямъ своей психической жизни, которыя являются также ея функціями.

Понятіе, составленное объ атомѣ этимъ путемъ, даетъ въ результатѣ такое понятіе и о веществѣ вообще, которое будетъ также разниться отъ понятія наивнаго матеріализма, какъ, напр., разнилось мое понятіе о пылинкѣ въ дѣтствѣ и теперь. При такомъ измѣненномъ понятіи измѣняется въ нашихъ глазахъ весь міръ и человѣкъ въ особенности. Измѣняются (конечно, сравнительно съ наивно матеріалистическими) и наши понятія объ основахъ этики, соціологіи, психологіи и пр. Полное опредѣленіе такого понятія принадлежитъ будущему, а теперь добыты лишь не многіе точные элементы для такого понятія. Но для изложенія ихъ, перейдемъ опять къ тому шагу, который сдѣлалъ на этомъ пути Лейбницъ, предшествуемый Спинозой.

Мы видѣли, что Спиноза опредѣлилъ не атомъ, а всю міровую субстанцію, какъ цѣлое, синтезирующее духъ и матерію, а Лейбницъ вновь разбилъ ее на атомы, но только на совершенно новые, синтетическіе атомы, удовлетворивъ неизбѣжной потребности человѣческаго ума—мыслить міровую субстанцію въ дробныхъ единицахъ, а не въ видѣ недѣлимой слитности [1]).

Вообразите себѣ *силу* отдѣльнаго атома и преимущественно силу сопротивленія, непроницаемость; затѣмъ самый атомъ отбросьте, забудьте, и вы будете имѣть начальное представленіе о томъ, что Лейбницъ понималъ подъ «метафизическимъ»

[1]) Законность этого раздробленія съ точки зрѣнія философіи см. въ послѣдней главѣ.

или «формальнымъ атомомъ» *(монадой)*. Міръ состоитъ изъ такихъ монадъ, т. е. отдѣльныхъ непротяженныхъ центровъ живой *силы*. Возьмемъ для наглядности силу сопротивленія, и вы сейчасъ легко поймете, почему никакихъ иныхъ, *матеріальныхъ* атомовъ вводить въ понятіе вещества не нужно: матерія и безъ нихъ возможна,—они лишняя обуза. Въ самомъ дѣлѣ, вы дотрогиваетесь до стола рукой и чувствуете, что онъ твердъ. Отчего? Отъ того, что онъ сопротивляется вашему давленію. Но для того, чтобы было такое сопротивленіе, вовсе не нужно какихъ-нибудь *матеріальныхъ точекъ*, а нужно только, чтобы ваша рука встрѣтилась съ *сопротивленіемъ* тѣхъ *силъ*, изъ центровъ которыхъ состоитъ столъ. Ваша рука состоитъ также изъ подобныхъ центровъ силы. При чемъ тутъ еще какой-то матеріальный атомъ, котораго мы себѣ и представить не можемъ? Что онъ такое въ самомъ дѣлѣ? Вѣдь и онъ тоже только точка, обладающая силой. Но думая объ немъ, мы думаемъ, что эта точка—матеріальна. Но что же такое матеріальная точка? Что мы знаемъ о матеріи, кромѣ ея дѣйствій, ея силъ, а эти силы вовсе не требуютъ матеріальныхъ точекъ для своего существованія. Напротивъ, гораздо легче вообразить просто силу, чѣмъ силу, да еще плюсъ-матеріальную точку, изъ которой исходитъ сила. Какъ она исходитъ изъ матеріальной точки? И какъ сила сидитъ въ этой точкѣ, и какъ она можетъ вліять на другой матеріальный атомъ, напр., притянуть или оттолкнуть его,—мы рѣшительно представить не можемъ. Поэтому и не будемъ этого представлять; обойдемся и безъ него. Легче вообразить, что сила дѣйствуетъ на другую силу, чѣмъ понять, какъ сила можетъ дѣйствовать на что-то матеріальное, на матеріальный атомъ. Міръ состоитъ изъ единицъ, просто изъ единицъ (монадъ), изъ ихъ силъ. Понятіе о вещахъ, а стало быть и о веществѣ, слагается въ насъ только ихъ группировкой и сопротивленіемъ. Вотъ и все. Но почему же тогда вовсе не исключить и самыхъ этихъ центровъ силы и не вообразить, какъ Спиноза, что міръ состоитъ изъ единой, нераздѣльной силы, изъ единой субстанціи? А какъ же тогда было бы объяснить отдѣльность и самостоятельность вещей? Какъ бы онѣ могли обладать каждая своими силами? Итакъ, матерія осталась по прежнему и даже съ тѣми же свойствами—неуничтожимостью, недѣлимостью ея атомныхъ единицъ,—но эти

единицы матеріи оказались не матеріальны; *сущность матеріи оказалась—не матеріей.*

Посмотримъ же, какое дальнѣйшее опредѣленіе даетъ Лейбницъ монадѣ, и какъ изъ этого новаго понятія о матеріи сложился міръ?

Эти не матеріальные «атомы—силы» должны быть самостоятельны, независимы. Каждый изъ нихъ есть субстанція. Монады или непротяженный атомъ имѣетъ *стремленія* и *представленіе*. Но вѣдь мы видимъ, что низшія существа не мыслятъ?

Это ошибка. Дѣло только въ степени. У низшихъ существъ, напр. у тѣхъ монадъ, которыя составляютъ неорганическія тѣла, есть низшая форма представленія смутнаго, темнаго. У человѣка оно является въ высшей формѣ, въ формѣ *сознательной* мысли, но отъ неорганической монады до нашего высшаго состоянія сознанія надо представить безконечную постепенность переходовъ, черезъ растенія и животныхъ. Представленія растеній уже организованы, дѣятельны, но еще безсознательны. У животныхъ они напоминаютъ уже наши сновидѣнія, т. е. доходятъ до сознанія, являются въ формѣ ощущеній и памяти. Но какъ монада можетъ ощущать, не имѣя ни органовъ чувствъ, ни глазъ, ни ушей? Откуда она беретъ свои представленія? Здѣсь мы встрѣчаемся съ своеобразностью, именуемой *идеализмомъ*, который учитъ, что наши представленія не суть продукты внѣшняго міра, хотя и соотвѣтствуютъ внѣшнему міру. Это соотвѣтствіе происходитъ потому, что мы похожи на остальной міръ и потому, зная себя, можемъ знать и внѣшній міръ. Монада, какъ и цѣлый человѣкъ, представляетъ себѣ *только себя*. Но развѣ и самъ человѣкъ знаетъ что-нибудь кромѣ себя и своихъ идей? Мы знаемъ только свои же представленія и идеи о мірѣ: наши ощущенія не имѣютъ съ міромъ внѣшнимъ ничего общаго, значитъ, мы знаемъ только себя, мы знаемъ только *наше* представленіе о мірѣ, которое мы и проэціируемъ во внѣ; также и монада. Въ самомъ дѣлѣ, мы, напр., мыслимъ любую міровую или научную теорію, напр. мыслимъ о солнечной системѣ и ея движеніяхъ. Но вѣдь весь этотъ процессъ происходитъ *въ насъ*, и потому только имѣетъ сходство съ внѣшнимъ міромъ, что мы какъ бы заключаемъ въ нашей мысли, въ нашемъ мозгу движенія и процессы подобныя міровымъ, т. е. какъ бы

міръ въ миніатюрѣ. Точно также и болѣе простыя монады: хотя каждая изъ нихъ самостоятельна, и нѣтъ ни одной монады, которая бы была вполнѣ похожа на другую, но между ними есть аналогія, сходственность. Поэтому-то монада представляя себѣ только себя, тѣмъ самымъ можетъ представить себѣ и другую монаду, и даже весь міръ, состоящій изъ монадъ. И, конечно, ея представленіе, ея мысль о мірѣ будетъ тѣмъ болѣе соотвѣтствовать дѣйствительному міру, чѣмъ она больше заключаетъ сама сходства съ міромъ, чѣмъ она выше, сложнѣе, совершеннѣе. Наши идеи о мірѣ потому точнѣе, что мы въ миніатюрѣ являемся болѣе точными подобіями міра; у животныхъ, у растеній это сходство меньше, и потому ихъ идеи о мірѣ менѣе совершенны. Даже, вѣдь, и люди не всѣ представляютъ себѣ міръ одинаково. Такъ и каждая монада. Ибо каждая понимаетъ его только изъ себя; а каждая индивидуальна, своеобразна (исключая, конечно, общія сходства). Какъ у матеріалистовъ животное, растеніе, человѣкъ—суть аггрегаты атомовъ, такъ и здѣсь каждое животное, растеніе, человѣкъ—суть аггрегаты монадъ, все болѣе и болѣе усложняющіеся. Такъ что человѣкъ, напр., есть уже аггрегатъ аггрегатовъ, изъ которыхъ иные сходны съ растительными аггрегатами, другіе съ животными аггрегатами [1]). Отъ этого-то человѣкъ и есть въ миніатюрѣ космосъ. Но и самые монады не всѣ, какъ мы сказали, одинаковы. Есть болѣе совершенныя и менѣе совершенныя. Каждое растеніе, каждое животное, какъ и человѣкъ, состоитъ изъ группъ или аггрегатовъ монадъ, которыя располагаются вокругъ болѣе совершенныхъ монадъ. Напр., наши члены имѣютъ каждый—свою болѣе совершенную монаду, и менѣе совершенныя, группирующіяся вокругъ нея; но и весь (т. е. цѣлый) человѣкъ опять таки имѣетъ одну болѣе совершенную монаду, вокругъ которой группируются всѣ остальныя. Отсюда ясно, что собственно каждая точка нашего тѣла мыслитъ и стремится (по своему, конечно): однѣ—болѣе совершенно, другія—менѣе совершенно, но совершеннѣе всѣхъ въ каждомъ изъ насъ представляетъ или мыслитъ центральная болѣе совершенная монада, которую мы и

[1]) Лейбницъ сравниваетъ даже организмъ съ садкомъ для рыбы, но дальше вы увидите, что это сравненіе не выражаетъ вполнѣ его ученія.

называемъ душой. На самомъ дѣлѣ и всѣ остальныя монады (или точки) тѣла также суть души, т. е. имѣютъ стремленія и представленія. Но что же заставляетъ монады такъ группироваться, какъ бы подчиняясь высшимъ монадамъ? Таково ихъ устройство, ихъ внутреннее стремленіе; такова гармонія міра. Что заставляетъ ихъ двигаться въ согласіи, напр., у человѣка, подчиняясь желаніямъ воли? Вѣдь одна монада не можетъ дѣйствовать на другую, ибо у нихъ нѣтъ ни глазъ, ни ушей? Это происходитъ въ силу предустановленной гармоніи, говоритъ Лейбницъ, какъ согласныя движенія у нѣсколькихъ одинаково заведенныхъ часовъ.

Собственно говоря, отвѣтъ этотъ не отличается отъ отвѣта прежнихъ матеріалистовъ, которые также на вопросъ: «отчего же такое-то сочетаніе атомовъ даетъ то-то?» могли отвѣтить только одно: «такъ уже они устроены».

Понятно, что, если монады не уничтожаемы, подобно атомамъ матеріалистовъ, то онѣ и безсмертны; смерти нѣтъ, какъ нѣтъ и рожденія: есть только развитіе и разложеніе. Машина тѣла слагается, развивается, распадается. Но составляющія ее монады не умираютъ и не уничтожаются. И это не только у людей, но и у каждой козявки, у каждой былинки. Монады, составляющія человѣка, не пользуются никакими преимуществами, но можно и должно предположить, что если все въ мірѣ развивается отъ низшаго къ высшему, — если и самыя монады не одинаковы, а незамѣтными, безконечно-малыми величинами становятся все выше и выше,—то монады высшія, какія намъ извѣстны, напр., центральныя монады головнаго мозга, должны послѣ смерти организма входить въ дальнѣйшія высшія ассоціаціи и, быть можетъ, пріобрѣтаютъ еще высшее поприще.

Читатели видятъ во всемъ этомъ уже ясные признаки современной эволюціонной теоріи (т. е. теоріи развитія) и ея почти неизбѣжнаго логическаго послѣдствія, а именно предположенія, что человѣкъ, будучи лишь новой фазой развитія, новымъ звеномъ въ цѣпи существъ, населяющихъ міръ, не можетъ быть послѣднимъ, конечнымъ звеномъ, а напротивъ, можетъ и долженъ дать начало дальнѣйшимъ, еще высшимъ звеньямъ. Необходимо замѣтить, что монада, хотя и остается всегда самой собою, но, какъ и всякое живое существо,—развивается, мѣняетъ свои стремленія, вообще живетъ. При чемъ,

по ученію Лейбница, въ мірѣ монадъ господствуетъ такой же детерминизмъ,—т. е. строгая опредѣленность каждаго явленія — предъидущими явленіями, — какъ и въ детерминизмѣ матеріалистическомъ; но есть и разница: для чистаго матеріалиста [1]) это вовсе не служитъ доказательствомъ того, что въ началѣ міра было какое-нибудь *творческое искусство*,—съ планомъ или цѣлью,—которое такъ цѣлесообразно создало первичные элементы міра, что они, развиваясь, создали міръ явленій; нѣтъ, для матеріалиста міръ не имѣетъ цѣли; если онъ кажется намъ разумнымъ и прекраснымъ, то это потому, что никакого другаго міра мы не знаемъ. Онъ сложился случайно, хотя и по законамъ вещества, т. е. по его свойствамъ. Будь эти свойства другія, и міръ былъ бы иной и казался бы намъ такимъ же разумнымъ и прекраснымъ. Для Лейбница, наоборотъ, самые элементы міра, монады, такъ созданы въ началѣ, надѣлены цѣлесообразно такими свойствами, что затѣмъ міръ, слагаясь изъ нихъ, не есть случайное дѣйствіе ихъ свойствъ, а слѣдствіе цѣлесообразнаго плана. Богъ, хотя не вмѣшивается въ теченіе явленій, но это потому, что механизмъ міра, плодъ Его высшаго искусства, не требуетъ даже Его собственныхъ поправокъ и починокъ: здѣсь все предусмотрѣно. Лейбницъ находитъ, что допускать постоянное вмѣшательство Бога въ явленія, значитъ унижать его творческую способность, то-есть, полагать, что Онъ не могъ создать сразу такого міра, который, будучи созданъ разъ, ужь навсегда обходится безъ починки или вмѣшательства механика.

Замѣчательно, какъ Лейбницъ примиряетъ такой детерминизмъ съ свободой. Каждая монада свободна въ томъ отношеніи, что *опредѣляется* только своей природой. Она не свободна, значитъ, только отъ себя самой. Въ этихъ предѣлахъ, конечно, все въ ней происходитъ по законамъ причинности, т. е. строго обусловлено.

Но каковъ же Богъ Лейбница? Онъ тоже монада, но только самая высшая, монада монадъ и притомъ не сотво-

[1]) Правильнѣе бы сказать—матеріалиста-атеиста, ибо, какъ мы видѣли, были матеріалисты, признававшіе Бога, состоявшаго изъ матеріальныхъ атомовъ. Поэтому, чистымъ матеріалистомъ мы назовемъ такого, который, кромѣ матеріальнаго міра, не признаетъ *ничего*, ни даже силъ, исключая энергіи движенія.

ренная, а вѣчная; но отъ этой монады произошли всѣ остальныя, какъ искры отъ пламени. Однако каждая монада есть въ своемъ родѣ маленькій Богъ (parvus in sua genere Deus).

Чѣмъ доказываетъ Лейбницъ существованіе наивысшей «монады монадъ» или Бога? Тѣмъ, что безъ нея мы не могли-бы мыслить самаго начала или причины движенія, благодаря которому произошло все въ мірѣ. У этого движенія было какое нибудь начальное основаніе, т. е. первая причина, *сама не имѣющая причины*. Понятно, что эта первичная сила, служащая только сама себѣ причиной и основаніемъ, должна быть высшей монадой, т. е. высочайшимъ совершенствомъ мысли, воли и силы; она, однимъ словомъ, должна въ *идеѣ* заключать уже всѣ тѣ совершенства, которыя затѣмъ могутъ возникнуть въ мірѣ, созданномъ, собственно говоря, изъ нея, или ею. Весьма понятно,—говоритъ Лейбницъ, что наше представленіе объ этой монадѣ монадъ или Богѣ смутно и кажется даже намъ сверхъестественнымъ. Вѣдь, всякая низшая монада должна лишь смутно понимать высшую. Такъ, животное должно имѣть лишь смутное понятіе о человѣкѣ и его душѣ; растеніе имѣетъ смутное понятіе о животномъ. Уже ранѣе было сказано, что наши представленія о мірѣ и другихъ монадахъ мы имѣемъ только по себѣ. На самомъ дѣлѣ, только для *нашего* ума Богъ кажется неяснымъ и сверхъестественнымъ, какъ мы сами должны казаться для животнаго. То, что свыше нашего разума (или сверхъ-разумно), не есть еще *не разумное,* или противуразумное. Но низшія монады все же имѣютъ и нѣкоторыя сходства съ высшей монадой, а потому-то имъ и присуща вѣра въ Бога. Стало быть философія и наука не только не противорѣчатъ этой вѣрѣ, а еще подтверждаютъ ее. Философія вполнѣ сливается съ религіей.

Богъ Лейбница не долженъ быть, однако, понимаемъ въ формѣ чего-то личнаго или человѣко-подобнаго; не нужно также полагать, что Его воля,—есть какой-то произволъ, не управляемый ничѣмъ. Нѣтъ,—говоритъ Лейбницъ,—если Богъ есть высшая мысль и высшая благость, то ему не могутъ не быть открыты всѣ наивысшіе законы разума и добродѣтели. А зная ихъ, онъ не можетъ дѣйствовать несогласно съ ними. Но, очевидно, что они-то и составляютъ его природу; и дѣйствуя сообразно съ этими высшими законами, онъ, стало быть, под-

чиняется только законамъ собственной природы; впрочемъ, и всякая низшая монада дѣйствуетъ сообразно только законамъ своей природы.

Но какъ же объяснить, въ такомъ случаѣ, существованіе въ мірѣ зла? А вотъ какъ: безъ зла не понималось бы, не оттѣнялось бы добра. Въ цѣломъ-же, міръ, какъ онъ есть, все же есть *лучшій изъ міровъ*.

Здѣсь я не буду критиковать воззрѣній Лейбница, а сдѣлаю это въ XX гл. Тамъ читатели увидятъ—что должно быть устранено въ представленіяхъ Лейбница, и что къ нимъ должно быть добавлено, чтобы получилась та *синтетическая* философія (т. е. охватывающая и явленія объективныя, и явленія субъективныя, идеальныя), которая, по мнѣнію моему, будетъ играть роль въ грядущемъ.

ГЛАВА XIV.

Радикальная реформа нашихъ понятій о мірѣ и способности познаванія.

§ 1. Берклей. Въ то время, какъ въ Германіи Лейбницъ, синтезируя всѣ воззрѣнія величайшихъ умовъ XVII и начала XVIII вѣка, понялъ, что понятія матеріи нельзя вовсе выбросить за бортъ философіи, нельзя даже выбросить атомъ, а потому нужно реформировать ихъ, придавъ имъ психическія (субъективныя) свойства, въ это время въ Англіи Берклей проводилъ до конца критическій скептицизмъ Локка: онъ прямо отвергаетъ существованіе матеріи. Это не значитъ, что онъ отвергалъ предметы видимые и осязаемые или вообще внѣшній міръ. «Нѣтъ,—говоритъ онъ,—я только безусловно отрицаю то, что философы называютъ матеріей». Но тогда изъ чего-же состоитъ видимый и осязаемый міръ? Этого, говоритъ философъ, мы знать не можемъ: вѣдь мы воспринимаемъ только *свойства* предметовъ (ихъ идеи); сами же предметы не проникаютъ въ насъ. Поэтому всѣ тѣла являются

для насъ идеями о предметахъ. Если Локкъ думалъ, что вторичныхъ свойствъ предметовъ (цвѣтъ, звукъ, запахъ, вкусъ) не существуетъ въ нихъ (это утверждаетъ implicite и физика, доказывая, что объективный свѣтъ есть колебаніе эфира, объективный звукъ—волны воздуха и т. д.), то Берклей отрицаетъ и существованіе *внѣ* насъ даже тѣхъ свойствъ, которыя признавалъ Локкъ, называя ихъ *первичными* (см. главу VII). Отсюда слѣдуетъ, что внѣшній міръ не существуетъ какъ *внѣшній*, а только существуетъ постольку, поскольку воспринимается человѣческимъ духомъ. А такъ какъ во снѣ мы можемъ видѣть и такія вещи, которыхъ въ дѣйствительности нѣтъ, то внѣшній міръ вовсе и не необходимъ для того, чтобы мы его себѣ представляли. Быть можетъ, его и вовсе нѣтъ.

Но какъ-же объяснить, въ такомъ случаѣ, то, что всѣ люди видятъ одинаково—солнце, деревья и т. д. Откуда эта одинаковость, если міръ только греза, въ родѣ сна? Это единство дается Богомъ: идеи внушаются Имъ (единымъ мыслящимъ Духомъ). Это не мѣшаетъ быть въ мірѣ (нашемъ, представляемомъ) закономѣрности: законы природы это—божественныя начала, по которымъ Богъ связываетъ въ нашемъ умѣ идеи. При этомъ Берклей не отрицаетъ и опыта. Напротивъ, мы только путемъ опыта узнаемъ, какъ Богъ связываетъ для насъ въ законы наши идеи о предметахъ и явленіяхъ.

Изъ научныхъ работъ Берклея весьма замѣчательна «Теорія зрѣнія», о которой Гельмгольцъ въ своей «Оптикѣ» говоритъ, что она и до сихъ поръ имѣетъ значеніе. Въ этой работѣ Берклей доказываетъ, что наше зрѣніе не воспринимаетъ ни разстоянія, ни положенія, ни формы предмета, а только лишь особенности его цвѣта (свѣтъ, тѣни). Все это есть свойства субъективныя, а потому зрѣніе не доказываетъ объективности предмета.

Еще дальше развилъ эти идеи

§ 2. Давидъ Юмъ (1711—1776), библіотекарь Эдинбургскаго университета, аристократъ по происхожденію, не мало путешествовавшій и весьма ученый—въ самыхъ различныхъ областяхъ науки (написалъ знаменитую «Исторію Англіи», «Трактатъ о человѣческой природѣ» и мн. др.). Впослѣдствіи онъ занималъ дипломатическія мѣста, но всегда отличался независимостью: не заискивалъ ни въ толпѣ, ни у властей.

Онъ, какъ и Юмъ, отрицаетъ внѣ насъ не только вторичныя, но и первичныя свойства природы: всѣ они суть лишь наши воспріятія (перцепціи). Знаніе возникаетъ путемъ сравненія нашихъ представленій. Мы находимъ ихъ взаимныя отношенія: сходство, противоположность, различіе (въ качествѣ и количествѣ), тождество, одновременность (сосуществованіе) и послѣдовательность.

Если мы знаемъ только соотношенія, то мы, строго говоря, не знаемъ *причины явленій*, а только предшествіе одного представленія другому въ нашемъ воспріятіи. Поэтому-же мы не имѣемъ возможности отвѣчать на вопросъ—*почему?* Изъ опыта мы знаемъ только послѣдовательность, дѣлаемъ извѣстныя обобщенія, но не болѣе. Поэтому-же и пространство, и время—фикціи. Въ составленіи большей части такихъ сложныхъ представленій играетъ роль привычка: мы увѣрены по привычкѣ, что огонь обожжетъ, что солнце взойдетъ и т. д. Пространство есть только представленіе видимыхъ и осязаемыхъ точекъ въ извѣстномъ порядкѣ; время—есть послѣдовательность извѣстныхъ представленій.

Тѣмъ болѣе, по Юму, является чисто субъективнымъ наше представленіе о *сущности* (субстанціи). Мы просто соединяемъ вмѣстѣ нѣсколько свойствъ предмета, считаемыхъ существенными (постоянными) для него и даемъ имъ особое названіе. Вотъ и все. Представленіе о томъ, что мы являемся личностью, всегда одинаковою съ самой собою,—тоже фикція. Это дѣло памяти и быстрой смѣны впечатлѣній.

О свободѣ воли не можетъ быть и рѣчи. Юмъ даже самую волю считаетъ лишь внутреннимъ ощущеніемъ того состоянія, когда мы сознательно приводимъ въ движеніе наше тѣло или мышленіе.

Различіе между добромъ и зломъ чисто субъективно: добромъ мы называемъ то, что намъ пріятно, и—наоборотъ. Но, конечно, не одно непосредственное чувство рѣшаетъ — что добро и что зло. Въ рѣшеніе вступаетъ и разумъ. Добро мы дѣлаемъ изъ природнаго расположенія (симпатіи) къ людямъ, а зло развивается изъ любви къ себѣ. Основа морали есть *общее благо*,

Религія (религіозное чувство) есть общее свойство человѣка. Но ни одною изъ существующихъ религій Юмъ не удо-

влетворяется: истинная религія должна быть отраслью философіи.

Въ Юмѣ мы видимъ, такимъ образомъ, почти всѣ главныя начала критики, развитой Кантомъ.

ГЛАВА XV.

Дальнѣйшая критика идей о мірѣ, познаніи и о морали.

§ 1. Эмануилъ Кантъ, какъ и Сократъ, былъ сынъ ремесленника (сѣдельника). Онъ родился въ апрѣлѣ 1724 года. Эпоха, въ которую онъ развивался, замѣчательна какъ въ философскомъ, такъ и въ политическомъ отношеніи: ее можно назвать эпохой броженія или, пожалуй, разложенія, какъ предшественниковъ великихъ переворотовъ. А именно: въ политическомъ отношеніи онъ пережилъ то, что предшествовало такъ называемой великой французской революціи (1789 г.), пережилъ и самую революцію, хотя и вдали отъ нея, но всѣмъ своимъ сердцемъ. Есть данныя, изъ которыхъ можно видѣть, что онъ ожидалъ отъ нея великихъ послѣдствій, видѣлъ въ ней зарю новыхъ дней для человѣчества и слѣдилъ съ самымъ страстнымъ вниманіемъ за всѣми деталями этой великой драмы человѣчества, поглощавшей, впрочемъ, въ то время, вниманіе всего цивилизованнаго міра.

Въ философскомъ-же отношеніи это былъ періодъ крайнихъ предѣловъ борьбы главнѣйшихъ направленій мысли или, говоря вѣрнѣе, ихъ крайняго расхожденія: а именно, съ одной стороны достигъ своего апогея *догматизмъ* или раціонализмъ, признающій основой философскаго мышленія разумъ; онъ разошелся въ двѣ крайности,—геометрическій раціонализмъ Декарта и Спинозы, и механическій раціонализмъ матеріалистовъ; рядомъ съ этимъ идетъ *эмпиризмъ*, отрицающій познаніе за предѣлами опыта; наконецъ, *скептическое* движеніе подвергаетъ сомнѣнію всякую дѣятельность. Главныхъ осно-

вателей этихъ направленій мы видѣли, при изложеніи развитія мысли, въ предъидущей главѣ. Что-же внесъ Кантъ въ эту борьбу?

Я не даромъ подчеркнулъ, что онъ былъ сынъ ремесленника, какъ и Сократъ. Я уже замѣтилъ выше оригинальную черту, состоящую въ томъ, что философы (а также и творцы религій), вышедшіе изъ народа, озабочены чрезвычайно *обоснованіемъ морали* и *даже ставятъ ее на первомъ планѣ*. Кантъ писалъ, что главной цѣлью его «Критики чистаго разума», въ которой онъ, повидимому, разрушилъ всѣ прежнія вѣрованія и даже философскія идеи, служащія обыкновенно основой морали,—онъ имѣлъ именно новое обоснованіе морали, каковое и совершилъ въ «Критикѣ практическаго разума» [1]).

Не потому-ли умы, вышедшіе изъ народа, такъ стремятся обосновать мораль, что предполагаютъ въ ней могучую силу для защиты его отъ фактической мощи остальныхъ классовъ общества? А это исканіе защиты для низшихъ классовъ не возникаетъ-ли въ нихъ съ особой силой (сравнительно съ мыслителями изъ другихъ классовъ) потому, что они ближе видѣли униженное положеніе демократіи, ея невзгоды и лишенія? Слѣдовательно, въ ихъ сердцахъ скорѣе и легче, чѣмъ въ сердцахъ людей другихъ классовъ, зарождается сочувствіе и состраданіе къ народу, желаніе отыскать средства для исцѣленія его невзгодъ. Въ крайнемъ случаѣ. если они не находятъ такихъ средствъ, они стараются обосновать научно или философски надежды на лучшее будущее. Въ этомъ отношеніи мыслители, вышедшіе изъ народа, рѣзкой чертой отдѣляются отъ мыслителей изъ высшаго круга, какъ Гоббсъ и Бэконъ, или изъ круга крупной буржуазіи,—какъ Шопенгауеръ или, наконецъ, отъ мыслителей, у которыхъ аристократическое презрѣніе къ низшимъ классамъ впитано съ молокомъ матери, какъ у Платона и Нитцше (потомкомъ польской аристократіи).

Какъ-бы тамъ ни было, но это свойство, подмѣченное мною,

---

[1]) Нѣкоторые историки философіи полагаютъ, что онъ говорилъ неправду, испугавшись того разрушенія, какое совершилъ „Критикой чистаго разума“. Но стоитъ вдуматься въ „Критику практическаго разума“, чтобы убѣдиться, что Кантъ, дѣйствительно, имѣлъ въ виду обосновать мораль.

не мѣшаетъ имѣть въ виду, чтобы не забывать и этого (классоваго) фактора въ области философіи. Я этимъ вовсе не хочу сказать того, что высказывалось иногда нѣкоторыми крайними послѣдователями классоваго объясненія всѣхъ явленій исторіи, вслѣдъ за Карломъ Марксомъ. Я уже говорилъ, что идея Маркса имѣетъ огромную историческую заслугу, заставивъ обратить вниманіе и изслѣдовать значеніе экономическаго фактора въ развитіи человѣчества. Но я далекъ отъ крайностей этого ученія: я не могу признать, чтобы основой исторіи была *только* борьба классовъ и экономическая почва этихъ классовъ (см. объ этомъ особую главу).

Кромѣ того, мы знаемъ, что и изъ высшихъ классовъ являлись мыслители, занятые преимущественно обоснованіемъ морали. Лучшій образчикъ — нашъ Л. Н. Толстой, Спиноза, отчасти Юмъ. Уже это одно показываетъ, что, хотя классовый интересъ и экономическая подкладка играютъ роль, но есть кромѣ ихъ и другіе факторы въ области мысли, въ процессѣ исторіи, факторы болѣе сложные и которые раскроются уму человѣка позднѣе, именно благодаря своей сложности.

А теперь, обративъ вниманіе читателя на этотъ фактъ, перейдемъ къ краткому изложенію философіи Канта,

Его считаютъ въ философіи тѣмъ, чѣмъ въ астрономіи былъ Коперникъ: онъ-де перевернулъ философію, такъ сказать, вверхъ дномъ. Это немножко преувеличено. Были и до него мыслители, сомнѣвавшіеся въ вѣрности нашихъ *идей* о мірѣ (Локкъ, Берклей, Юмъ); не онъ первый провозгласилъ необходимость критики способности познаванія. Но у него есть и великая заслуга.

§ 2. Кантъ указалъ философіи правильный путь: прежде чѣмъ отчаяваться въ рѣшеніи какихъ-либо вопросовъ или слѣпо надѣяться на ихъ рѣшеніе разумомъ, *надо изслѣдовать самый разумъ*, самое орудіе нашего познанія: къ чему онъ способенъ и къ чему нѣтъ. Надо изслѣдовать самую нашу способность что-нибудь знать и понимать. И вотъ, путемъ сложныхъ и тонкихъ изслѣдованій, онъ нашелъ, подобно Локку и Юму, что наше знаніе строится изъ опыта, даваемаго органами чувствъ; однако этотъ матеріалъ является уму не сырымъ, онъ облеченъ въ нѣкоторыя готовыя формы чувственности, формы *пространства и времени*. То есть, мы не можемъ ничего воспринять, чего бы ни относили невольно, по

самому устройству нашей чувственной способности, — или къ пространству, или ко времени. Такимъ образомъ, время и пространство не есть что-то внѣ насъ существующее (въ самихъ предметахъ нашего опыта), это только форма нашей чувственности, нашей способности ощущать или воспринимать внѣшній міръ. Совершенно также и причинность не есть что-то внѣшнее, свойственное самимъ предметамъ; это только одна изъ формъ (идей) нашего *мышленія*, въ которую мы укладываемъ всякій опытный матеріалъ. Изъ этого Кантъ, подобно Юму, вывелъ, что настоящаго міра, т.-е. какъ онъ есть самъ-по-себѣ, мы не знаемъ и знать не можемъ, потому что мы его познаемъ всегда въ формахъ—времени, пространства, причинности и проч., сообщаемыхъ всякому опыту отъ насъ же самихъ. Но отсюда слѣдуетъ, что истинный міръ есть, хотя онъ и не таковъ, какъ намъ является. Міръ, какъ онъ намъ является, называется Кантомъ міромъ явленій (феноменовъ, что, по гречески и значитъ — явленіе). Наоборотъ, тотъ міръ, который долженъ быть настоящимъ, который дѣйствуетъ на наши чувства, но никогда не можетъ намъ представиться иначе, какъ въ формахъ нашихъ чувствъ и мысли (т.-е. феноменально), этотъ истинный міръ, котораго мы никогда не можемъ познать въ томъ видѣ, какъ онъ есть самъ по себѣ или самъ въ себѣ, онъ называетъ нуменомъ, или вещью въ себѣ или еще трансцендентнымъ, сверхъ чувственнымъ, то-есть недоступнымъ ни чувственному постиженію, ни разумному знанію, ибо разумъ имѣетъ дѣло только съ матеріаломъ, даваемымъ чувственными формами. Разумъ постигаетъ только, что такой міръ есть (умопостигаемый или интеллигибельный міръ), и что онъ отличается отъ феноменальнаго міра.

Но это не все: нѣкоторые метафизики до Канта думали, да и теперь думаютъ, что если у насъ въ разумѣ находится какая-нибудь идея, то ей что-нибудь соотвѣтствуетъ и внѣ насъ: иначе, откуда бы ей являться въ умѣ? Кантъ доказывалъ, что это не такъ, что лишь тѣ идеи можно считать имѣющими и внѣ насъ соотвѣтственный предметъ, которыя можно свести къ опыту, вывести изъ опыта. Если же опытъ о нихъ ничего не говоритъ, то онѣ могутъ быть просто продуктами формъ разума. Напримѣръ, причинность-де есть форма разума, и вотъ изъ этой своей формы разумъ дѣлаетъ конечную или

первую причину всѣхъ вещей (Бога). Но такъ какъ это понятіе (идея), по Канту, дано не опытомъ, а есть только форма нашего же разума, то существованіе Бога не можетъ быть доказываемо на основаніи разума. Полученное этимъ путемъ, оно говоритъ намъ только о формѣ самаго разума, но не о внѣшней вещи, которая была-бы выведена изъ опыта.

Тоже можно сказать о «свободной» волѣ. Разумъ теоретическій совсѣмъ не можетъ даже мыслить свободную волю, ибо свободная воля предполагаетъ творчество изъ себя, предполагаетъ, что нѣчто начинается безъ всякой иной причины, кромѣ лежащей въ самой волѣ. Но по свойствамъ разума и опытнаго знанія ничто подобное не мыслимо, ибо ни что немыслимо безъ причины, а стало быть и воля не можетъ быть мыслима свободной, а непремѣнно обусловленной какой-нибудь другой причиной, какъ и всякое явленіе.

Теперь мы приходимъ къ главному: тотъ фактъ, что мы въ предѣлахъ нашего теоретическаго разума не можемъ считать доказательнымъ существованіе Бога и свободной воли, не только не доказываетъ, что Бога нѣтъ и что нѣтъ свободной воли, а, совершенно напротивъ, можетъ служить однимъ изъ доказательствъ, что и Богъ, и свободная воля существуютъ. Какъ же такъ? Что за игра словами?

Вспомните, что мы знаемъ не настоящій міръ, а только міръ феноменальный, что по свойству нашей чувственности и ума мы не можемъ ничего знать, что бы не являлось намъ въ формахъ пространства, времени, причинности и пр. Но, вѣдь, міръ трансцендентный не можетъ имѣть ни времени, ни пространства, ни причинности (это—наши способности); свободная воля сверхчувственна, трансцендентна, а потому и не постижима разумомъ, опирающимся на чувственныхъ данныхъ. Но что свободная воля есть, это доказывается не теоретическимъ разумомъ, а самой дѣятельностью человѣка, самой жизнью, гдѣ постоянно человѣкъ дѣйствуетъ, рѣшаетъ, мучится совѣстью, если поступилъ не такъ, какъ считаетъ должнымъ, однимъ словомъ, постоянно сознаетъ себя свободнымъ поступить такъ или не такъ. Иначе, какъ-бы онъ могъ чувствовать себя отвѣтственнымъ? Онъ сознаетъ въ себѣ долгъ, который исполняетъ, хотя бы этому противилась вся остальная его чувственная организація. Стало быть, онъ не только свободенъ, онъ еще и мораленъ. Мораль была бы не-

понятна безъ свободы; долгъ повелѣваетъ: «вотъ это ты долженъ сдѣлать во чтобы-то ни стало и чего бы это тебѣ ни стоило». Такимъ образомъ, свободная воля, отвергаемая теоретическимъ разумомъ, является безусловно разумной и необходимой въ области воли, жизни, хотѣній, дѣйствій, — въ области, надъ которою господствуетъ не теоретическій, а практическій разумъ.

Прежде чѣмъ перейду къ болѣе подробному изложенію морали Канта, поясню нѣкоторые термины, упомянутые выше, опасаясь, что для многихъ они не вполнѣ ясны,

1) Что такое формы разума?

Вообразите себѣ наше познаніе, очищенное отъ всего, что въ него внесено извнѣ (изъ опыта) или отъ какихъ-либо *низшихъ* способностей нашихъ. Это, однимъ словомъ, есть разумъ, очищенный рѣшительно отъ всего, *что не есть онъ самъ*. Когда мы произведемъ такую очистку, у насъ останется остатокъ; этотъ остатокъ будетъ уже чистый разумъ. Всѣ идеи, какія мы въ немъ еще найдемъ, послѣ такой очистки, будутъ уже идеи, полученныя имъ не изъ опыта, а, такъ сказать, изъ устройства его самого, изъ самой его способности. Это и будутъ его формы, т. е. формы, которыя онъ отъ себя даетъ всему матеріалу, какой къ нему приходитъ отъ другихъ нашихъ способностей: эти его чистыя формы или идеи суть—міръ, Богъ, душа, нуменъ (вещь въ себѣ), абсолютное...

По Канту, все наше познаніе образуется такъ: нѣчто непознаваемое дѣйствуетъ на насъ извнѣ. Это дѣйствіе воспринимается нашими ощущеніями, которыя сообщаютъ ему свою форму—пространства и времени: пространства—для внѣшнихъ ощущеній, времени — для внутреннихъ. Наглядно это можно изобразить въ видѣ такой схемы:

Извнѣ (a posteriori) Внѣшнія воздѣйствія. + (плюсъ). Изъ насъ самихъ (a priori) Формы нашей чувственности: Пространство и время.	продуктъ: чувственный опытъ.

Чувственный опытъ попадаетъ въ обработку къ разсудку (Verstand). Разсудокъ — это есть способность сужденія. Для

этого у разсудка есть нѣсколько типовъ сужденія или категорій, всѣхъ 12, въ томъ числѣ сужденія причинности, сужденія всеобщности (всѣ люди смертны), сужденія частности (нѣкоторые люди — издатели) и т. д. Ихъ можно свести къ главнымъ категоріямъ и типамъ сужденія, именно: отношенія, качества, количества, измѣняемости. Раскладывая весь чувственный опытъ по этимъ ящикамъ своимъ, разсудокъ образовываетъ всевозможныя сужденія и понятія.

Эти-то сужденія и понятія уже обработываетъ разумъ, т. е. подъискиваетъ имъ основанія, приводитъ ихъ къ общности и единству посредствомъ своихъ идей (міра, Бога, абсолюта, нумена, души). Такимъ образомъ, все познаніе можно наглядно изобразить:

Извнѣ.		Изъ насъ.		Изъ насъ.		Изъ насъ.		Изъ насъ.
Внѣшнія воздѣйствія непознаваемаго (нумена),	+ плюсъ	Формы нашихъ ощущеній: пространство и время.	Продуктъ:	Чувственный опытъ.	+ плюсъ	Категорія разсудка.	Продуктъ:	Опытныя сужденія и понятія; положенія наукъ.	+ плюсъ	Идея чистаго разума.	Продуктъ:	Наука, космологія.

Отсюда ясно, что мы знаемъ не міръ, какъ онъ есть самъ по себѣ, а міръ—какъ онъ намъ является: міръ явленій, феноменовъ. Онъ возбуждается въ насъ міромъ ноуменальнымъ (вещью въ себѣ).

2) Чистый разумъ можетъ работать въ двухъ направленіяхъ: онъ или даетъ общіе принципы (идеи, формы) нашему познанію, либо же онъ опредѣляетъ разумные мотивы для нашей воли (или дѣятельности). Въ первой своей работѣ онъ называется (чистымъ) теоретическимъ разумомъ, во второй своей дѣятельности (чистымъ) практическимъ разумомъ.

§ 3. Мораль Канта. Но какъ же чистый разумъ (то-есть очищенный отъ всякаго опыта и пр.) можетъ давать мотивы нашей волѣ (или дѣятельности)? Вѣдь въ такомъ случаѣ наша дѣятельность не будетъ имѣть жизненнаго смысла? Повидимому, да; на самомъ дѣлѣ—нѣтъ. Какъ въ чистыхъ формахъ

теоретическаго разума мы находимъ готовыя (a priori) всеобщія истины (напр. математическія); такъ въ чистомъ практическомъ разумѣ мы находимъ готовыя всеобщія формы нравственныхъ истинъ или нравственный законъ. Какъ математическія истины, не смотря на свою внѣопытность a priori'ность служатъ жизни, и тѣмъ-то именно дороги, что имѣютъ характеръ всеобщій, необходимый, такъ и нравственныя истины чисты (какъ математическія), a priori'ны, внѣ-опытны, а потому имѣютъ характеръ тоже всеобщій, необходимый [1]).

Пояснимъ это наглядно: въ природѣ мы не найдемъ нигдѣ линіи, которая была бы кратчайшимъ разстояніемъ между двумя точками; но это не мѣшаетъ такому опредѣленію быть въ высшей степени благодѣтельнымъ и вполнѣ истиннымъ, хотя оно взято не изъ опыта, а изъ чистаго мышленія. Вотъ такъ и законы нравственные.

Всмотритесь въ себя хорошенько и вы увидите, что считаете нравственнымъ то самое, что говоритъ Кантъ. Дѣло въ томъ, что мораль свою Кантъ вовсе не выдумалъ, онъ ее открываетъ въ насъ же самихъ, путемъ критики нашихъ же, (т. е. общечеловѣческихъ) понятій о морали. Если кажется напримѣръ, что вы считаете нравственными не поступки, вытекающіе изъ всеобщихъ требованій совѣсти, а то, что полезно вамъ самимъ, людямъ, то есть даетъ вамъ и другимъ счастье, то Кантъ убѣдитъ васъ, что вы ошибаетесь. Въ самомъ дѣлѣ, если нравственность свести въ концѣ-концовъ къ счастью, пользѣ и т. п. житейскимъ соображеніямъ, то въ основѣ ея окажется человѣческій эгоизмъ, но, вѣдь, мы же сами считаемъ нравственностью именно борьбу противъ своего эгоизма. Вы скажете: эгоизмъ эгоизму рознь; эгоизмъ, заботящійся о счастьи другихъ, есть уже альтруизмъ. Какъ бы вы его ни назвали, говоритъ ученіе Канта, а если вы сдѣлаете что-нибудь съ житейской цѣлью устранить-ли чужое страданіе или дать людямъ благо, и если вы руководитесь при этомъ только своимъ чувствомъ,—любви-ли, жалости-ли,—вы это дѣлаете для себя, для

---

[1]) Кантъ доказываетъ, что ни одна истина, данная опытомъ, не можетъ имѣть характера всеобщности и необходимости, ибо для этого надо бы было, чтобы мы уже исчерпали весь возможный опытъ. Но возможный опытъ безконеченъ и опытная истина всегда можетъ измѣниться, а потому всякое сужденіе съ характеромъ необходимости и всеобщности a priori'но, т. е. дано изъ насъ.

того, чтобы дать себѣ удовольствіе — видѣть чужую радость, или для того, чтобы испытать вообще чувство нравственнаго удовольствія, т. е. тутъ мотивомъ, опредѣляющимъ нашу волю, будетъ ожиданіе удовольствія. Надъ Кантомъ, съ легкой руки Шиллера, не рѣдко глумились за это *кажущееся* униженіе того поведенія, которое дѣлается по непосредственному хорошему чувству, влеченію, симпатіи и т. п. Но это глумленіе есть совершенное непониманіе мысли Канта. Дѣло не въ томъ, какое изъ этихъ двухъ формъ поведенія, т. е. поведеніе ли по влеченію, или поведеніе *по чистому долгу*,—лучше, выше, а дѣло въ томъ, что не всякое хорошее, прекрасное, доброе и полезное поведеніе подходитъ подъ ту категорію, которую *мы сами* называемъ *нравственностью*. Человѣчество выдѣлило изъ мотивовъ, опредѣляющихъ поведеніе, мотивы *морали* и мотивы *права*, поставивъ ихъ отдѣльно отъ мотивовъ непосредственнаго чувства или влеченія, вовсе не даромъ: тамъ, гдѣ человѣкъ поступаетъ хорошо по непосредственному влеченію или доброму чувству, тамъ не нужно вовсе ни морали, ни права. Право нужно тамъ, гдѣ нѣтъ влеченія поступить правильно, безъ *внѣшняго* принужденія, а мораль нужна тамъ, гдѣ отсутствуетъ мотивъ (влеченіе) поступать правильно безъ *внутренняго* самопринужденія. Мораль и самопринужденіе—синонимы. Великая заслуга Канта въ томъ, что онъ подмѣтилъ тѣ внутренніе законы, слѣдуя которымъ мы *принуждаемъ* себя поступать вопреки нашимъ желаніямъ, влеченіямъ, чувствамъ (хорошимъ или дурнымъ,—безразлично) по требованію нравственнаго долга.—Поступокъ по влеченію относится къ другой категоріи. Если бы какой нибудь человѣкъ боролся между двумя желаніями: взять ли билетъ въ театръ, или отдать эти деньги встрѣтившемуся нищему, вы только тогда могли бы назвать эту борьбу моральной, если бы этотъ человѣкъ не видалъ въ помощи нищему только удовольствія для себя—отъ радости нищаго или отъ того, что избавился отъ тягостнаго чувства жалости. Если онъ только поэтому подалъ нищему или для того, чтобы испытать особенное удовольствіе, то вы сказали-бы: «Онъ только предпочелъ одно удовольствіе другому. Это хорошо, полезно, это доказываетъ, что онъ хорошій человѣкъ, но это еще не есть нравственный поступокъ».

И вотъ вы сами подходите къ тому,—что такое вы счи-

таете нравственнымъ поступкомъ: *это такой поступокъ, въ которомъ мотивомъ воли было не чувство ваше, не разсчетъ, ни польза ваша или другихъ, вообще никакое ожиданіе для васъ удовольствія, хотя бы самаго высокаго,* а только одно: идея о долгѣ, т.-е. чистый нравственный законъ. Чистый потому, что онъ долженъ быть (какъ и чистый разумъ, его опредѣлившій) очищенъ отъ всякихъ житейскихъ цѣлей, выведенъ чисто отвлеченно, такъ сказать, математически. Это вы сами такъ думаете, а не Кантъ только. Въ своемъ мѣстѣ я покажу, въ чемъ здѣсь заключается пробѣлъ, а теперь намъ нужно только понять хорошенько его мысль.

Однако, это вовсе не значитъ, что исполненіе моральнаго закона не влечетъ и не можетъ влечь за собою блага. Напротивъ, человѣкъ не можетъ отрѣшиться отъ увѣренности, что исполняя моральный законъ, борясь ради него съ своею чувственностью, иногда принося для этого величайшія жертвы, онъ стремится къ какому-то высшему благу. Что эта увѣренность основана не на опытѣ, что она дана откуда-то изъ глубины души, это ясно изъ того, что на опытѣ, наоборотъ, исполненіе моральнаго закона почти всегда есть страданіе, и всегда—борьба съ собою. Ибо если нѣтъ борьбы, если я что-либо дѣлаю по влеченію чувства и охотно, это не есть мораль, какъ уже сказано. Мораль является именно только тогда, когда я долженъ принудить себя идти противъ влеченія. Отсюда ясно, что увѣренность въ томъ, что мораль сопровождается благомъ—есть также чистая (т. е. образованная не изъ опыта) идея. И вотъ, если мы въ нее-то поглубже вглядимся въ своей душѣ, т. е., посмотримъ: отчего же я вѣрю, что исполненіе долга хорошо, что въ этомъ есть какое-то благо, когда на самомъ дѣлѣ меня ждетъ только страданіе,—тогда мы ясно увидимъ, что въ насъ живетъ вѣра,—что есть Нѣкто, кто долженъ устраивать непремѣнно гармонію (если не теперь, то въ грядущемъ) между моралью и высочайшимъ благомъ. Однимъ словомъ, мы безсознательно убѣждены, что быть того не можетъ, чтобы наше нравственное поведеніе не имѣло послѣдствіемъ какого-то высшаго блага. А это и доказываетъ, что мы безсознательно вѣримъ, что есть Кто-то разумный и нравственный, Кто такъ устроилъ и жизнь, и моральный законъ, что не можетъ быть, чтобы отъ этого закона не было блага гдѣ нибудь. Отсюда вы видите, отчего по Канту мораль немыслима

безъ разумно-нравственнаго порядка міра, т. е. безъ Бога. Пояснимъ это еще нагляднѣе: что моральный законъ не имѣетъ ничего общаго съ земнымъ, чувственнымъ, осязаемымъ счастьемъ или опытомъ (стало быть, есть чистый продуктъ чистаго разума), ясно изъ того, что мы тѣмъ болѣе считаемъ человѣка или какой-нибудь поступокъ моральнымъ, чѣмъ больше человѣкъ ради него потерпѣлъ лишеній и страданій, во имя чистаго долга: такова, напр., жертва жизнью во имя чистой идеи долга, ибо уже никакого ни удовольствія, ни пользы человѣкъ для себя ожидать не могъ. Если онъ имѣлъ въ виду «общее благо», то умеръ именно потому, что считалъ своимъ долгомъ служить общему благу даже жизнью. Конечно, если его на смерть привело, наоборотъ, влеченіе, страсть, вражда, честолюбіе или усталость жизнью, то мы уже его поступокъ не подведемъ подъ нравственный. Если имъ руководило только желаніе лучше умереть, лишь бы не видѣть чужихъ страданій, то это было-бы просто дезертирствомъ. Онъ убѣжалъ-бы, какъ дезертиръ, съ поля битвы, по выраженію Геффдинга. Даже если бы его влекло чистое состраданіе, напр., при спасеніи погибавшихъ, то, хотя это будетъ прекрасный поступокъ, однако, мы поставимъ гораздо выше того, который, зная, что погибаетъ его врагъ, человѣкъ, къ которому онъ не можетъ чувствовать состраданія, спасъ его во имя чистаго долга. И вотъ, вамъ уже ясно, что такое нравственный законъ: вы сами рѣшили, анализируя свою душу, что онъ всеобщій законъ, что ваше дѣйствіе или вашъ мотивъ лишь тогда нравственны, когда они выполняютъ всеобщій законъ, т. е. когда вы можете пожелать ихъ сдѣлать всеобщимъ закономъ [1]). А всеобщій законъ не можетъ быть, по Канту, выведенъ изъ опыта (мы это показали выше). Онъ, какъ истины чистой математики, можетъ быть только продуктомъ разума.

Теперь, если мы уяснили себѣ предъидущее, для насъ станетъ ясна и связь морали съ свободою воли. Вы говорите: «мое поведеніе должно осуществлять всеобщій законъ». Но какъ же вы можете сказать: «должно», «я долженъ», если ваша воля не свободна, если она опредѣляется причинами, лежащими внѣ насъ, напр., внѣшними объектами, дѣйствую-

[1]) Это и есть формула „категорическаго императива“ (безусловнаго повелѣнія въ нашей совѣсти) по Канту.

щими на ваши чувства и т. д. Значитъ,—если вы сказали: я *долженъ* поступать по такому-то закону (нравственному), то стало-быть вы уже признаете себя *способнымъ* дѣйствовать по закону разума, т.-е. свободнымъ. Это не значитъ, что вы увѣрены, что никогда не поступите противъ нравственнаго закона. Нѣтъ, вы, вѣдь, знаете, что на вашу волю будетъ дѣйствовать не одинъ только чистый разумъ съ его всеобщимъ закономъ, но и ваша чувственность съ ея побужденіями и влеченіями. Вы знаете, что будетъ борьба и часто разумъ будетъ побѣжденъ чувственностью. Но разумъ будетъ вновь и вновь говорить: «ты долженъ былъ поступить не такъ, и долженъ впередъ поступать не такъ». И опять вы будете чувствовать, что могли бы поступить не такъ, что вы были свободны—подчиниться разуму, а не влеченію, и вы опять будете надѣяться, что впередъ поступите разумно. И вотъ уже одна эта вѣра въ свою свободу, т.-е. возможность побѣдить въ концѣ-концовъ чувственность, уже есть свобода, ибо пока вы вѣрите въ нее и боретесь съ собою, вы вырабатываете въ себѣ способность пользоваться свободой, т.-е освобождаетесь отъ своей животности, ради чистаго общаго закона разума.

Но имѣетъ-ли основаніе такая ваша увѣренность въ своей свободѣ? Не есть-ли она миражъ? Нѣтъ. Она не миражъ, говоритъ Кантъ. Почему можно считать волю не свободной? Потому, что видимъ на каждомъ шагу, какъ она опредѣляется нашими чувствами, желаніями, удовольствіями, влеченіями, то непосредственными, то въ видѣ воспоминаній (чувственныхъ представленій) — былыхъ удовольствій и страданій. Отсюда наша воля является намъ обусловленной чувственностью, а такъ какъ чувственность зависитъ отъ дѣйствія на насъ внѣшнихъ объектовъ опыта, то, въ концѣ концовъ, каждое наше побужденіе и дѣйствіе можно прослѣдить до его внѣшней причины, и стало быть, наши дѣйствія не свободны. Однако, это вѣрно до тѣхъ поръ, пока мы живемъ, какъ неразумныя животныя, т.-е. только влеченіями и побужденіями чувственности, пока наша воля не имѣетъ иныхъ мотивовъ, кромѣ чувственныхъ. Но вотъ мы одарены разумомъ и онъ уже опредѣляетъ волю и опредѣляетъ уже безъ всякихъ чувственныхъ мотивовъ, а изъ чистыхъ законовъ своихъ. Съ этой минуты мы свободны; хотя прежніе мотивы воли и остались, но есть мотивъ, который борется съ ними, и этотъ мотивъ, не имѣетъ ни-

какой иной причины, кромѣ стремленія самаго разума (значитъ, самой же разумной *воли*) установить всеобщій законъ. «Вѣдь, свобода вовсе не исключаетъ закона,—говоритъ Кантъ (Критика Пр. Р., стр. 87). Напротивъ,—прибавляетъ онъ.—свобода, которая, въ данномъ случаѣ, сама является причиною, была бы безсмысленна, если бы не дѣйствовала по неизмѣнному закону. Но только этотъ законъ особаго рода: чтобы воля была свободной, она должна слѣдовать только своему собственному закону. Она должна быть автономна (стр. 89)». Но всякая разумная воля именно такова. Ея мотивомъ является только законъ ея же разума.

Но почему же мы знаемъ, что законъ самого разума не имѣетъ причины въ томъ безсознательномъ опытѣ, который заложенъ въ нашей нервной системѣ въ процессѣ эволюціи вида? Въ такомъ случаѣ, хотя Кантъ и будетъ правъ, что основной законъ морали не можетъ быть выведенъ изъ сознательнаго опыта, но онъ можетъ быть объясненъ опытомъ цѣлаго вида, унаслѣдованнымъ отъ предковъ и переданнымъ въ строеніи нервной системы и мозга. Такимъ образомъ, можно будетъ объяснить и всѣ идеи, данныя a priori (т.-е. безъ видимаго опыта), т.-е. и время, и пространство, и категоріи. Они могутъ быть заложены въ безсознательныхъ частяхъ мозга, что и подтверждается во многомъ даже спеціалистами-психіатрами. Такое объясненіе генезиса (т. е. происхожденія) практическаго разума не только не измѣняетъ идеи Канта, но еще подтверждаетъ ее. Онъ тѣмъ-то и великъ, что далъ чисто общую математическую схему, въ которую сами собою укладываются всякія открытія науки и гипотезы, если только получше ихъ обдумать.

Еще одно соображеніе: если формы разума и созданы эволюціей, то чѣмъ же создана сама эволюція? Въ настоящее время все болѣе уясняется, что, кромѣ чисто механическихъ случайностей (какъ, напр., естественный подборъ), въ эволюціи должна была участвовать и воля самихъ живыхъ существъ, заставлявшая ихъ стремиться къ приспособленію себя къ средѣ, къ выработкѣ полезныхъ приспособленій. Но если въ числѣ факторовъ эволюціи была и воля [1]), то и въ генезисѣ, а

[1]) Точнѣе говоря, субъектъ, заключающій въ себѣ волю (самосохраненіе), чувствованіе (боль и удовольствіе, какъ субъективныя

затѣмъ и въ развитіи разума лежали не одни внѣшнія условія, но и воля, реагировавшая на эти условія, въ своихъ цѣляхъ. А отсюда, разумъ есть продуктъ или созданіе воли, въ ея борьбѣ съ внѣшними условіями. Это совершенно научно дополняетъ слѣдующія положенія Канта: человѣка, какъ и остальной міръ, нужно разсматривать двоякимъ образомъ: во-первыхъ, онъ для насъ есть явленіе (феноменъ), насколько мы его познаемъ нашей чувственностью, но за нимъ, какъ и за всѣми явленіями міра, скрывается ноуменъ (вещь въ себѣ). Какъ явленіе, онъ воспринимается нашей чувственностью (см. выше) въ формахъ пространства и времени, а разсудокъ (см. выше) сообщаетъ ему свои категоріи (между прочимъ причинности). Отсюда понятно, что, разсматривая человѣка (или даже себя) *только какъ явленіе*, мы и не можемъ его иначе мыслить, какъ рядъ причинъ и слѣдствій, а наша воля входитъ также въ цѣпь причинъ и слѣдствій, а потому является уже не свободной, а обусловленной причинами для нея внѣшними.

Но такъ какъ за феноменальнымъ человѣкомъ лежитъ ноуменъ, какъ и за всѣми вещами природы, т. е. нѣчто непознаваемое, и въ этомъ ноуменѣ есть для насъ и наше «я», также непознаваемое для насъ и извѣстное намъ только по ощущеніямъ, то вотъ въ этомъ-то «я» и лежитъ причина нашей свободы, ибо это «я», какъ и всякій ноуменъ, не подчинено категоріи причины или условіямъ пространства и времени (эти формы нашего познанія мы прилагаемъ лишь къ чувственному опыту, а къ ноуменамъ ихъ приложеніе было бы нелѣпо). Отсюда наше «я» и нашу волю, пока она опредѣляется нравственнымъ закономъ, мы иначе не можемъ мыслить, какъ свободными.

Мораль Канта есть величайшее созданіе нашего времени, но она въ концѣ-концовъ только констатируетъ фактъ; онъ говоритъ: вотъ что такое мораль, вотъ почему мы ее исполняемъ, вотъ почему мы считаемъ себя свободными, и вотъ почему мы вѣримъ въ Бога. Поэтому-то Кантъ совершенно справедливо и назвалъ свою работу «критикой». Это только *объясненіе и разборъ* явленій нашей моральной жизни; указа-

---

формы или внутреннія ощущенія нарушенія или возстановленія самосохраненія) и, наконецъ, внѣшнее ощущеніе, (какъ орудіе самосохраненія для оріентировки во внѣшнемъ мірѣ).

ніе на ихъ относительное мѣсто, на ихъ причины, условія, источники.

Но отвѣчаетъ-ли эта мораль на вопросъ: Зачѣмъ я буду исполнять требованія нравственнаго закона, если это не дастъ мнѣ непремѣнно блага? Надежды же на какое-то будущее благо, кѣмъ-то заранѣе предъустановленное, какъ гармонія между нравственнымъ закономъ и благомъ, не могутъ меня удовлетворить, если я думаю, что съ моей жизнью все кончается. Наконецъ, къ чему, въ самомъ дѣлѣ, сводится мораль Канта? Къ открытію того, что нравственный законъ, что вѣра въ его связь съ будущимъ благомъ, въ его связь съ Богомъ, есть только наша же вѣра. Но гдѣ ея основанія, кромѣ насъ же самихъ?

И такъ, мораль Канта требуетъ дополненія. Но и его критика способности познаванія требуетъ дополненія. Это мы увидимъ въ главѣ о типахъ философіи, когда еще разъ возвратимся къ ученію Канта и многихъ другихъ изъ мыслителей, разсмотрѣнныхъ выше, чтобы освѣтить ихъ ученія съ совершенно иной точки зрѣнія.

§ 4. Фихте, какъ высокій образецъ идеалистической морали.—Послѣдователи Канта, кромѣ Фихте, т. е. Шеллингъ и Гегель, пошли не по указаніямъ его критической философіи, а, наоборотъ, ударились въ чисто схоластическія построенія міра изъ понятій и идей, а въ сущности изъ словъ.

У Фихте, наоборотъ, впереди стоятъ этическія требованія, что объясняется общимъ благородствомъ его характера: «нравственное одушевленіе и логическій фанатизмъ», — говоритъ одинъ историкъ философіи,—«заставляли его забывать осторожность какъ въ жизни, такъ и въ философіи. Но если его система и несостоятельна, то возвышенность его взглядовъ никѣмъ не отрицается».

И это справедливо. Изъ трехъ названныхъ выше философскихъ свѣтилъ,—впрочемъ, также быстро погасшихъ, какъ быстро они загорѣлись въ общественномъ вниманіи,—самое яркое свѣтило, по моему, не Гегель и Шеллингъ, а Фихте.

Исходя изъ взгляда предъидущихъ мыслителей, что мы не знаемъ въ сущности внѣшняго міра, а знаемъ только наши образы, представленія и идеи о немъ, Фихте дѣлаетъ выводъ, что, слѣдовательно, мы знаемъ только наше «я» и больше ничего. Міръ есть только созданіе этого «я». Но что же за-

ставляетъ наше «я» создавать міръ? Заставляетъ то, что «я» чувствуетъ себя чѣмъ-то *ограниченнымъ, стѣсненнымъ* чѣмъ-то. И вотъ, въ немъ является сознаніе о чемъ-то, что не есть оно само, не есть «я»; иными словами, является сознаніе о «не-я».

При этомъ, различные умы или философы, смотря по своему личному характеру, сосредоточиваются, при сознаніи этого «не-я», какъ на причинѣ—или преимущественно на «я» или, наоборотъ, на «не-я», т. е. или на своемъ внутреннемъ мірѣ, или на внѣшнемъ, и создаютъ соотвѣтственныя системы міросозерцаній. Люди энергичные, знающіе какъ значительна ихъ личная воля, ихъ «я», склонны думать, что міръ есть продуктъ творческаго «я»; это—идеалисты; наоборотъ, люди болѣе слабые, чувствующіе себя болѣе ограниченными чѣмъ-то внѣшнимъ, склонны давать перевѣсъ «не-я» (т. е. внѣшнему міру). Фихте, обладавшій огромной личной энергіей, — сказавшейся въ его благородной борьбѣ съ тогдашнимъ изувѣрствомъ,— становится, конечно, на сторону «я». Міръ для него (такъ, какъ мы его знаемъ) есть только часть нашего «я» и настолько лишь познаваемъ, насколько онъ составляетъ эту часть. Процессъ этого познанія міра идетъ такъ: видя себя ограниченнымъ, «я» начинаетъ думать объ этой ограниченности и приходитъ къ образованію категорій — реальности, причинности, взаимнодѣйствія, субстанціи (сущности) и акцеденціи (частностей). Результатомъ этого являются ощущенія, изъ нихъ—созерцаніе, изъ него—умъ, сужденія и, наконецъ,— разумъ.

Но надо замѣтить, что это совершается при нашемъ теоретическомъ мышленіи о происхожденіи міра (или, говоря языкомъ Фихте, въ *чистомъ* самосознаніи, а еще не въ *практическомъ* или житейскомъ). Въ этомъ теоретическомъ или чистомъ самосознаніи — «я» само установляетъ «не - я», является творцомъ его.

Иное происходитъ въ *практическомъ* (житейскомъ) самосознаніи: мы видимъ, что «я» чувствуетъ себя ограниченнымъ; поэтому въ немъ живетъ горячее стремленіе расширить себя или свои границы (достигнуть извѣстныхъ идеаловъ). Изъ этого стремленія является вѣра въ дѣйствительное (реальное) существованіе объектовъ; такъ какъ это стремленіе расширить себя никогда не можетъ удовольствоваться тѣмъ

расширеніемъ, котораго оно достигаетъ, то оно является безконечнымъ, идеальнымъ (новые идеалы возникаютъ на смѣну другихъ достигнутыхъ). Удовольствіе или неудовольствіе есть уже результатъ того, насколько это стремленіе удовлетворяется, насколько наше «я» (со всей суммой его настоящихъ стремленій и идеаловъ) чувствуетъ себя самимъ собою, а не ниже себя самого (вѣдь, идеалы будутъ частью нашего «я»). Въ числѣ этихъ стремленій къ расширенію (развитію) лежитъ, конечно, прежде всего, стремленіе освободиться отъ всякаго гнета со стороны «не-я», чувствовать себя «свободнымъ» или наиболѣе свободнымъ отъ вліянія внѣшнихъ условій, давящихъ на мысль и волю. И вотъ откуда въ насъ является какъ-бы откровеніе самосознанія: «я свободенъ». Если я могу бороться за мои расширенія съ этимъ гнетущимъ, ограничивающимъ меня «не я», значитъ моя *воля* сильнѣе его; значитъ, она и есть то первое, изъ котораго исходитъ данная цѣпь послѣдствій.—Значитъ, препятствія къ расширенію «я» первыя-же и приводятъ его къ самосознанію, а затѣмъ и къ мысли о его способности и возможности бороться съ «не-я», а затѣмъ естественно и къ свободѣ. Свобода тутъ именно понимается такъ, что это стремленіе къ борьбѣ съ «не-я» не могло-же возникнуть въ насъ изъ самаго «не-я», значитъ оно возникло изъ насъ, независимо отъ «не-я» и только возбудилось гнетомъ «не—я».

Но разъ мы сознали свою силу бороться съ гнетомъ и вліяніями «не-я», то наше стремленіе стать свободными отъ его воздѣйствій становится (какъ и стремленіе расширить себя) безпредѣльнымъ, безконечнымъ, абсолютнымъ. (Другой вопросъ,—насколько это стремленіе осуществляется. Вы видѣли, что идеалъ растетъ по мѣрѣ его достиженія).

И вотъ, это стремленіе быть вполнѣ свободнымъ (отъ условій среды или «не я») и есть *наше назначеніе, нашъ долгъ*. Долгъ не есть чье-то предписаніе, которому можно слѣдовать или не слѣдовать, это — «крикъ человѣческаго сердца». Это стремленіе не можетъ быть удовлетворено однимъ познаніемъ или мышленіемъ (пониманіе міра, знаніе природы можетъ, вѣдь, идти рядомъ съ признаніемъ своего полнаго безсилія въ жизни и въ борьбѣ съ «не-я», какъ у детерминистовъ). Нѣтъ, это есть вопль сердца о свободѣ дѣйствія, объ осуществленіи своихъ идеаловъ въ дѣятельности, а не въ одной фантасти-

ческой мечтѣ или мышленіи: отсюда-то возникаетъ вѣра въ реальность міра. Итакъ, не мышленіе (какъ таковое) является нашимъ назначеніемъ и долгомъ, но дѣйствіе. Быть добродѣтельнымъ не значитъ еще быть знающимъ, какъ думали древніе, но—быть дѣятельнымъ, т. е. жить и дѣйствовать по своему назначенію, идеалу совершенства и свободы. Отсюда принципомъ морали у Фихте является: «поступай по своему человѣческому назначенію». А это назначеніе — расширять себя, завоевывать себѣ свободу. Это-то и сказывается въ нашемъ внутреннемъ чувствѣ — *совѣсти*. Но пока человѣкъ дойдетъ до этого высшаго самосознанія, онъ переживаетъ періоды: инстинктивный, авторитативный (признаніе внѣшнихъ авторитетовъ), періодъ отрицанія, періодъ научный и періодъ искусства (живой, творческой, самосознательной дѣятельности). Могутъ-ли міровые законы противорѣчить этимъ нравственнымъ? Нѣтъ. Вѣдь, міръ есть лишь осуществленіе въ дѣйствительности нашихъ-же собственныхъ внутреннихъ дѣйствій. Итакъ, «исполняй радостно и смѣло то, что повелѣваетъ тебѣ долгъ». Понятно, почему Фихте видѣлъ въ положительныхъ религіяхъ путь, которымъ лучшіе люди стремились, въ виду человѣческой слабости, содѣйствовать развитію нравственныхъ началъ въ другихъ людяхъ.

Въ теченіи жизни, Фихте дополнялъ и измѣнялъ въ нѣкоторыхъ частяхъ свою систему, но мы не будемъ слѣдить за этими измѣненіями. Здѣсь только замѣтимъ кстати, что и Фихте былъ человѣкъ, близко стоящій къ народу по своему положенію: онъ собирался быть пасторомъ, но ему это не удалось въ виду свободы его мысли, и вотъ многіе годы, въ началѣ жизни, онъ тянетъ трудовую лямку домашняго учителя, интеллигентнаго пролетарія—работника.

ГЛАВА XVI.

Возвращеніе къ схоластическимъ пріемамъ.

§ 1. Возвращеніе къ схоластическимъ пріемамъ. Шеллингъ сперва слѣдуетъ идеямъ Канта и Фихте, съ нѣкоторыми измѣненіями: напр., «я» онъ представляетъ себѣ сразу и субъектомъ, и объектомъ, однако, только какъ силу, лишенную сознанія. Но какъ-же «я» выдѣляетъ себя «изъ не-я» и даже противопоставляетъ ему себя? Т. е. какъ является самосознаніе? Это совершаетъ «воля». Дѣло въ томъ, что «объектъ» (или «не я») существуетъ дѣйствительно, но онъ существуетъ въ связи съ субъектомъ въ какой-то безусловной сущности, абсолютѣ [1]); этотъ абсолютъ приходитъ къ самосознанію въ человѣкѣ. А толкаетъ человѣка къ этому самосознанію (выдѣленію себя изъ «не-я») воля.

У Шеллинга было также нѣсколько періодовъ измѣненія, но едва-ли это интересно современному читателю.

§ 2. Гегель допускаетъ въ самомъ началѣ, какъ и Фихте, *субъектъ* или *сознаніе*, но это еще не есть *самосознаніе;* оно должно придти къ самосознанію и въ то-же время къ *безусловному познаванію*. Какъ же сознаніе можетъ придти къ нему? А такъ, что каждому понятію, явившемуся въ немъ, оно противополагаетъ его противоположность; отсюда получается третье понятіе, которое хотя и сходно съ первымъ, но уже гораздо содержательнѣе, глубже. Такъ напр., въ началѣ все существующее представляется уму неизмѣняющейся дѣйствительностью. Но, всматриваясь ближе, умъ видитъ, что все находится въ движеніи, въ борьбѣ. Разсматривая эти двѣ противоположности (покой и движеніе, тезисъ и антитезисъ) умъ приходитъ къ третьему понятію, примирительному (къ синтезу), а именно къ понятію *перемѣны*, и т. д., и т. д. Такъ, изъ «бытія» выходитъ сперва противоположность, «не бытіе», а затѣмъ синтезъ—«существованіе». Это обыкновенно

---

[1]) *Гегель* замѣтилъ, что этотъ „абсолютъ“ вылетаетъ у Шеллинга неожиданно, какъ выстрѣлъ изъ пушки.

называютъ «Тріадой Гегеля». Методъ же его называется діалектическимъ.

Остановимся на немъ на минуту. Онъ интересенъ уже тѣмъ, что, впослѣдствіи, былъ примѣняемъ къ соціальнымъ явленіямъ Карломъ Марксомъ и нѣкоторыми его послѣдователями.

Есть-ли въ немъ что-нибудь соотвѣтствующее дѣйствительности?

Несомнѣнно есть, а именно: мысль человѣка любитъ идти впередъ именно такими крайностями: мы убѣждаемся въ чемъ-нибудь, напр., въ преданности намъ друга; но вотъ наступаютъ сомнѣнія, разочарованія. Мы ударяемся въ обратную крайность, пока мало-по-малу эти крайности не приходятъ къ болѣе сложному понятію, напр., хотя-бы зависимости и того и другого отъ внѣшнихъ условій или отъ нашего собственнаго поведенія. И этотъ процессъ можетъ идти дальше тѣми-же скачками въ обратныя крайности [1]).

Но есть-ли это общій, неизмѣнный законъ всякой мысли, его-же не прейдеши, или это только законъ мысли недостаточно развитой, полуслѣпой, инстинктивной, смѣшанной съ вѣрой, съ страстью? Это—вопросъ.

Но Гегель полагалъ не то только, что этотъ процессъ есть достояніе мысли человѣка. Нѣтъ. Для Гегеля онъ происходитъ и въ мірѣ, который есть такой-же процессъ абсолютнаго «я». Если-же наше человѣческое «я» идетъ тѣмъ-же путемъ, то это потому, что, созерцая объекты міра, гдѣ этотъ процессъ осуществленъ, оно вынуждается мыслить такъ, а не иначе.

Другими словами, Гегель перенесъ во внѣшній міръ тотъ процессъ, который замѣтилъ въ собственномъ мышленіи. Было-ли къ этому основаніе? Если исходить изъ точки зрѣнія Фихте, что міръ есть созданіе нашего «я» (міръ, насколько

[1]) Въ явленіяхъ человѣческой жизни и исторіи, именно по этому психологическому основанію, вѣроятно, и можно отыскать больше всего случаевъ тріады, т. е. обращенія къ прошлой формѣ, но съ болѣе глубокимъ содержаніемъ черезъ періодъ противоположенія. Напримѣръ: въ древности общинная собственность, затѣмъ крайнее развитіе частной, и, наконецъ, возвращеніе опять къ общинной. Въ политическихъ формахъ: рѣшенія всей массой, затѣмъ крайнее развитіе единоличной власти, затѣмъ—снова возвращеніе къ демократическимъ формамъ—(см. у Спенсера: *„Развитіе Полит. учрежденій“*).

онъ намъ извѣстенъ), то, конечно, такой міръ долженъ быть построенъ такъ, какъ вообще строится наша мысль.

Но если, наоборотъ, допустить, что наши представленія о мірѣ созданы его *воздѣйствіями на нашу мысль*, то идея Гегеля допустима только въ томъ случаѣ, если признать, что наше мышленіе вообще создалось по образу и подобію процессовъ внѣшняго міра, отразивъ ихъ въ себѣ. Новѣйшее опредѣленіе, сдѣланное Спенсеромъ мышленію, состоитъ въ томъ, что наши внутренніе процессы суть приспособленія нашихъ внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ. Разъ это такъ, то у насъ есть основаніе допустить одноформенность нашего мышленія съ процессами природы. Однако, это не даетъ никакихъ основаній думать, чтобы въ природѣ было и дѣйствовало «я», подобное нашему, и что явленія сложились такъ, а не иначе потому, что міровое «я» мыслило ихъ, подобно тому, какъ мыслитъ теперь наше «я». Міръ могъ создаться совсѣмъ иначе, т. е. не будучи вовсе мыслящимъ «я», хотя при этомъ его движеніе и могло происходить въ общихъ чертахъ противоположеніями и ихъ синтезомъ. Здѣсь у Гегеля такой-же произвольный, бездоказательный скачекъ мысли, какъ у Шеллинга его скачекъ къ «абсолюту».

Излагать дальше философствованія Гегеля я не считаю нужнымъ и интереснымъ. Важно понять исходную точку мыслителя, тотъ путь, которымъ онъ думалъ открыть всю истину о мірѣ. Этотъ путь мы видѣли: онъ состоитъ въ произвольномъ перенесеніи того, что замѣчено въ своемъ «я», въ остальную природу. Разъ мы знаемъ, что такое перенесеніе произвольно, не обоснованно научно, мы не можемъ интересоваться и тѣмъ, что изъ этого вышло у философа. Какъ-бы ни былъ прекрасенъ его замокъ, выстроенный этимъ пріемомъ, онъ не внушаетъ намъ никакого довѣрія, потому что держится на воздухѣ, а не на прочномъ фундаментѣ.

Отъ этой группы мыслителей ближайшій переходъ къ новѣйшему (сравнительно) пессимисту, Шопенгауэру и его alter ego—*Гартману*.

ГЛАВА XVII.

Построеніе сущности міра изъ критики Канта и самонаблюденія.

§ 1. Артуръ Шопенгауэръ (1788—1860 г.). Конечно, и для Шопенгауэра, какъ и для всякаго истинно-научнаго мыслителя нашего времени, очевидно, что мы знаемъ не самый міръ, а только наши представленія о немъ [1]). Но отсюда возникаетъ вопросъ: дѣйствительно-ли міръ внѣ насъ существуетъ? Какъ-бы мы могли убѣдиться въ томъ, что есть внѣ насъ что-то, что вызываетъ наши ощущенія? Убѣдиться въ этомъ нельзя, потому что все, что можетъ насъ убѣдить въ этомъ (напримѣръ, осязаніе предмета) есть опять-таки наше-же ощущеніе. И такъ, быть можетъ, міра нѣтъ? Да, такого міра, какъ мы его знаемъ, конечно, нѣтъ. Но слѣдуетъ допустить какой-то *объектъ*, т. е. нѣчто противоположное *субъекту* или *сознанію*. Его слѣдуетъ допустить вотъ почему: вѣдь, въ насъ-то самихъ, кромѣ нашихъ представленій, чувствованій, идей, есть что-то еще, что представляетъ, чувствуетъ, хочетъ, мыслитъ? Мы знаемъ, что это не *субъектъ* (т. е. не сознаніе), потому что мы живемъ, напр., во время сна и обморока безъ сознанія, а между тѣмъ жизнь продолжается. Значитъ, и самое сознаніе (самый субъектъ) есть только состояніе этого объекта. Для насъ самихъ этотъ объектъ есть въ то-же время и субъектъ, но если мы попробуемъ мыслить о другихъ людяхъ, то онъ уже намъ представляется какъ объектъ (нѣчто внѣшнее) для насъ, но какъ субъектъ для этихъ другихъ. Точно также и другимъ нашъ субъектъ является какъ объектъ.

Однако, что-же такое этотъ объектъ? Какъ мы доберемся до него, если мы не знаемъ о мірѣ ничего, кромѣ нашихъ-же представленій?

---

[1]) Физіологія говоритъ, что въ нашъ мозгъ не можетъ попасть отъ предметовъ ничего. Мозгъ воспринимаетъ только нервные токи, возбуждаемые объектами. Только эти нервные токи онъ и знаетъ и ихъ уже переводитъ въ образы своихъ ощущеній. Объективно нѣтъ свѣта или звука, говоритъ физика, а есть только колебаніе эфира или воздуха и т. д.

Мы часть міра. Не можемъ-ли мы черезъ посредство самихъ себя проникнуть въ сущность этого объекта? Вѣдь, мы знаемъ себя не только по внѣшнимъ ощущеніямъ и представленіямъ, а также и по внутреннимъ состояніямъ своимъ собственнымъ. То, что мы знаемъ въ мірѣ и другихъ существахъ—какъ *силу*, то мы знаемъ внутри себя и непосредственно—какъ живыя стремленія, желанія, хотѣнія,—какъ *волю*. И такъ, *объективная сила* есть съ субъективной стороны *воля*. Если сущность объекта, вліяющаго на насъ, признать *силой*, то если-бы мы въ состояніи были перенестись въ этотъ объектъ, мы бы эту силу чувствовали также какъ *волю* (какъ желаніе, хотѣніе). А такъ какъ то знаніе, которое мы почерпаемъ изъ себя непосредственно, конечно, есть болѣе *настоящее знаніе* сущности нашей, чѣмъ простое *представленіе*, то, очевидно, что мы ближе къ сущности насъ самихъ, когда чувствуемъ ее въ себѣ какъ *волю*, чѣмъ тогда, когда *представляемъ* ее какъ *силу*. Но разъ она, т. е. *воля*, должна быть подставлена вмѣсто силы для насъ самихъ, то и вездѣ (въ объектѣ) мы должны подставить, вмѣсто представленія о силѣ, понятіе о *волѣ*. И такъ, если сущность объекта надо объективно назвать *силой*, то мы должны понимать, что на самомъ-то дѣлѣ его сущность есть *воля*.

Придя такимъ образомъ къ тому, что сущность объекта есть воля, нужно опредѣлить, какова же она?

Она слѣпа и безсознательна вездѣ, кромѣ человѣка, въ которомъ она дошла до сознанія, создала для себя сознаніе. Она обладаетъ *стремленіемъ* являться въ формѣ отдѣльныхъ предметовъ (индивидуализироваться), у нея нѣтъ ни жалости, ни доброты; наоборотъ, судя по массѣ жертвъ и страданій въ мірѣ, она скорѣе зла и жестока, чѣмъ добра и нравственна.

Въ людяхъ она тоже явилась въ видѣ массы индивидуумовъ, враждующихъ другъ съ другомъ, мучающихъ другъ друга. Что-же такое эта наша индивидуальность? Не есть ли она—нелѣпѣйшая иллюзія: вѣдь, во всѣхъ насъ одна сущность (все та-же міровая воля); чтобы заставить насъ бороться другъ съ другомъ, нужно было ослѣпить насъ представленіемъ, что мы что-то отдѣльное другъ отъ друга. И эту иллюзію опять-таки создала міровая воля. Ясно, что она, какъ демонъ, шутитъ надъ нами, заставляя, подобно Мефистофелю (сцена въ винномъ погребѣ), драться и враждовать съ тѣмъ, что есть въ

сущности *мы сами*, но что представляется намъ индивидуальностью другого, отдѣльной отъ насъ. И вездѣ, во всѣхъ нашихъ страстяхъ, этотъ демонъ, эта міровая воля шутитъ съ нами жестоко. Напр., желая удовлетворить своему стремленію къ наибольшей индивидуализаціи, міровая воля вложила въ насъ стремленія чувственной любви: мы воображаемъ, что любить и быть любимымъ—величайшее блаженство для насъ, мы совершаемъ для достиженія цѣлей этой любви всякія жертвы, даже подвиги, а что въ результатѣ? Новые и новые индивидуумы, о которыхъ мы вовсе и не думали, а затѣмъ охлажденіе, страданіе и т. д., и т. п. Страданіе особенно у женщинъ...

Но воля и съ самой собой сыграла плохую шутку, создавъ сознаніе въ насъ, людяхъ. Благодаря этому сознанію, мы поняли ея демонскій обманъ, мы стали стремиться уничтожить этотъ обманъ, во-1-хъ, тѣмъ, что стремимся не видѣть въ другихъ враговъ, а видѣть въ нихъ ближнихъ, единыхъ намъ по сущности. Отсюда, изъ этого единства по сущности, возникаетъ наша симпатія къ людямъ. Въ ней, въ этой симпатіи, лежитъ мотивъ *морали*, которую можно выразить правиломъ: «Никому не вреди, а сколько можешь—помогай». Но та-же потребность освободиться отъ иллюзіи можетъ и должна заставить человѣчество современемъ придти къ *одной мысли у всѣхъ*, къ одному рѣшенію у всѣхъ, а именно къ рѣшенію—уничтожить въ себѣ эту *обманчивую волю—волю жить* (въ видѣ индивидуальностей). И когда это рѣшеніе назрѣетъ одинаково у всѣхъ, оно исполнится: индивидуально-сознательная жизнь исчезнетъ, съ нею исчезнетъ и всякое лживое представленіе о мірѣ; индивидуальности сольются съ тѣмъ, что было прежде міровой волей, волей жить. Очевидно, и въ самой міровой волѣ прекратится это стремленіе къ жизни, индивидуализированію? Вѣдь, это стремленіе воли было въ насъ, а мы его сознательно отвергли, какъ мучительное, нелѣпое. И вотъ, тогда остается *нирвана*. Подъ нею, какъ очевидно изъ предъидущаго, слѣдуетъ понимать уже не волю съ ея прежними стремленіями или вообще съ какими-бы то ни было стремленіями. Это будетъ *покой* абсолютный, безъ желаній. Будетъ-ли онъ, однако, обладать какимъ-нибудь общимъ сознаніемъ? Едва-ли. По Шопенгауэру, сознаніе является тогда, когда является неудовлетвореніе воли, препятствія ей. Сознаніе почти сосуществуетъ съ

страданіемъ. Отъ этого-то міръ такъ полонъ страданіемъ. Удовольствіе, наоборотъ, есть нулевая точка, есть просто прекращеніе какого-либо страданія удовлетвореніемъ воли. Послѣ этого вновь наступаетъ неудовлетвореніе, страданіе и т. д. Быть можетъ, состояніе нирваны и будетъ этой нулевой точкой удовлетворенія, то есть наслажденіемъ, сохраняющимся безконечно? Но возможно-ли наслажденіе безъ сознанія? Быть можетъ, оно казалось возможнымъ Шопенгауэру. Вѣдь, прекратилось только то сознаніе, которое рисовало иллюзіи міра внѣшняго, иллюзіи индивидуальности. Но сознаніе своего внутренняго состоянія, своего счастья покоя и безразличія, быть можетъ, и останется. Однако, мы знаемъ, что для сознанія нужна перемѣна, нужно, чтобы два состоянія смѣняли другъ друга. Стало быть, нирвана лишена сознанія. Но тогда, что же она? Какая въ ней разница отъ небытія, отъ ничто?

§ 2. Введеніе естественныхъ наукъ вмѣсто самонаблюденія. У **Гартмана** въ представленіи о мірѣ почти все тоже самое, что и у Шопенгауэра. Но «воля» Шопенгауэра здѣсь называется «Безсознательнымъ». У «безсознательнаго» есть способность безсознательныхъ представленій, въ силу которыхъ оно творитъ, предусматривая впередъ цѣли. Это безсознательное разлито не только во всей природѣ но и въ каждомъ существѣ, въ человѣкѣ также. Вездѣ оно дѣйствуетъ цѣлесообразно безъ всякаго сознательнаго знанія. Это и доказываетъ, что оно не простая, механическая сила, а сила, хотя и безсознательная, но мыслящая, предъусматривающая, представляющая. Въ доказательство приводятся инстинкты животныхъ, особенно насѣкомыхъ, иногда въ самомъ дѣлѣ поразительные. Напримѣръ, личинка одного жучка, роя ямку, роетъ и мѣсто для будущаго рога этого жучка, какъ будто зная о томъ, что онъ выростетъ. Или приводятся въ примѣръ наши собственныя движенія, когда мы безсознательно, ничего не подозрѣвая о существованіи у насъ нервовъ и мускуловъ, посылаемъ, однако, нервные токи туда, куда нужно, на тѣ мускулы, которыми желаемъ двинуть. Наоборотъ, тѣ мускулы, которые нужно задержать, мы задерживаемъ и опять-таки не подозрѣвая объ ихъ существованіи.

Гартману, какъ извѣстно, возражалъ дарвинистъ *Оскаръ Шмидтъ*, ни чѣмъ другимъ не знаменитый, кромѣ этого возраженія, не особенно важнаго, но написаннаго въ моментъ

огромнаго и почти всеобщаго увлеченія Гартманомъ. Оскаръ Шмидтъ просто на основаніи эволюціонной гипотезы объяснялъ всѣ эти чудеса «Безсознательнаго» законами Дарвина. (*См. ниже*).

Имя Шмидта прогремѣло, но такъ же скоро и забылось.

Но тутъ мы переходимъ уже къ новѣйшимъ философамъ научно-позитивнаго типа, Дарвину, Спенсеру и другимъ; однако, на пути къ нимъ стоитъ великій позитивистъ этой эпохи Огюстъ Контъ, съ котораго и начнемъ, указавъ вкратцѣ его предшественниковъ во Франціи, — матеріалистовъ и натуралистовъ. Его англійскихъ предшественниковъ мы уже видѣли въ XVII в.

ГЛАВА XVIII.

Предшественники Огюста Конта во Франціи XVIII вѣка.

§. 1. Вольтеръ. Нигдѣ такъ ясно какъ во Франціи XVIII вѣка не выступаетъ связь между направленіями философской науки и потребностями общества. Мы уже говорили, что въ Англіи эта связь затемнена религіозными теченіями. Во Франціи же религіозная мысль была подавлена въ гугенотахъ и зато она тамъ ярче вспыхнула въ популярномъ натурализмѣ и матеріализмѣ.

Замѣчательно, что взглядъ Декарта на мировыя явленія (между прочимъ, его теорія вихрей) пользовался въ то время поддержкой цензуры, подобно религіознымъ догматамъ: напр., сочиненіе, написанное Вольтеромъ, послѣ посѣщенія Лондона, о теоріи Ньютона (Eléments de philosophie de Newton), онъ долженъ былъ издать сперва въ Амстердамѣ, такъ какъ цензоръ не пропустилъ его во Франціи, находя его безсмысленнымъ и непатріотическимъ, т. е. направленнымъ противъ Декарта. Только черезъ 3 года (въ 1741 г.) оно появилось и во французскомъ изданіи. Вольтеръ является въ понятіяхъ о

душѣ—послѣдователемъ Локка, т. е. былъ убѣжденъ не только въ томъ, что мы все знаемъ изъ опыта нашихъ органовъ чувствъ, но что душа состоитъ, какъ и все тѣло, изъ матеріи, которая (т. е. матерія) можетъ мыслить. Онъ не можетъ допустить, что, среди мозга, какъ маленькій божекъ, живетъ еще какая-то непротяженная субстанція (какъ у Декарта). Понятіе о такой душѣ есть просто абстракція (отвлеченіе). Нравственность Вольтеръ хотя и считалъ неврожденной, но находилъ ее необходимо вытекающей изъ человѣческой природы, при чемъ опорой нравственнаго порядка онъ считалъ вѣру въ Бога: «о Богѣ намъ кричитъ вся природа,—говоритъ онъ,—но если бы даже его не было, то его нужно было бы выдумать». Замѣчательно, что, не признавая души какъ непространственной субстанціи, онъ думаетъ, что безсмертіе души необходимо допустить практически, ради морали. Вначалѣ, онъ былъ поборникомъ полной свободы воли (индетерминистомъ); впослѣдствіи признавалъ, что воля опредѣляется условіями (детерминизмъ). Онъ не считалъ, что этотъ міръ есть лучшій изъ возможныхъ, но онъ вѣрилъ въ прогрессъ, и такимъ образомъ примирялъ идею о благости Божіей съ недостатками міра (зломъ). То-есть, онъ считалъ, что творчество божества тоже обусловлено чѣмъ-то.

§ 2. Ламетри, военный врачъ, доказываетъ, что отправленія души зависятъ отъ тѣла, и пострадалъ за это (сочиненіе объ этомъ было сожжено рукою палача, а самъ философъ потерялъ мѣсто). Онъ выразилъ свои идеи о душѣ въ представленіи «человѣка-машины». Отрицая нравственное воздержаніе, онъ утверждалъ, что государство атеистовъ было-бы самымъ счастливымъ. Однако, онъ различалъ добро и зло, но только съ общественной точки зрѣнія: добро тамъ, гдѣ общественный интересъ идетъ впереди личнаго, зло—наоборотъ.

Реакція противъ гнета на мысль со стороны тогдашняго духовенства и цензуры ясно сказывается въ этихъ крайностяхъ.

§ 3. Кондильякъ держится такихъ-же взглядовъ на душу: всѣ идеи образуются изъ воспріятій. Вмѣсто человѣка-машины онъ воображаетъ мраморную статую, которая имѣла бы способность ощущать и запоминать, и изъ этого старается воспроизвести всѣ психическія явленія. Но онъ не матеріалистъ: онъ думалъ, что матерія сама не можетъ ощущать и мыслить.

Значитъ, есть нематеріальная душа. Ощущаютъ не органы чувствъ, а душа посредствомъ ихъ.

§ 4. Дидро представляетъ уже переходъ къ синтетическому примиренію матеріи и души: онъ думаетъ (какъ Мопертюи и Робине), что атомамъ матеріи свойственна способность чувствовать, ощущать. У животныхъ атомы уже приводятъ къ сознанію; еще выше—къ мышленію. Передача ощущенія изъ атома въ атомъ совершается непосредственнымъ прикосновеніемъ. Одно время Дидро не только вѣрилъ въ Бога, но стоялъ даже на сторонѣ религіи откровенія. Впослѣдствіи онъ измѣнилъ это воззрѣніе.

Одновременно съ этимъ движеніемъ въ области міросозерцаній шло и движеніе въ общественныхъ идеяхъ.

§ 5. Морелли (аббатъ) видѣлъ главный источникъ всѣхъ общественныхъ золъ въ частной собственности и неравенствѣ богатствъ. Но въ значительномъ большинствѣ выдающихся писателей той эпохи, политическая мысль не идетъ дальше требованій религіозной свободы и, такъ называемаго, просвѣщеннаго деспотизма, при которомъ просвѣщенный монархъ руководился-бы общимъ благомъ. Лишь въ

§ 6. Монтескье мы видимъ сторонника конституціонной монархіи, съ раздѣленіемъ властей, взаимно-уравновѣшивающихъ другъ друга. Правда, **Руссо** шелъ гораздо дальше, разносилъ идеи Монтескье, настаивалъ, что власть принадлежитъ каждому гражданину и не можетъ даже быть передана по уполномочію никакому представителю. Однако, этотъ видимый демократизмъ былъ пропитанъ глубокимъ не сознаннымъ деспотизмомъ, то есть, отрицаніемъ той самой личности, которой давались такія права: дѣло въ томъ, что власть народа могла вмѣшиваться даже въ частную жизнь и регулировать каждый ея шагъ. (См. книгу Анри Мишеля: «L'Idés de l'Etat, au XVIII siècle», а также мою статью въ «Русской Мысли» 1898 г. «Борьба между личностью и общественностью»).

§ 7. Гольбахъ (баронъ) далъ въ своемъ сочиненіи «Système de la nature» цѣльное матеріалистическое міросозерцаніе. Здѣсь слиты воедино всѣ основныя идеи предшественниковъ: матеріализмъ, детерминизмъ, атеизмъ. Мораль строится уже на принципѣ расчетливаго эгоизма. Эту мысль взялъ Гольбахъ у Гельвеція, но усилилъ въ ней (согласно общественному направленію кружка и эпохи) общественный интересъ. Въ

дѣйствительномъ мірѣ есть только атомы, которые движутся по свойственнымъ имъ законамъ. Поддерживается это движеніе инерціей, т. е. стремленіемъ вещей оставаться въ томъ видѣ или состояніи, въ какомъ онѣ находятся. Впрочемъ, движеніе происходитъ также отъ притяженія и отталкиванія атомовъ. Въ морали соотвѣтствуютъ этимъ тремъ физическимъ началамъ также три начала: косности или инерціи — себялюбіе, отталкиванію — ненависть, вражда, притяженію — любовь, симпатія.

Надъ этимъ-то хаосомъ гипотезъ грянуло позитивное *veto* О. Конта, какъ разъ во время, а именно, когда въ силу реакціи этимъ крайностямъ, вдругъ, почти сразу выплыли противоположныя крайности въ лицѣ де-Бональда, Ламене и особенно де-Местра, крайняго клерикала.

ГЛАВА XIX.

Позитивизмъ.

§ 1. Огюстъ Контъ (1798 г.). Контъ утверждаетъ, что обществомъ правятъ *идеи*. Впослѣдствіи онъ призналъ, что и чувствованія играютъ въ жизни громадную роль (см. изслѣдованія о позитивизмѣ проф. варш. унив. Г. Струве, въ «Извѣстіяхъ Варшавск. Университета»). Вотъ почему его ужаснуло то умственное явленіе, которое царило въ это время въ Европѣ и особенно во Франціи. Онъ, не обинуясь, назвалъ его «умственной анархіей». Самъ онъ былъ поборникъ прогресса, но на почвѣ порядка. Его девизомъ было: «цѣль—прогрессъ, средство—порядокъ».

И вотъ, онъ задумалъ дать систему, которая уничтожила-бы эту анархію въ области мысли, введя въ нее порядокъ, и помогла бы мысли идти впередъ, вмѣсто того, чтобы вертѣться какъ бѣлка въ колесѣ въ однѣхъ и тѣхъ же метафизическихъ фантазіяхъ, возвращаясь вновь и вновь къ крайностямъ античнаго матеріализма, съ одной стороны, идеализма и скептицизма съ другой.

Я говорю дальше въ главѣ «О типахъ», какой великій, рабочій толчекъ дала эта система европейской наукѣ. Увлекши умы вѣрой въ науку и великими перспективами того, что наука откроетъ все необходимое для мысли, она оторвала науку отъ пуповины метафизики и схоластики. Эта пуповина опутывала науку и не давала ей развернуться свободно во всю ширину опытнаго наблюденія, изслѣдованія и точныхъ обобщеній посредствомъ строгой индукціи и математической дедукціи.

Въ его системѣ были огромные пробѣлы, напримѣръ, отсутствіе психологіи, теоріи и критики познанія. Но, въ то время, это было къ лучшему: психологіи, какъ опытной науки, почти не существовало: она строилась метафизическими гаданіями и гипотезами, какъ мы это только что видѣли у Гольбаха, Ламетри и др., или еще болѣе гадательными гипотезами у идеалистовъ и субъективистовъ; значитъ психологія только втянула бы позитивизмъ невольно въ метафизику. Совершенно также, какъ втянула-бы его въ нее критика способности познаванія невыполнимая безъ точныхъ психо-физіологическихъ изслѣдованій; а они явились лишь позднѣе, въ Германіи.

О. Контъ объявилъ именно метафизикѣ-то смертельную войну. Онъ категорически высказалъ мысль, что метафизика есть форма мысли, уже пережитая человѣчествомъ, какъ еще ранѣе былъ пережитъ теологическій періодъ мысли. Исканіе всякихъ сущностей и абсолютовъ есть-де только отголосокъ болѣе древняго фетишизма. Это—фикціи ума, надо ихъ бросить и построить философію исключительно изъ науки, для чего и построить всѣ науки въ рядъ, обусловленный постепенностью развитія и сложности объектовъ этихъ наукъ.

Мы не будемъ излагать подробно этой послѣдовательности. Укажемъ только принципъ самой системы. Положительныя науки изучаютъ только *законы* явленій, а не *причины* ихъ. Законами же въ наукѣ называется постоянство послѣдовательности или совмѣстности явленій. Позитивизмъ беретъ общія положенія наукъ, а эти послѣднія располагаетъ такъ, что въ самомъ низу помѣщаетъ наименѣе сложную, но и наиболѣе общую по своимъ понятіямъ; чѣмъ выше ступень вверхъ, тѣмъ больше уменьшается общность, но зато увеличивается частность. Такъ, математика (которая собственно есть орудіе наукъ) представляетъ наибольшую всеобщность, но за то и наименьшую слож-

ность. Далѣе: примѣненіе ея къ небесной механикѣ и вообще—механика, физика, представляютъ уже меньшую всеобщность и большую сложность. Біологія, т. е. наука о жизни, еще болѣе сложна, но и менѣе обща; наконецъ, соціологія, наука объ обществѣ, сложна еще больше, но за то и обща еще меньше. Эта наука проектирована Контомъ, и въ ней-то онъ мечталъ рѣшить всѣ вопросы даже высшаго порядка, но разсматривая ихъ (напр., даже самые вопросы метафизики) какъ обыкновенные научные факты, т. е. отыскивая законы ихъ появленія, развитія всякихъ вѣрованій, идеаловъ и пр.

Нужно сказать хотя два слова о морали Конта, связанной отчасти съ его позитивной религіей,—какъ онъ называлъ свое поклоненіе «Великому существу» (Grand Etre), подъ которымъ подразумѣвалось «человѣчество». Исходя изъ того, что каждый изъ насъ обязанъ всѣмъ, что онъ имѣетъ (въ видѣ ли идей, науки или техническихъ благъ) человѣчеству, что это человѣчество безконечно въ своемъ развитіи и будущемъ совершенствѣ, что лучшее назначеніе человѣка служить этому безконечному развитію, взявъ его идеаломъ, что, наконецъ, и естественное чувство (альтруизмъ, т. е. жизнь для другихъ, отъ слова *alter*) побуждаетъ насъ къ этому,—Контъ придумалъ поклоненіе или культъ человѣчеству. Этотъ культъ долженъ былъ постоянно поддерживать и возбуждать чувство любви и благоговѣнія къ великому образу, а слѣдовательно и вызывать нашу дѣятельность—служенія его прогрессу. Культъ состоялъ въ томъ, что позитивисты должны были собираться въ извѣстные дни и вспоминать на этихъ собраніяхъ того великаго мужа, ученаго, философа и т. п., который значится въ позитивистскомъ календарѣ на этотъ день. У себя дома предписывалось для каждаго также нѣчто въ родѣ молитвы, которая при началѣ дня должна была напоминать важнѣйшіе догматы позитивизма... и т. д. Религія эта своей іерархіей и нѣкоторыми обрядами вызвала ироническое замѣчаніе, что она—«католицизмъ безъ папы».

Контъ мечталъ и о позитивномъ государствѣ, управляемомъ довольно деспотически философами и банкирами, сколками съ католическихъ папъ и кардиналовъ.

Контъ смѣшивается нѣкоторыми невѣжественными врагами своими съ матеріалистами. Между тѣмъ, не было большаго врага матеріализма, какъ онъ. Но онъ былъ такимъ же вра-

гомъ и всякаго идеализма, психизма: все это онъ называлъ одинаково метафизикой. Его величайшая заслуга именно въ томъ, что онъ былъ борцомъ «*научности*» безъ всякой метафизики, — какъ идеалистической или спиритуалистической, такъ и матеріалистической. Матеріализмъ есть попытка объяснить важныя и сложныя явленія (психическія, моральныя, соціальныя) законами и гипотезами низшихъ (физическихъ и механическихъ) явленій. Противъ этого онъ выставилъ важный аргументъ, заявивъ, что, хотя въ каждую высшую науку и входятъ понятія низшей, напримѣръ въ біологію — химія и физика, но въ каждой высшей наукѣ остается затѣмъ осадокъ (résidu), не объяснимый понятіями низшихъ наукъ и не сводимый на нихъ. Этимъ онъ полагалъ (конечно, до извѣстной степени) предѣлъ стремленію того времени видѣть въ явленіяхъ высшаго порядка, какъ жизнь, мысль и пр., только атомные процессы, законы механики и пр.

§ 2. Послѣдователи О. Конта. Читатели ожидаютъ, быть можетъ, что я стану говорить о Литре, Де Роберти, Вырубовѣ, Лессевичѣ [1]). Но эти послѣдователи внесли въ позитивизмъ мало новаго, явившись преимущественно талантливыми комментаторами. Лессевичъ-же больше нео-критицистъ, чѣмъ позитивистъ.

Новое же внесли тѣ англійскіе послѣдователи Конта, которые объединили его основныя воззрѣнія съ изслѣдованіями психологическими и съ идеями англійскихъ мыслителей (Берклея, Локка). Таково:

§ 3. Сочетаніе идеализма и критицизма съ позитивизмомъ у Джона Стюарта Милля. Въ своей знаменитой «Логикѣ», которую и до сихъ поръ можно считать образцовой работой относительно нашей способности познаванія, а также методовъ, всего болѣе пригодныхъ для разработки различныхъ наукъ, онъ блестящимъ образомъ доказываетъ, что мы не можемъ познавать сущности, а понимаемъ подъ этимъ только отвлеченные и объединенные признаки; онъ показываетъ, что мы познаемъ только явленія — внутреннія и внѣшнія. О мате-

[1]) Въ Англіи былъ даже кружокъ послѣдователей его религіи. Въ число его членовъ входили и нѣкоторые русскіе. Часть ихъ устроилась въ Америкѣ, сгруппировавшись въ земледѣльческую колонію съ весьма аскетическимъ режимомъ, вегетаріанствомъ, публичной исповѣдью. Кончилось, кажется, ссорами и разбродомъ.

ріи мы знаемъ только, что она есть постоянная возможность ощущенія, а о духѣ, что онъ есть постоянная возможность чувствованія. Поэтому говорить о томъ, что матерія и духъ есть что-то отдѣльное, по меньшей мѣрѣ неосновательно. Тѣ-же идеи развиваются имъ въ критикѣ философіи Гамильтона, которая, впрочемъ, написана гораздо труднѣе «Логики». Логика же, не смотря на поразительную точность мысли и языка, а, быть можетъ, именно вслѣдствіе этой точности и высокой научности (всѣ примѣры, напр., при изслѣдованіи методовъ, берутся изъ математики и естествознанія) читается легко. Я предложилъ бы сдѣлать «Логику» Милля настольной книгой всякому, кто желаетъ не впадать въ умственныя иллюзіи и понимать ясно, отчетливо, что можно считать доказательствомъ и чего нельзя. Особенно это выполнено блистательно въ изслѣдованіи объ индуктивномъ методѣ, въ изслѣдованіи о методахъ общественныхъ наукъ и о методѣ новой науки, предложенной Миллемъ, *этологіи* (т. е. науки о характерѣ).

Мораль Милля есть развитіе нравственнаго ученія Бентама, ставящаго въ основу этики «наибольшую пользу наибольшаго числа людей». Она превосходно изложена въ небольшомъ трактатѣ объ утилитаріанизмѣ.

ГЛАВА XX.

Соединеніе идеализма, критицизма (психологическаго), положительной науки и эволюціонизма.

§ 1. Гербертъ Спенсеръ является настоящимъ творцомъ геніальной и обширной системы, опирающейся на научномъ опытѣ и критикѣ нашей познавательной способности. Эта система охватываетъ всѣ области знанія: и внѣшнюю природу, и біологію, и психологію, и науку о морали, и науку о человѣческомъ обществѣ, и даже эстетику.

Въ основу всей этой обширной философской системы, въ

которой одна психологія занимаетъ четыре тома. — положена «теорія развитія» или эволюціонная теорія. Онъ примѣнилъ эту теорію къ психологіи еще тогда, когда о дарвинизмѣ не было и помину, хотя во Франціи и было ученіе Ламарка, доказывавшее постепенное происхожденіе типовъ одного изъ другого, главнымъ образомъ путемъ усилій и упражненія новыхъ способностей, требуемыхъ средой.

Спенсеръ не задается внутренними или конечными *причинами* эволюціи. Онъ прослѣживаетъ ее и въ небесныхъ тѣлахъ, начиная съ туманностей, и въ области біологіи на землѣ (обширное и замѣчательное изслѣдованіе съ изумительной массой фактовъ и геніальныхъ обобщеній) и въ психологіи, гдѣ прослѣжено образованіе важнѣйшихъ формъ мысли и чувства, вслѣдствіе приспособленія внутреннихъ отношеній въ мозгу и нервахъ къ внѣшнимъ отношеніямъ объектовъ. При этомъ, Спенсеръ предлагаетъ наглядно-простыя гипотезы о внутреннихъ процессахъ въ нервахъ, о томъ, какъ этими процессами образуются въ нервахъ и мозгу готовые аппараты, уже приспособленные къ извѣстнымъ формамъ мозговой дѣятельности и требующіе только толчка и упражненія для своей работы. Чувствованія людей зависятъ отъ образованія въ теченіи многихъ поколѣній такихъ же аппаратовъ. Такъ что, напр., въ моральныхъ чувствованіяхъ или инстинктахъ общественныхъ, мы носимъ въ себѣ «организованный опытъ» предковъ.

Такимъ образомъ, Спенсеру принадлежитъ геніальное рѣшеніе спора двухъ враждебныхъ философскихъ лагерей: одинъ утверждалъ, что въ умѣ нѣтъ ничего врожденнаго и даже мораль считалъ плодомъ разумнаго разсчета, другіе (нативисты) считали, наоборотъ, идеи, чувствованія, мораль не только врожденными душѣ, но и являющимися тамъ какимъ-то высшимъ наитіемъ. Спенсеръ же доказываетъ, что мораль у разныхъ народовъ весьма различна и даже можетъ быть противоположна,—что она слагалась приспособленіями племени къ условіямъ жизни. Онъ показалъ, какъ могъ и долженъ былъ постепенно развиваться въ людяхъ альтруизмъ (жизнь для другихъ).

Въ своихъ соціологическихъ изслѣдованіяхъ, онъ геніально съ массой фактовъ прослѣживаетъ образованіе всѣхъ важнѣйшихъ формъ, обычаевъ, профессій подъ вліяніемъ того же

приспособленія къ условіямъ. Особенно геніальна его мысль (подтверждаемая массой фактовъ), что многія, особенно тяжелыя формы общества сложились, какъ неизбѣжныя условія войны, которая когда-то была хронической. Онъ доказываетъ, что у тѣхъ племенъ, которыя жили на неприступныхъ горахъ, или были защищены непроходимыми болотами, явились и совсѣмъ иныя, безусловно свободныя учрежденія и иная мораль, и иные нравы, характеры (напр., имъ неизвѣстна даже ложь или обманъ), многіе не знаютъ частной собственности, олицетворяя собою высокое духовное и моральное развитіе и т. д., и т. д.

Матеріалистъ-ли Спенсеръ? Вѣдь, онъ такъ много говоритъ о нервахъ, о процессахъ въ нихъ и т. п.

Нѣтъ, онъ не матеріалистъ. Въ его психологіи есть превосходное доказательство, что ощущеніе (т. е. единица сознанія или единица психической жизни) не можетъ быть сведена ни на атомъ, ни на движеніе (т. е. на единицу механическую). Далѣе, задаваясь затѣмъ вопросомъ, какое же изъ этихъ двухъ представленій ближе къ дѣйствительности, онъ хотя и говоритъ, что отвѣтъ на это превышаетъ способности человѣческой мысли, но, тѣмъ не менѣе, принимая во вниманіе, что ощущенія мы знаемъ въ себѣ непосредственно, а движенія посредственно, какъ выводъ изъ представленій, онъ полагаетъ, что ближе къ реальности единица ощущенія, а не единица движенія. Впрочемъ, онъ тутъ-же оговаривается, что то или другое рѣшеніе все равно ни къ чему новому не приведутъ. Фактомъ всегда останется то, что ощущеніе имѣетъ коррелатомъ, т. е. соотносительной, объективной стороной—движеніе.

Къ такому же выводу онъ приходитъ, разсуждая о послѣднихъ причинахъ или причинѣ міра. Если мы предположимъ механическую силу, то для насъ немыслимо, какъ же сама она явилась безъ причины, какъ она могла существовать вѣчно, въ безконечности. Если предположимъ психическую, живую причину, волю, то и относительно ея возникнутъ тѣ же вопросы. Отсюда и изъ многихъ другихъ такихъ-же критическихъ анализовъ конечныхъ причинъ, Спенсеръ приходитъ къ выводу, что въ мірѣ есть «непознаваемое».

Идеаломъ морали Спенсеръ ставитъ альтруизмъ (жизнь для другихъ). Онъ уже вложенъ въ насъ до извѣстной степени

въ видѣ организованнаго опыта предъидущихъ безчисленныхъ поколѣній. Однако, онъ не развитъ еще одинаково во всѣхъ людяхъ. Многіе еще полны эгоизма, жестокости, звѣрства, деспотизма, развившихся въ эпохи войнъ и передающихся наслѣдственно. Теперь уже больше эго-альтруистовъ, т. е. людей, дѣлающихъ что-нибудь другимъ ради своихъ личныхъ цѣлей, въ томъ числѣ самолюбія, честолюбія. Съ замѣной въ мірѣ военнаго типа обществъ обществами промышленнаго типа, эти чувства постепенно омертвѣваютъ, атрофируются (отъ неупражненія), хотя каждая война возбуждаетъ и поддерживаетъ ихъ вновь. На ихъ мѣсто, новый мирный типъ обществъ, требующій мирнаго сотрудничества, уваженія къ труду, праву и свободѣ всѣхъ членовъ общества, долженъ развивать все больше и больше альтруистическія чувства. Въ будущемъ, вѣроятно, человѣчество будетъ охвачено абсолютнымъ альтруизмомъ, но теперь его нельзя совѣтовать, какъ практическое правило: чистый, абсолютный альтруистъ не только обратился-бы въ подобіе раба у эгоистовъ и эго-альтруистовъ, но и подѣйствовалъ-бы вредно на ихъ моральныя свойства, пріучивъ ихъ къ эксплоатированію себя, къ прихотямъ, капризамъ и требовательности своими безконечными альтруистическими услугами. Итакъ, въ настоящее время, можно рекомендовать, какъ правило, только «относительный альтруизмъ», руководящійся благоразуміемъ. И это даже въ томъ случаѣ, когда мы доразвились [1]) до такой высокой степени альтруизма, какъ инстинкта, что намъ доставляетъ наслажденіе практиковать его.

---

[1]) Я считалъ не нужнымъ говорить о томъ, что Спенсеръ опирается на наслѣдственную передачу. Это ясно само собой. Схема же его эволюціи есть *дифференція* и затѣмъ новая *интеграція* (раздѣленіе и затѣмъ соединеніе). Такъ организмъ изъ простого и безформеннаго (какъ и небесная туманность) дифференцируется на органы (туманность—на кольца и планеты), далѣе нѣкоторые органы интегрируютъ, соединяются и т. д.

ГЛАВА XXI.

Діалектическій (гегеліанскій) эволюціонизмъ и научно-эмпирическій эволюціонизмъ.

§ 1. Карлъ Марксъ и Энгельсъ. Философская сторона міровоззрѣнія Карла Маркса была, повидимому, ближе всего къ идеямъ Гегеля, но насъ интересуетъ нестолько она, сколько его *теоріи въ области философіи исторіи* или, пожалуй, соціологіи (соціальной философіи). Карлъ Марксъ дополнилъ отчасти то, чего мы не находимъ у Спенсера, а именно онъ попытался объяснить экономическую эволюцію или, говоря проще, смѣну различныхъ формъ экономическихъ отношеній и различныхъ формъ труда въ производствѣ богатствъ.

Теорія Маркса не изложена отдѣльно ни въ одномъ изъ его трудовъ, но всѣ существенные элементы ея находятся уже въ его знаменитомъ «Kommunistische Manifest», который онъ въ 1847 г. предложилъ вмѣстѣ съ *Энгельсомъ* въ «Bünde der Gerechten» въ Брюсселѣ. Главныя мысли этой теоріи таковы: всякая исторія есть исторія классовой борьбы; современная исторія есть исторія борьбы между буржуазіей и пролетаріатомъ. Но откуда образуются общественные классы? Они есть слѣдствіе извѣстныхъ экономическихъ отношеній производства и распредѣленія, посредствомъ которыхъ опредѣляются и политическія отношенія (Herrschaftsverhältnisse, т. е. господство того или другого класса или группы людей внутри обществъ).

Но какая-же причина вызываетъ перемѣны въ экономическихъ отношеніяхъ? Это совершенно не ясно у Маркса, а въ «Kommunistiche Manifest» объ этомъ даже не говорится ни слова. Въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ для обозначенія этой причины онъ употребляетъ терминъ, сдѣлавшійся какъ-бы техническимъ, но, въ сущности, мало объясняющій, а именно «*имманентныя*» силы [1]). Эти силы перестраиваютъ (umwält-

[1]) Это слово весьма туманно. Разные мыслители придавали ему различные оттѣнки. Такъ, Кантъ называлъ *имманентной* дѣятельность разума, вращающагося внутри сферы опыта. Наоборотъ, если разумъ выходилъ за эти предѣлы, то Кантъ называлъ

zen) какъ производственныя отношенія (Productionsverhältnisse), такъ и отношенія распредѣлительныя. Обыкновенно эти процессы перемѣнъ въ экономическихъ отношеніяхъ совершались въ исторіи съ крайней медленностью, теперь-же, наоборотъ, они происходятъ быстро въ силу того, что громадныя производственныя силы, которыя создались у буржуазіи, растутъ, такъ сказать, выше головы (über den Korf wachsen). Иллюстраціи къ этой теоріи, которую впослѣдствіи ученики Маркса стали называть «закономъ», находятся въ сочиненіи, вышедшемъ два года спустя, послѣ вышеупомянутаго манифеста, а именно въ «Исторіи классовой борьбы во Франціи».

Я не буду здѣсь подвергать критикѣ эту теорію. Подробный ея разборъ я сдѣлалъ въ моей книгѣ «Изложеніе и критика идей неомарксизма» (С.-Петербургъ, 1898 г.). Частныя замѣчанія о томъ-же разбросаны кое-гдѣ и въ этой книгѣ. Но не мѣшаетъ привести здѣсь мнѣніе о ней поклонника Маркса, профессора Зомбарта: «Этотъ взглядъ, — говоритъ онъ,—по которому основанія современнаго соціальнаго движенія не суть результаты произвольнаго человѣческаго творчества, а лишь неизбѣжный продуктъ историческаго развитія *), до сихъ поръ еще такъ мало распространенъ, что стоитъ посвятить ему нѣсколько словъ. Прежде всего нужно замѣтить, что во всѣхъ сочиненіяхъ Маркса и Энгельса не находится никакого *доказательства* для утверждаемой ими *необходимости* хода соціальнаго движенія, — по крайней мѣрѣ нѣтъ такого доказательства, которое удовлетворило-бы нашимъ требованіямъ отъ точности метода. Извѣстно, что Марксъ стоитъ на почвѣ гегелевской діалектики, которая теперь можетъ считаться отжившей свое время (см. въ этой книгѣ: «Гегель»). Діалектическій путь доказательства... вѣетъ на насъ чѣмъ-то

это трансцендентнымъ. Въ этомъ смыслѣ *имманентный* почти тоже, что и не выходящій изъ сферы опыта, *опытный*, эмпирическій.— Но, напр., Спиноза называетъ Бога имманентной причиной міра, придавая этимъ тому-же слову иной оттѣнокъ, а именно—внутренняго, присущаго, непрерывнаго и т. п.

*) Вотъ подлинныя слова Маркса: „теоретическія положенія коммунистовъ покоятся *не на идеалахъ*, но на принципахъ, которые найдены или открыты тѣмъ или другимъ усовершенствователемъ міра (Weltverbesser). Они суть лишь общее выраженіе фактическихъ отношеній происходящаго передъ нами историческаго движенія".

архаическимъ. Мы требуемъ психологическаго обоснованія соціальныхъ событій, а объ этомъ Марксъ мало заботится».

Это не мѣшаетъ, однако, Зомбарту признавать теорію классовой борьбы вѣрной во многихъ отношеніяхъ и онъ даже пытается посвоему обосновать ее на живыхъ стремленіяхъ и потребностяхъ людей [1]).

§ 2. **Марксизмъ, дарвинизмъ и спенсеріанство, какъ отрицатели автономіи или самостоятельности человѣка въ борьбѣ за развитіе.** Всякій эволюціонизмъ, т. е. теорія постепеннаго развитія въ духѣ ли Гегеля (какъ развитіе идеи), или въ духѣ Спенсера (какъ приспособленіе къ условіямъ существованія), или въ духѣ Дарвина, какъ механическій процессъ переживанія индивидовъ болѣе приспособленныхъ,—всѣ эти теоріи могутъ при извѣстномъ желаніи или подкрѣплять самодѣятельность человѣка въ прогрессѣ, или совершенно отрицать ее. Какъ я уже замѣчалъ не разъ въ этой книгѣ, наша мысль до извѣстной степени подчиняется потребностямъ чувства или вообще потребностямъ. У Маркса, напр., была очевидна добрая цѣль—доказать обществу и человѣчеству, что рабочее движеніе не есть дѣло произвола людей идеи или теоріи (Weltverbesser'овъ), а дѣло непреодолимаго «закона» природы. Но были, однако, у многихъ теоретиковъ, отрицавшихъ самостоятельность человѣка въ прогрессѣ, и совсѣмъ не добрые мотивы, напр., доказать безсиліе идеаловъ и стремленій къ усовершенствованію общества, съ цѣлью парализировать всѣ такія стремленія и зажать ротъ жалобщикамъ и новаторамъ. Теоріями Маркса, Дарвина, Спенсера многіе старались пользоваться и въ этомъ именно (реакціонномъ) смыслѣ. Философія и наука играли здѣсь роль орудія въ рукахъ партій, боровшихся за прогрессъ съ одной стороны и застой съ другой, при чемъ одно и тоже орудіе попадало въ руки то той, то другой партіи, какъ пушки или ружья, отнятыя у противника и стрѣляющія и въ ту, и въ другую сторону.

§ 3. Въ Россіи особенно удачно боролся съ крайностями эволюціонизма за автономію индивидуальности талантливый публицистъ и соціологъ **Н. К. Михайловскій.** Онъ далъ очень

[1]) Энгельсъ пытался примѣнить гегелевскую *тріаду* къ происхожденію семьи и собственности, послѣ изслѣдованій Моргана и Бахофена о первобытныхъ формахъ семьи.

глубокую теорію борьбы за индивидуальность гораздо раньше Тарда (о которомъ будетъ сказано далѣе). Ему же принадлежитъ попытка показать въ чисто механическихъ средствахъ эволюціи (борьбѣ за существованіе и подборѣ) субъективные элементы, напр., въ мимичности. Къ сожалѣнію всѣ эти талантливыя работы не вполнѣ закончены [1]). Во всякомъ случаѣ, онѣ являются крупными вкладами въ философію исторіи.

§ 4. Неудачный протестъ въ лагерѣ біологовъ противъ механическаго эволюціонизма. Профессоръ Гекели. Хотя мы сказали, что одна и та же идея можетъ, какъ пушка, переходить въ руки враждебныхъ партій, однако, въ общемъ счетѣ выводы, дѣлаемые (хотя и не всѣми) эволюціонными моралистами изъ теоріи эволюціи, чаще всего оказывали дѣйствіе совершенно подобное дѣйствію пессимизма. Тутъ крайности сходятся: пессимистъ утверждаетъ, что въ мірѣ ничего нельзя измѣнить къ лучшему, потому что онъ плохо устроенъ: оптимистъ говоритъ (implicité), что все идетъ къ лучшему *само собою*; изъ этого многіе дѣлаютъ выводъ, что ни о чемъ не стоитъ заботиться. Оба одинаково ослабляютъ наше стремленіе—работать для созданія лучшаго. Разница между ними лишь та, что человѣкъ, охваченный пессимизмомъ, напоминаетъ зарытаго въ могилу заживо: сколько ни бейся, сколько ни кричи, ничто не поможетъ. Оптимистъ же похожъ на путешественника, мчащагося къ блестящей, хотя и невѣдомой цѣли на совершенно безопасномъ поѣздѣ желѣзной дороги: на такомъ поѣздѣ людьми, въ концѣ-концовъ, овладѣваетъ скука, желаніе убить время, которое мучительно тянется, когда мы дѣятельно не участвуемъ въ процессѣ, влекущемъ насъ неизбѣжно къ извѣстной цѣли.

Починъ въ разсмотрѣніи эволюціоннаго оптимизма съ этой точки зрѣнія принадлежитъ, среди людей положительной науки, знаменитому біологу Гекели. Въ своей надѣлавшей шума оксфордской рѣчи *(Romane's leclure)* онъ доказываетъ, что моральный процессъ человѣчества совершается вовсе не тѣмъ путемъ, какимъ шелъ міровой процессъ, — даже, наоборотъ, моральный процессъ есть постоянная борьба противъ процесса космической эволюціи.

---

[1]) Вѣроятно, по недостатку времени, поглощеннаго обширными журнальными и публицистическими работами.

«Если космическій процессъ,—говоритъ онъ иронически,— заботится самъ, чтобы все устроилось какъ можно лучше въ нашемъ лучшемъ изъ міровъ, то зачѣмъ *намъ* заботиться объ исправленіи зла? Зачѣмъ стремиться къ улучшенію лучшаго изъ міровъ? Будемъ же ѣсть, пить, потому что какъ все хорошо сегодня, такъ будетъ хорошо и завтра».

Онъ прибавляетъ: «Приспособленіе», «переживаніе наиболѣе приспособленныхъ» и уничтоженіе неприспособленныхъ въ борьбѣ за существованіе дѣйствительно составляютъ тотъ процессъ, которымъ шла «космическая эволюція». Мораль же представляетъ не только новый процессъ, но и процессъ, *противуположный космическому:* она *борется противъ* этого процесса. Такъ, въ «борьбѣ за существованіе» было только «*безжалостное* предъявленіе требованій своей личности (самоутвержденіе), между тѣмъ, правила морали налагаютъ обязанности самообузданія; вмѣсто того, чтобы сметать передъ собою и попирать подъ ноги всякаго соперника, они требуютъ не только уважать своего ближняго, но и помогать ему; *они способствуютъ не переживанію наиболѣе приспособленныхъ, но приспособленію наибольшаго числа къ переживанію*".

Гекели возстаетъ даже противъ употребленія (относительно морали) слова «приспособленіе». «Если въ цѣломъ,—говоритъ онъ,—растенія и животныя усовершенствовали свою организацію путемъ борьбы за существованіе и переживанія наиболѣе приспособленныхъ къ условіямъ среды, то предполагаютъ, что и человѣкъ, живущій въ обществѣ, какъ существо этическое, долженъ прибѣгать къ тому же средству для достиженія совершенства. Это заблужденіе возникло изъ двусмысленности термина «переживаніе наиболѣе приспособленныхъ». Слово «приспособленный» звучитъ какъ будто «лучшій», а со словомъ «лучшій» связано какое-то моральное представленіе. Но въ космосѣ то, что мы называемъ «приспособленнымъ», зависитъ отъ условій среды. Уже давно я высказывалъ мысль, что если бы на нашемъ полушаріи снова понизилась температура, то переживаніе наиболѣе приспособленныхъ вызвало бы въ растительномъ мірѣ процвѣтаніе все болѣе и болѣе жалкихъ формъ, такъ что, въ концѣ-концовъ, одержали-бы верхъ тѣ водоросли, которыя сообщаютъ красный цвѣтъ снѣгу».

Вотъ основныя положенія Гекели.

На эту рѣчь послѣдовали возраженія въ европейской и

американской философской литературѣ и, между прочимъ, знаменитаго этика *Лесли Стефена*. Онъ защищаетъ примѣненіе эволюціонной теоріи къ этикѣ и доказываетъ, что моральный процессъ есть продолженіе космической эволюціи.

§ 4. Возраженія противъ Гекели Лесли Стефена. Статья *Лесли Стефена* [1]) начинается возраженіемъ противъ того, что «въ міровомъ процессѣ или космической эволюціи было только безжалостное утвержденіе своего *я*». Онъ говоритъ: «Эта фраза: «безжалостное самоутвержденіе», конечно, звучитъ непріятно. Однако, примѣненіе подобныхъ эпитетовъ къ «космическому» процессу есть *антропоморфизмъ*, т. е. оно совершенно незаконно: мы вносимъ человѣческія понятія о морали въ такую область, къ которой они не могутъ относиться, потому что «жалость», «безжалостность», «самоутвержденіе» и т. д.—продукты человѣческой морали. и говорить, что волкъ поступаетъ *безжалостно*, поѣдая овцу, такъ же незаконно, какъ сказать, что овца безжалостна, когда поѣдаетъ траву. Волкъ настолько же не понимаетъ чувствъ овцы и не имѣетъ представленія о своемъ «я», какъ овца не имѣетъ понятія о чувствахъ травы и о своемъ «я». Трудно, конечно, сказать, было ли бы индивидуальной овцѣ лучше, еслибъ она не была съѣдена волкомъ, а умерла (по закону Мальтуса) отъ безпрепятственнаго размноженія и голода, т. е. если бы не было волковъ. Но можно сказать одно: если эволюціонисты правы, если необходимость защищаться и спасаться отъ волковъ вырабатываетъ путемъ переживанія болѣе умную, быструю, крѣпкую и соціальную породу овецъ, то для *породы*, *для расы*, *для вида* (species) выгоднѣе присутствіе волковъ: овцы, выростающія въ области, гдѣ нѣтъ волковъ, будутъ подвержены большимъ болѣзнямъ и голоду.

«По вульгарному пониманію эволюціи, міръ есть арена (cockpit), на которой одна порода ведетъ междуусобную войну съ другой. Если бы было такъ, то волки съѣли бы всѣхъ овецъ, или овцы всю траву, и умерли бы отъ голода. Но сущность теоріи не такова. Каждая порода *зависитъ* отъ своей среды, а эта среда *включаетъ* всѣ *другія породы*. Борьба за существованіе предполагаетъ взаимную *зависимость* безчисленными путями. Одинъ видъ *необходимъ* для суще-

[1]) «Contemporari Review».

ствованія другого (овца для волка, волкъ для овцы, какъ мы видѣли), хотя размноженіе нѣкоторыхъ предполагаетъ также и вымираніе нѣкоторыхъ соперниковъ. Но эти столкновенія вовсе не предполагаютъ жестокости, какъ и подобные союзы (напримѣръ, волка и овцы, овцы и травы) вовсе не предполагаютъ доброй воли: волкъ вовсе не любитъ овцы (кромѣ ея мяса), но и не ненавидитъ ея: еслибъ онъ былъ сознателенъ, т.-е. могъ разсчитывать, онъ бы ее берегъ, какъ мы бережемъ своихъ домашнихъ животныхъ, употребляя ихъ умѣренно, чтобы не остаться безъ запаса. Но за него эту бережливость совершаетъ сама природа, т.-е. если волкъ истребилъ много овецъ, то пищи для всей волчьей стаи будетъ недостаточно, и часть волковъ вымретъ сама собой отъ голода, пока не установится равновѣсія между требованіемъ и снабженіемъ. Въ каждый данный моментъ есть извѣстное *равновѣсіе* между всѣми существующими видами; оно измѣняется, но такъ незамѣтно, что этотъ процессъ неуловимъ даже научнымъ воображеніемъ».

Въ мысли Лесли Стефена особенно интересно то, упомянутое выше, положеніе, что союзъ волковъ и овецъ полезенъ для самихъ овецъ, *какъ породы*. На эту мысль слѣдуетъ обратить вниманіе: не будь волковъ, овцы, во-1-хъ, такъ размножились бы, что отъ недостатка пищи стали бы болѣть, вымирать, ухудшаться. Во-2-хъ, спасаясь отъ волковъ, овцы вырабатываютъ въ себѣ ловкость, предусмотрительность, общественность, потому что особи, не обладающія этими свойствами, истребляются волками легче другихъ, а подборъ, т.-е. дальнѣйшее развитіе породы, совершается уцѣлѣвшими, т.-е. болѣе развитыми. Въ другомъ мѣстѣ, говоря уже о человѣческомъ «союзѣ» съ домашними животными, авторъ замѣчаетъ, что если бы человѣчество не ѣло свиныхъ окороковъ, какъ евреи, то порода свиней исчезла бы. Теперь она живетъ и размножается, окруженная извѣстнымъ комфортомъ, и хотя отдѣльныя особи платятся за это жизнью, но еслибъ ихъ не ѣли, онѣ все равно вымерли бы безъ остатка отъ болѣзней и голода.

Въ этомъ соображеніи Лесли Стефенъ видитъ *лучшее возраженіе противъ тѣхъ вегетаріанцевъ, которые взываютъ къ гуманности и чувствительности.*

Изъ всего вышесказаннаго ясно, конечно, что, въ строго-научномъ смыслѣ, вовсе не требуется, чтобы борьба (за су-

ществованіе), какъ она понимается эволюціонною теоріей, неизбѣжно включала въ себя страданіе. Интеллигентная чернь, дѣйствительно, думаетъ, что подобная борьба соединена съ такимъ же страданіемъ, какъ и убійство отдѣльнаго индивида. Но, напримѣръ, если въ какой-нибудь расѣ падаетъ процентъ воспроизводительности, то раса должна количественно уменьшиться. Однако, это можетъ произойти безъ всякаго увеличенія страданія. Ребятишки въ какой-нибудь мѣстности, узнавъ мѣстонахожденіе птичьихъ гнѣздъ, могутъ скоро истощить ихъ породу, но отсюда не слѣдуетъ, что отдѣльные индивиды будутъ страдать. Быть можетъ, они даже почувствуютъ себя освобожденными отъ непріятной обязанности заботиться о дѣтенышахъ.

Однимъ словомъ, терминъ «самоутвержденіе», если изъ него вычесть антропоморфизмъ, обозначаетъ только *самосохраненіе* и представляетъ лишь выраженіе или *описаніе того факта, что растеніе или животное, хорошо приспособленныя къ жизни, по всей вѣроятности, будутъ жить больше, чѣмъ худо приспособленныя.* Трудно себѣ даже представить, *какъ бы могло быть иначе:* вѣдь, это такой же *фактъ,* какъ и тотъ, что *болѣе здоровый и крѣпкій долженъ пережить больного и слабаго.* Идея «борьбы за существованіе» только помогаетъ намъ понять, какимъ образомъ это даетъ въ результатѣ постепенное прогрессивное измѣненіе видовъ.

Такимъ образомъ, въ космической борьбѣ за существованіе (въ смыслѣ эволюціонной теоріи) мы не находимъ ничего, что бы не выражало лишь *простого факта,* признававшагося и до нея, но значеніе котораго она освѣтила для пониманія міровой исторіи.

Далѣе, альтруизмъ или жизнь для другихъ вовсе не составляетъ достоянія только человѣка: между различными особями всѣхъ высшихъ видовъ de facto существуетъ альтруизмъ, являющійся намъ въ видѣ взаимной зависимости ихъ; у другихъ же эта взаимная зависимость является въ видѣ сотрудничества (кооперації). Почти каждое животное зависитъ въ извѣстную эпоху своего существованія отъ родителей. Между птицей и ея птенцами мы видимъ не борьбу, а тѣсный союзъ. Безъ этого жизнь была бы невозможна. А это само собою требуетъ взаимныхъ жертвъ между матерью и дѣтенышами. Но было бы антропоморфизмомъ вкладывать въ это явленіе *чело-*

вѣческія чувствованія (матери): быть можетъ, птица сидитъ на яйцахъ потому, что это даетъ ей пріятное ощущеніе или, если угодно, благодаря слѣпому инстинкту, который она должна выполнить. Конечно, она едва ли предвидитъ что-нибудь впередъ.

Ненормальныя птицы, опустошающія свои гнѣзда, избѣгаютъ многихъ опасностей; но если бы всѣ птицы были лишены инстинкта высиживанія, ихъ порода не пережила бы и одного поколѣнія. «Теперь я спрашиваю,—продолжаетъ Лесли Стефенъ,—въ чемъ разница этихъ явленій съ тѣми, напр., что у животныхъ, ближайшихъ къ человѣку, развивался мозгъ высшаго качества? Было ли это продолженіемъ «космическаго процесса», или сдѣлалось вопреки ему? А, между тѣмъ, какъ только человѣкъ становится разсуждающимъ существомъ, способнымъ къ *предвидѣнію* и сознательному приспособленію средствъ къ цѣлямъ, онъ начинаетъ *признавать* то, что прежде совершалъ по необходимости, наприм., *узнаетъ необходимость союза* съ другими, узнаетъ, что въ его выгодахъ—не истреблять каждаго, а лишь однѣ тѣ породы, существованіе которыхъ не совмѣстимо съ его собственнымъ. Волкъ ѣстъ овецъ до тѣхъ поръ, пока не удовлетворится его аппетитъ: если бы развилось много волковъ, они переѣли бы всѣхъ овецъ и перемерли бы сами, какъ сказано выше; въ лучшемъ случаѣ, это привело бы къ вымиранію лишнихъ ѣдоковъ. Человѣкъ же можетъ *предвидѣть*, сколько овецъ ему потребуется. То равновѣсіе между видами, которое устанавливалось раньше естественною необходимостью, теперь устанавливается предусмотрительностью человѣка: онъ вводитъ домашнихъ животныхъ въ составъ общества, заботится о нихъ въ извѣстныхъ предѣлахъ, уничтожаетъ ихъ враговъ и т. д.

Здѣсь, какъ и въ войнѣ племенъ, все же есть насиліе, извѣстная жестокость. Но часто борьба за существованіе (въ обществахъ) предполагаетъ только постановку одной системы равновѣсія вмѣсто другой. При этомъ въ новой системѣ (наприм., при смѣнѣ деспотизма правовымъ режимомъ) устраняется одинъ изъ членовъ, не согласующихся съ условіями приспособленія, послѣ чего люди живутъ въ большей гармоніи.

Рядомъ подобныхъ примѣровъ Лесли Стефенъ приходитъ къ выводу, что различіе моральнаго процесса отъ космическаго заключается только въ томъ, что мы по доброй волѣ дѣлаемъ

своею *цѣлью* то, что было ранѣе *результатомъ*, достигаемымъ подъ гнетомъ условій. По мѣрѣ того, какъ человѣкъ достигаетъ такой морали, которая можетъ быть основана на одной предусмотрительности или благоразуміи, тѣ же самые результаты установляются и въ отношеніяхъ между людьми: напр., человѣкъ замѣчаетъ, что съ точки зрѣнія личной выгоды миръ предпочтительнѣе войны, и т. под. Процессъ мирной коопераціи, который мы видѣли уже въ семьѣ животныхъ, расширяется на цѣлыя общества.

Впрочемъ, дальше Лесли Стефенъ говоритъ, что это еще *не мораль*, — мораль начинается-де тогда, когда, говоря словами Канта, мы видимъ въ другихъ людяхъ не *средство*, а *цѣль*. Онъ согласенъ, что это новое явленіе предполагаетъ и другой принципъ, но почему оно, — спрашиваетъ авторъ, — есть не продолженіе космическаго процесса, а борьба противъ него? Вѣдь, разница только въ томъ, что считавшееся прежде полезнымъ теперь становится моральнымъ. И здѣсь то, что полезно расѣ, можетъ быть вредно отдѣльной личности: напримъ., инстинктъ матери часто заставляетъ ее умереть, защищая свое дитя. Если бы у матери не было этого инстинкта, раса выродилась бы. Но мораль материнской любви есть только сознательное выраженіе этого прежняго инстинкта: мы дѣлаемъ сознательною цѣлью то, что прежде было ненамѣреннымъ результатомъ цѣпи причинъ. Приведенный примѣръ есть только частный случай общаго правила.

Далѣе Лесли Стефенъ разбираетъ положеніе Гексли, что «добродѣтель направлена не къ переживанію приспособленныхъ, а къ тому, чтобы сдѣлать способными къ переживанію наибольшее число людей».

Это вѣрно въ одномъ смыслѣ, — говоритъ онъ, — но на практикѣ это встрѣчаетъ ограниченія. *Долгомъ* можетъ быть то, что *возможно*. Иными словами, мораль ограничивается тѣми условіями, въ которыхъ мы живемъ. Но могутъ быть такія обстоятельства, которыя не допускаютъ безусловнаго примѣненія правила Гексли. Наприм., дикари Сѣверной Америки требуютъ для своего *переживанія* обширныхъ пространствъ невоздѣланной земли, гдѣ бы они могли заниматься охотой. Желательно ли обратить всю Америку въ мѣсто для охоты и вытѣснить культурную расу, способную жить въ скученомъ состояніи? Авторъ оговаривается, что изъ этого вовсе

не слѣдуетъ, будто бы дикарей нужно уничтожить искусственно. они сами вымираютъ постепенно, не будучи способны къ условіямъ цивилизованной жизни. А, между тѣмъ, арена ихъ охотничьихъ привычекъ съуживается культурой, размноженіемъ бѣлой расы, которой также нужно жить. Жертва милліонами цивилизованныхъ жизней въ пользу сотенъ и тысячъ дикарей была бы вообще уменьшеніемъ человѣческой жизни на нашей планетѣ во всѣхъ отношеніяхъ.

Между тѣмъ, процессъ вымиранія дикарей происходитъ помимо того, моральны мы или нѣтъ. Для этой борьбы вовсе не нужно, чтобы самая цивилизованная раса въ мірѣ (т.-е. обладающая знаніемъ, умомъ, силой организаціи) употребляла насиліе: и безъ него она будетъ имѣть перевѣсъ въ борьбѣ за существованіе.

Могутъ сказать, что съ точки зрѣнія переживанія приспособленныхъ не нужно, наприм., издавать законовъ, улучшающихъ санитарное состояніе, или сокращающихъ дѣтскій трудъ на фабрикахъ, потому что это даетъ поддержку сохраненію и развитію слабыхъ индивидуумовъ, которые безъ этого не вынесли бы условій жизни и постепенно вымерли бы. Но это ошибка.

Всѣ такіе законы предупреждаютъ также *ослабленіе* рожденныхъ сильными, а, стало быть, и вообще ослабленіе расы.

Слабыя же и при улучшенныхъ условіяхъ принуждены будутъ выдержать законъ борьбы за существованіе. Этотъ законъ, какъ показано выше, соотвѣтствуетъ пропорціи между потребностями и снабженіемъ. (Только-ли? Авторъ забываетъ установившіеся законы распредѣленія заработной платы и т. п. Впрочемъ, онъ говоритъ, повидимому, какъ оказывается изъ дальнѣйшихъ словъ, о болѣе идеальныхъ отношеніяхъ). Но даже между слабыми необходима поддержка до извѣстнаго предѣла: среди нихъ могутъ встрѣчаться великіе люди, геніи, которыхъ современная наука иногда считаетъ физически болѣзненными; они непосредственно не могутъ улучшить расы, но ихъ изобрѣтенія и открытія помогаютъ ея сохраненію и улучшенію. Конечно, болѣе совершенный типъ, къ которому ведетъ улучшеніе расы, есть соединеніе умственной и физической силы. Такой типъ обезпечиваетъ сохраненіе, прочность (переживаніе) и энергію расы.

Стало быть, остается рѣшить послѣдній вопросъ: усили-

ваетъ или ослабляетъ расу ея моральность? Если усиливаетъ, то, стало быть, мораль продолжаетъ тотъ самый процессъ, который Гексли назвалъ космическимъ. Вѣдь, этотъ процессъ велъ также къ сохраненію расъ (типовъ, видовъ). Если же моральность расъ ослабляетъ ихъ, то, конечно, процессъ космическій противоположенъ моральному.

Однако, едва ли профессоръ Гексли самъ согласится признать второе положеніе.

Правда, мораль—морали рознь. При оцѣнкѣ разныхъ моральныхъ и этическихъ системъ, а также и соціальнаго строя, слѣдуетъ имѣть въ виду: насколько они стремятся произвести сильное или, наоборотъ, разслабленное населеніе. Этотъ критерій необходимо прилагать и къ оцѣнкѣ филантропіи: она не должна увеличивать отношеніе слабыхъ и неработающихъ къ сильному и работающему населенію. Приведемъ оригинальный взглядъ автора на благотворительность: «Всякое благотворительное дѣйствіе,—говоритъ онъ,—представляетъ дѣйствіе хорошее настолько, насколько оно предполагаетъ симпатію къ страждущему. Но если оно заключаетъ въ себѣ такой недостатокъ благоразумія, что увеличиваетъ зло, лѣкарствомъ противъ котораго думаетъ быть, то оно—*вредное* дѣйствіе. Поэтому, развивать *симпатію* безъ развитія *предвидѣнія* значитъ дать одностороннее развитіе, которое не можетъ установить реальнаго развитія морали, хотя нельзя отрицать, что случайно можетъ вести и къ ея развитію».

Сопоставляя это положеніе съ предъидущею защитой мѣръ для поддержанія слабыхъ, слѣдуетъ сдѣлать тотъ выводъ, что Лесли Стефенъ, признавая необходимость благотворительности, отрицаетъ лишь вредное для расы размноженіе тѣмъ или инымъ способомъ слабыхъ и не трудящихся элементовъ общества. То-есть онъ остается вѣрнымъ тому критеріуму, который упомянутъ выше для оцѣнки этическихъ и соціальныхъ системъ вообще.

Въ заключеніе, онъ снова повторяетъ, что моральные эпитеты или термины не должны быть переносимы въ собственномъ смыслѣ въ эволюцію космическую, во избѣжаніе антропоморфизма. Космическая эволюція представляетъ слой фактовъ, лежащій ниже моральнаго, т.-е. сознательнаго процесса. Терминъ «борьба за существованіе» принадлежитъ этому, нижележащему слою. Моралистъ долженъ имѣть его въ виду;

мораль должна къ нему приспособляться, измѣнить его нельзя уже потому, что онъ—«космическій процессъ». Отсюда двойственность взгляда на подобныя явленія: напр., сохраненіе наиболѣе способныхъ (fittest), конечно, хорошая вещь, но такъ какъ она, въ то же время, есть устраненіе неспособныхъ, она—дурная вещь. Но, вѣдь, это—неизбѣжный процессъ, и дѣло морали не бороться съ нимъ (это невозможно), а смягчить его, *гуманизировать борьбу за существованіе*, уменьшать страданія тѣхъ, кто теряетъ свою долю, и поощрять тѣ качества, которыя полезны для всѣхъ, — а не тѣхъ, которые служатъ усиленію и горечи борьбы». Кромѣ этого возраженія на рѣчь Гексли, которое я разберу далѣе, не безполезно упомянуть, въ нѣсколькихъ словахъ, и еще одно, сдѣланное американскимъ мыслителемъ Матьюсомъ (Matews). Онъ доказываетъ, что противорѣчіе между космическимъ и моральнымъ процессомъ только кажущееся: «Выгоды кооперації для развитія человѣка,—говоритъ онъ,—безспорны. Такъ какъ онъ физически слабѣе многихъ изъ окружающихъ его животныхъ, то и не могъ бы долго выдержать (пережить) въ борьбѣ за существованіе противъ нихъ, если бы принужденъ былъ вести эту борьбу въ одиночку. Онъ не могъ бы также, безъ соприкосновенія съ другими людьми, достигнуть того умственнаго развитія, отъ котораго такъ сильно зависитъ его успѣхъ въ борьбѣ. Такимъ образомъ, общество есть самое важное условіе успѣха человѣка въ борьбѣ за существованіе. Но общественное развитіе становится возможнымъ только путемъ переживанія *приспособленныхъ къ обществу* (socialy fit). Въ развитіи общества процессъ долженъ даже стремиться къ произведенію и сохраненію *нравственно-лучшихъ*», и это вотъ почему: нравственно-лучшіе признаютъ болѣе другихъ чужое право. Но признаніе правъ другихъ было столь же важно въ эволюціи человѣка, какъ и самоудовлетвореніе или самоутвержденіе. Даже можно сказать, что въ условіяхъ общественной жизни признаніе чужихъ правъ есть *необходимое слѣдствіе* самоутвержденія: *люди не могутъ долго жить совмѣстно, если они не признаютъ правъ каждаго на должное ему и не уважаютъ этого права.* Переживаніе общества, какъ и переживаніе личностей, составляющихъ его, становится возможнымъ только путемъ приспособленія къ *необходимымъ* условіямъ жизни, а профессоръ Гексли не будетъ же отрицать, что мораль существенна для общественнаго благосостоянія».

Приведя затѣмъ выдержку изъ работы Гексли, гдѣ тотъ признаетъ самъ значеніе «права» для *устойчивости* общества, авторъ говоритъ, что видитъ въ этомъ противорѣчіе съ остальною лекціей Гексли, и кончаетъ такъ: «моральное развитіе и есть именно настолько же часть *космическаго* процесса, какъ и физическое и умственное развитіе, а этихъ послѣднихъ Гексли не исключаетъ изъ космическаго процесса».

Обратимъ вниманіе читателя на терминъ «приспособленный къ обществу» или «общественно-приспособленные». Онъ уже употребляется Гербертомъ Спенсеромъ. Гексли, дѣйствительно, упустилъ изъ вида это понятіе эволюціонной теоріи, говоря, что идеаломъ приспособленія, при нѣкоторыхъ условіяхъ, будутъ микробы краснаго снѣга и что, поэтому, къ морали не слѣдуетъ примѣнять термина «приспособленіе». Но онъ былъ бы правъ, если бы эволюціонисты считали мораль приспособленіемъ къ *природѣ*. Между тѣмъ, мораль есть приспособленіе къ *жизни въ обществѣ* или *къ обществу*, что совершенно измѣняетъ дѣло. Matews справедливо замѣчаетъ, что «кооперація, которая была такъ существенна въ борьбѣ человѣка за существованіе, привела постепенно, путемъ воспитанія моральныхъ качествъ, отъ которыхъ зависитъ соціальная приспособленность, къ тому, что явились условія, когда морализація сдѣлалась первымъ факторомъ въ переживаніи обществъ».

На мой взглядъ, отсутствіе прямыхъ противорѣчій между космическимъ процессомъ и моральнымъ развитіемъ доказано Лесли Стефеномъ и Матьюсомъ съ полною очевидностью. Такимъ образомъ, съ перваго взгляда кажется, что Гёксли не правъ совершенно. На самомъ же дѣлѣ онъ не правъ лишь отчасти: и онъ, и его противники упускаютъ изъ вида, что мораль развивалась въ обществѣ вовсе не однимъ какимъ-либо путемъ, а шла множествомъ мелкихъ путей, иногда совершенно враждебныхъ другъ другу.

При толкахъ о морали, забываютъ всегда одно: опредѣлить себѣ первоначально съ полною точностью, что такое *мораль*, которая постоянно на языкѣ. Нельзя ступить ни единаго шага впередъ, не опредѣливъ сперва того предмета, о которомъ ведется споръ. Слово «мораль», какъ нарочно, употребляется не только обыкновенными смертными, но и великими мыслителями и учеными въ самыхъ различныхъ значеніяхъ.

Во-первыхъ, о морали можно говорить, какъ о явленіи *историческомъ*, и тогда мы находимъ такія моральныя системы, которыя приводятъ насъ въ ужасъ своими противорѣчіями съ моралью современной: напр., обязанность каждой вавилонской женщины служить разъ въ жизни наложницей чужестранцу или обязанность избранныхъ славянскихъ дѣвушекъ сопровождать въ могилу трупъ умершаго князя, причемъ предварительно ихъ лишали невинности избранные парни, и т. д., и т. д. Даже въ современной дѣйствительности, не только у разныхъ народовъ, но въ одномъ и томъ же обществѣ, мы видимъ наслоенія, такъ сказать, геологическія самыхъ разнообразныхъ моральныхъ системъ, пережившихъ свое время.

Но есть другое понятіе, соединенное со словомъ мораль, понятіе *идеальное*, подъ которымъ подразумѣвается лишь все то, что мы, дѣйствительно, признаемъ и уважаемъ въ ней въ данное время.

Оба эти понятія постоянно смѣшиваются въ одно почти всѣми мыслителями, такъ что невозможно сказать, о которомъ изъ двухъ понятій они говорятъ. Въ этомъ повиненъ даже Гербертъ Спенсеръ: опредѣляя моральное поведеніе, какъ наисовершенное, наиболѣе приспособленное, онъ говоритъ какъ будто бы объ идеальной морали и затѣмъ рисуетъ картину ея эволюціи, подбирая тѣ элементы морали въ прошедшей исторіи животнаго царства и человѣка, которые могутъ служить ступенями къ этой идеальной морали. Но тутъ же вы встрѣтите выраженіе: «мораль дикарей», которое, если брать его во всемъ цѣломъ, безъ процѣживанія, представляетъ вовсе не ступени къ идеальной морали, а вопіющія противорѣчія съ нею и такіе ужасы, которые можно объяснить себѣ лишь такъ, какъ Тардъ объясняетъ происхожденіе права, то-есть, что человѣчество искало лучшаго во всѣхъ возможныхъ направленіяхъ, пробовало все, но иное удерживалось и распространялось путемъ подражанія, другое—нѣтъ. Почти тотъ же взглядъ на происхожденіе морали проводитъ и Вундтъ въ своей *Этикѣ*.

Но при такихъ условіяхъ возникновенія морали едва ли можно говорить о ея эволюціи *въ цѣломъ*, какъ о чемъ-то единомъ и развивающемся по одному опредѣленному плану. А отсюда невозможно говорить и того, что она есть *продолженіе* космическаго процесса, нельзя говорить и того, что говоритъ Гексли, что она есть *борьба* съ космическимъ про-

цессомъ. Въ однихъ случаяхъ она была его продолженіемъ, въ другихъ—борьбой противъ него, вообще же мораль, разсматриваемая исторически, была, какъ и первобытная (или историческая) гигіена, человѣческимъ исканіемъ лучшаго, человѣческимъ творчествомъ въ столь различныхъ направленіяхъ, что назвать моральное поведеніе (въ историческомъ смыслѣ) наиболѣе совершеннымъ или даже хорошимъ, приспособленнымъ, есть абсурдъ, оскорбляющій нашу современную или идеальную мораль. Между тѣмъ, мыслители, опредѣляющіе ее, какъ наисовершенное поведеніе или наибольшее приспособленіе, несомнѣнно даютъ такія опредѣленія ради сохраненія престижа современной морали. Но цѣль достигается совершенно обратная. Смѣшеніе это приводитъ къ тому, что многіе совсѣмъ отрицаютъ мораль и ея значеніе: наприм., Лоріа или Марксъ видятъ въ ней и въ правѣ только надстройку надъ экономическими системами, господствующими въ ту или иную эпоху. Между тѣмъ, даже въ идеальной современной морали можно различать два элемента: *консервирующій* или *статическій*, выражающій и сохраняющій данный строй (и не только экономическій, но и политическій, религіозный, метафизическій) и, кромѣ того, элементъ *двигающій* или динамическій, ставящій идеалы еще неосуществленной правды, добра и любви въ человѣческихъ отношеніяхъ.

Отрицать значеніе такой морали только потому, что въ исторіи были системы вродѣ вавилонской, это все равно, что отрицать современную научную гигіену потому, что въ исторіи народовъ,—да и теперь у многихъ племенъ,—ради якобы гигіеническихъ цѣлей, уродуютъ головы новорожденныхъ, бинтуютъ ноги дѣвочекъ ремнями, чтобъ онѣ не росли, и т. д., и т. д.

Возможно только одно опредѣленіе, подъ которое можно подвести одновременно и мораль историческую, и нашу современную (идеальную), не роняя престижа этой послѣдней; оно приблизительно таково: «мораль есть стремленіе людей регулировать свою жизнь или поведеніе, путемъ самопринужденія или самоудержанія, для достиженія цѣлей, считаемыхъ благомъ въ данное время» [1]).

---

[1]) Это опредѣленіе ближе стоитъ къ кантовскому, которое моральными признавало только дѣйствія, включающія въ себѣ са-

Такое опредѣленіе, выражая всѣ признаки морали, отличающіе ее отъ другихъ явленій жизни, въ то же время, не унижаетъ престижа современной идеальной морали, потому что относитъ нѣкоторыя уродливости морали исторической къ заблужденіямъ людей или относительно самого блага, или относительно средствъ къ его достиженію.

Отсюда намъ станетъ еще нагляднѣе, что мораль есть продуктъ человѣческаго творчества и его исканій, независимыхъ отъ космическаго процесса. Если изъ рѣчи Гексли извлечь только эту ея несомнѣнную тенденцію, то къ нему можно присоединиться условно. Если же принять его формулу вполнѣ, т. е. что мораль есть борьба противъ космическаго процесса, то мы очутимся въ положеніи, которое практически не лучше оптимистическаго квіетизма. А именно: формула Гексли можетъ привести къ особому виду пессимизма, *пессимизму практическому*. Подъ этимъ выраженіемъ я понимаю вотъ что: мало убѣдить людей, что они сами творятъ извѣстный процессъ, что они въ этомъ творчествѣ свободны отъ космическаго принужденія. Нужно еще показать, что это творчество не черезъ-чуръ трудно. Если человѣкъ видитъ препятствія почти непреодолимыя, онъ падаетъ духомъ и становится практическимъ пессимистомъ. Но именно такой страхъ передъ трудностью лежитъ въ «борьбѣ съ космическимъ процессомъ». Вы подумайте только, какая это штука: крохотное человѣчество, микроскопическій налетъ на корѣ земного шара, и вдругъ будетъ бороться съ космическимъ процессомъ! Гексли своею формулой ведетъ насъ «изъ огня да въ полымя». И, къ счастью, какъ я показалъ, онъ не правъ фактически.

Гораздо утѣшительнѣе въ моральномъ отношеніи и, при-

мопринужденіе или самоудержаніе *во имя долга*. Остальное поведеніе, если оно, наприм., вызывалось непосредственнымъ чувствомъ, влеченіемъ сердца, могло быть прекраснымъ, даже святымъ и т. д., но безъ самопринужденія не было моральнымъ, т.-е. не относилось къ классу „морали“. Опредѣленіе это ближе подходитъ къ историческому, чѣмъ спенсеровское, потому что Спенсеръ, назвавъ всякое *совершенное* поведеніе моральнымъ, выбросилъ этимъ за бортъ всю ту архаическую мораль, которая не имѣетъ ничего общаго съ хорошимъ поведеніемъ въ современномъ смыслѣ. За то Кантъ своимъ идеальнымъ категорическимъ императивомъ, свойственнымъ будто бы совѣсти всѣхъ людей, снова слилъ историческое опредѣленіе съ идеальнымъ.

томъ, вполнѣ совпадаетъ съ новыми выводами психологіи тотъ же эволюціонный оптимизмъ, но исправленный въ одной своей части. Мы видѣли, что Лесли Стефенъ не находитъ въ моральномъ процессѣ самостоятельной творческой силы человѣческаго духа и идей (или сознанія). Онъ говоритъ, что сознаніе и мысль не творятъ, а только *узнаютъ* или *признаютъ* то, что ранѣе совершалось безсознательно, вынуждаемое гнетомъ необходимости. Человѣкъ ставитъ себѣ цѣлью то, что и безъ его мысли или сознанія явилось бы результатомъ. Мы уже видѣли, что это не вѣрно: человѣчество блуждало, отыскивая наилучшую жизнь, изобрѣтая, ошибаясь, а, слѣдовательно, и творя, а вовсе не копировало рабски природу.

Такимъ образомъ, поправка является сама собою: высшее моральное развитіе, идеальная мораль, не противорѣчитъ космическому процессу, не требуетъ борьбы съ нимъ, но достигается свободными и творческими силами самого человѣка. Она не есть *продолженіе* мірового процесса, а творчество, не встрѣчающее въ немъ врага и противника. Безъ усилій человѣка, быть можетъ, и совершится подобный же результатъ, но въ безконечно-долгой цѣпи вѣковъ и съ безконечно большими страданіями. Кромѣ того, частности и подробности идеала чисто-человѣческаго все же останутся чуждыми міровому процессу. Одна изъ такихъ частностей, стоящая, однако, на первомъ планѣ, есть развитіе индивидуальности, одновременно съ развитіемъ наисовершенной кооперації.

Эволюціонные оптимисты не указываютъ нигдѣ, чтобы міровой процессъ заботился объ индивидуумѣ и его всестороннемъ развитіи: результатъ мірового процесса — обобществленіе людей. Но такъ какъ индивидуумъ живетъ не въ міровой средѣ, а въ общественной, такъ какъ борьбу за индивидуальность ему приходится вести не съ міровымъ процессомъ, а съ обществомъ себѣ подобныхъ, т.-е. стремящихся къ той же цѣли развитія индивидуальности, то этотъ идеалъ представляетъ полную вѣроятность своего осуществленія.

Такова поправка къ эволюціонному оптимизму, сдѣланная *на его же почвѣ*. Но полное рѣшеніе задачи лежитъ въ психологіи. Въ послѣднее время появилось два замѣчательныхъ сочиненія по этому вопросу: одно изъ нихъ принадлежитъ А. Фуллье и называется *Психологія идей-силъ* (*Psychologie des idees-forces*), другое принадлежитъ Тарду и

озаглавлено: *La logique cociale des sentiments (Соціальная логика чувствованій).* Первое доказываетъ самостоятельное идейное творчество человѣка, второе—такое же творчество человѣческихъ чувствованій въ общественномъ прогрессѣ.

Къ изложенію ихъ идей, являющихся, по моему, наилучшими въ наше время попытками отстоять идеалы людей и самостоятельность человѣка на почвѣ чистой науки, мы и перейдемъ теперь.

ГЛАВА XVIII.

Новѣйшія попытки примирить автономію (самостоятельность) воли и идеаловъ съ научными законами природы.

§ 1. Альфредъ Фуллье и его теорія воли и идей, какъ силъ. «Воля не есть какая-либо особая специфическая сила,—говоритъ Фуллье,—вмѣшивающаяся въ наши дѣйствія...» «Она есть стремленіе существа къ наибольшему благосостоянію (bien-d'être), къ сохраненію и расширенію жизни. Чѣмъ ниже мы спускаемся по лѣстницѣ существъ, доходя, наконецъ, до амебъ и простыхъ клѣточекъ,—тѣмъ безслѣднѣе исчезаетъ, конечно, дѣятельность *разсуждающая*, а также и дѣятельность *инстинктивная, рефлекторная*. Здѣсь еще нѣтъ и не можетъ быть рефлексовъ, потому что нѣтъ ни нервной системы, ни механизмовъ, устроенныхъ изъ нея. Нѣтъ и *инстинктовъ*, потому что они,—какъ покажемъ ниже,—составляются сами изъ сложнаго сочетанія рефлексовъ.

Что же мы находимъ у низшихъ животныхъ? *Аппетиты*, переходящіе непосредственно въ движеніе, т.-е. у нихъ голодъ, жажда, потребность воспроизведенія сопровождаются сперва безсвязными движеніями, которыя лишь впослѣдствіи, съ накопленіемъ опыта, становятся цѣлесообразными. Низшее животное еще не знаетъ «цѣлей» въ высшемъ, подлинномъ смыслѣ этого слова,—ни средствъ къ ихъ достиженію. «Всякая клѣ-

точка, которая почувствовала себя неудобно,— говоритъ Фуллье,— дѣлаетъ усиліе, чтобъ избѣжать этого неудобства. Наоборотъ, всякое состояніе удобства или удовольствія побуждаетъ ее остаться въ этомъ состояніи. *Вотъ настоящее начало воли*, которое, какъ бы оно ни было просто и неопредѣленно, тѣмъ не менѣе, есть уже *воля, чувствующая себя*, а никакъ не движеніе инертнаго провода».

Для такихъ проявленій воли низшему организму вовсе не нужно имѣть «представленія» о томъ, что оно страдаетъ въ данную минуту; не нужно и представленій о томъ, что оно избавится отъ нихъ данными движеніями, нѣтъ, это — *ужь высшее знаніе, даваемое опытомъ*. «Когда живое существо находится подъ вліяніемъ страданія, оно дѣлаетъ движенія во всѣхъ направленіяхъ и реагируетъ энергично. Для этого ему необходимо только *чувствовать*, что сейчасъ *есть* неудобство, страданіе, *препятствіе* его благосостоянію. Страданіе просто влечетъ за собою *потребность перемѣны*, т.-е. *движеніе* Эта потребность есть «*воля — измѣнить*», и только, а движенія тѣла во всѣхъ направленіяхъ суть проявленія *этой* воли. (Подобное же явленіе представляетъ новорожденный ребенокъ, но его движенія объясняютъ рефлексами унаслѣдованныхъ механизмовъ. У низшаго же организма не можетъ быть рефлексовъ). Посмотримъ же, какъ для цѣлей жизни или воли образовывались *рефлекторные механизмы*. Когда простой процессъ движеній, реагирующихъ на страданіе и удовольствіе, повторялся нѣсколько разъ, то въ результатѣ должно явиться уменьшеніе сопротивленія со стороны молекулъ, т.-е. частицъ органическаго вещества, мозга, нервовъ [1]). Понятно, что движеніе тѣмъ чаще повторялось сознательно, чѣмъ оно оказывалось лучше достигающимъ цѣли. Но чѣмъ чаще оно повторялось, тѣмъ больше проторялась дорожка въ данномъ направленіи. А отсюда произошло вотъ что: нервный токъ, встрѣчая въ этомъ проторенномъ направленіи наименьшее сопротивленіе, долженъ былъ и меньше задерживаться въ нервномъ центрѣ, при переходѣ на отводящій нервъ. А чѣмъ онъ короче тамъ задерживается, тѣмъ короче и время ощущенія удовольствія или страданія, которыя имѣютъ сѣдалищемъ нервный центръ.

[1]) Это положеніе высказано въ первый разъ въ „Основаніяхъ психологіи“ Спенсера.

Стало быть и хотѣніе, и желаніе (спутники страданій и удовольствій) протекаютъ моментально, почти не успѣвая сознаться. Конечно, и вниманія уже не требуется. Остается не произвольное, моментальное сознаніе, которое мелькаетъ, какъ блескъ молніи, и потому не производитъ замѣтной перемѣны въ общемъ чувствованіи. Вотъ почему, разсматривая этотъ процессъ извнѣ, мы видимъ, что за какимъ-либо представленіемъ или образомъ, подѣйствовавшимъ на живое существо, немедленно слѣдуетъ движеніе, какъ будто безъ вмѣшательства *различимыхъ* страданій или удовольствій, или *различимаго* акта воли. Кажется, что само представленіе (образъ предмета) стало *безраздѣльно* импульсомъ, толчкомъ въ томъ или другомъ направленіи. Однако, внѣшность тутъ обманываетъ. Вѣдь, и полкъ солдатъ по одному слову дѣлаетъ немедленно движенія. Можно ли его назвать машиной, а его движенія *первичными?* Нѣтъ, это продуктъ долгой выучки, долгаго сознательнаго приспособленія. Фуллье резонно спрашиваетъ: кто видѣлъ гдѣ-нибудь, чтобы механическій рефлексъ, развиваясь постепенно, обратился какимъ-то чудомъ въ сознательный процессъ? Вездѣ сознательный процессъ переходитъ въ рефлексъ [1]).

Теперь посмотримъ, *что такое инстинктъ*.

Когда животное, едва лишь почуявъ добычу, бросается за ней, мы говоримъ, что это дѣйствіе инстинктивное.

Или, напр., видя передъ собою сукъ, вы моментально откидываетесь въ сторону. Это—инстинктъ. Тутъ тоже, кажется, съ перваго взгляда, что ваше движеніе, какъ и погоня животнаго за добычей, вызваны *только внѣшнимъ раздраженіемъ*. Но это совершенно не вѣрно: вы должны по опыту знать

---

[1]) Упомяну здѣсь работу профессора Новор. Унив. Н. Н. Ланге, изданную нѣсколько лѣтъ назадъ въ видѣ обширнаго тома, подъ заглавіемъ: *Психологическія изслѣдованія*. Въ ней весьма талантливыми и остроумными измѣреніями онъ доказываетъ, что каждое наше полное ощущеніе (перцепція) проходитъ 3 стадіи: въ первой стадіи мы ощущаемъ только „толчокъ въ сознаніи", не различая еще—слуховой ли онъ, или зрительный, или осязательный. Эта стадія—самая короткая: отъ момента появленія раздражителя до реакціи проходитъ всего отъ 152 до 229 тысячныхъ секунды. Во 2-й стадіи, т.-е. когда ощущеніе продолжается дольше, мы уже различаемъ, былъ ли этотъ „толчокъ" зрительный, осязательный или слуховой. Наконецъ, на 3-й мы различаемъ *какой* цвѣтъ, *какой* звукъ и т. д. Для этихъ высшихъ стадій ощущеніе должно

раньше, что сукъ можетъ больно ударить; животное должно заранѣе убѣдиться, что запахъ, который оно почувствовало, или звукъ, который уловило отъ своей добычи, еще не видя ея, принадлежитъ именно *ей*, и что эта добыча даетъ вкусную и подкрѣпляющую пищу (и даже, что эта «добыча быстро бѣгаетъ») и т. д. Это, такъ называемая, «перцепція», когда мы присоединяемъ къ полученному ощущенію рядъ другихъ ощущеній, сохранившихся въ насъ отъ прежняго опыта. И не только ощущеній, а также и аппетитовъ, чувствованій и стремленій къ движеніямъ. Наприм., достаточно вамъ ощутить запахъ любимыхъ плодовъ, какъ вамъ представляется и ихъ вкусъ, и ихъ внѣшній видъ, и тотчасъ является желаніе достать ихъ.

Однимъ словомъ, дѣйствія, служащія удовлетворенію аппетитовъ, стали въ инстинктѣ сложнѣе, а въ то же время привычнѣе—стало быть, и *быстрѣе*. Отъ этого только первое волненіе или возбужденіе аппетита остается въ инстинктѣ явно волевымъ. Все остальное совершается механически, но только *благодаря ассоціаціямъ прежняго опыта*, зарегистрованнымъ въ органахъ.

Какимъ образомъ слагается въ людяхъ иллюзія чистой механичности подобныхъ явленій, видно наглядно изъ слѣдующаго факта: «Если морского ежа,—говоритъ Ромэнсъ (Romanes),—раздражать одновременно въ двухъ разныхъ точкахъ тѣла, онъ двинется по *равнодѣйствующей* этихъ раздраженій». Фуллье замѣчаетъ на это: Да, всякая реакція должна совершаться по *линіи наименьшаго сопротивленія*. Но забываютъ, что, въ то же время, *линія наименьшаго сопротивленія есть и наиболѣе пріятная для реакціи*. Чѣмъ больше

длиться на 30—56 тысячныхъ секунды болѣе, а для зрительныхъ даже до 0,070.

Эти опыты уясняютъ намъ вполнѣ, почему ускоренный процессъ реакціи, обратившійся мало-по-малу въ рефлексъ, почти не ощущается или не сознается нами (или,—какъ выражается Фуллье,—мы ощущаемъ его равнодѣйствующую, но не сознаемъ его *составляющихъ* элементовъ). Вѣдь, для отчетливаго ощущенія требуется извѣстное время. Но вообразимъ на мгновеніе, что наша нервная впечатлительность возросла въ 1,000 разъ. Въ такомъ случаѣ, каждую тысячную секунды мы ощущали бы такъ, какъ теперь ощущаемъ секунду, т.-е. *самый быстрый механическій* рефлексъ сознавался бы нами, какъ медленное произвольное разсужденіе.

сопротивленіе, тѣмъ больше *усиліе, страданіе, неудобство. Стало быть, существованіе, въ процессахъ животной жизни, чисто-механическихъ законовъ нисколько не исключаетъ волевого и психическаго процесса. То же и съ инстинктомъ: онъ механиченъ, но возбуждается онъ только подъ вліяніемъ аппетитовъ, т. е. элемента воли.*

Поэтому-то, наприм., у человѣка мы видимъ гораздо меньше инстинктовъ, чѣмъ у животныхъ: человѣкъ начинаетъ обдумывать свои дѣйствія; его мысль можетъ развиваться по чисто-механическимъ законамъ, но эти механическіе законы скрываютъ подъ собою живыя, субъективныя *стремленія* (appétits).

Въ самомъ дѣлѣ, когда мышленіе начинаетъ узнавать внѣшніе предметы, дѣлаетъ достиженіе ихъ (или уклоненіе отъ нихъ) нашею цѣлью, то это лишь потому, что оно признаетъ ихъ то добромъ, то зломъ. Но, чтобы они были *признаны* (мышленіемъ) *то добрыми, то вредными, необходимо, чтобы сперва они почувствовались, какъ добрые или злые.* То-есть необходимо, чтобы первоначально они *понравились* или вызвали отвращеніе, а *въ силу этого* стали желаемыми или нежелаемыми. Посмотримъ теперь, какъ воля проявляется въ ощущеніяхъ.

Фуллье показываетъ, что каждое ощущеніе состоитъ изъ трехъ элементовъ (tèrmes): 1) Самое ощущеніе, т. е. сознаваніе цвѣта, звука и т. п. Оно говоритъ намъ о *внѣшнемъ мірѣ* или вообще *объ объектѣ* и служитъ, конечно, *знанію*. 2-й элементъ, неизбѣжно примѣшивающійся къ каждому ощущенію, есть тѣ удовольствія или неудовольствія (какъ бы смутны они ни были), которыя заставляютъ насъ замѣчать, различать ощущенія. 3-й элементъ составляетъ неизбѣжное послѣдствіе второго: все, доставляющее намъ удовольствіе, мы стремимся удержать, и наоборотъ. Т. е. третій элементъ есть *реакція*, элементъ *двигательный, волевой.*

Но отсюда ясно, что *въ ощущеніи не все дается объектомъ и его воздѣйствіемъ* на насъ. Два послѣдующихъ элемента исходятъ *изъ насъ*, изъ отношенія предмета къ нашей «волѣ жить», къ нашему самосохраненію, удовольствію, благу или страданію. Но дѣйствительно ли каждое ощущеніе содержитъ элементы страданія, удовольствія, и, стало быть, реакціи?

Фуллье разсуждаетъ такъ: чтобы мы могли что-нибудь сс-

знать, ощутить, мы должны это «что-то» *различить* отъ чего-либо другого или отъ предыдущаго состоянія. Но для того, чтобы мы могли различить, необходимо, чтобы это «что-то» было *не безразлично* для насъ. А для этого *оно должно имѣть какое либо отношеніе къ нашему благосостоянію или страданію* [1]).

И такъ, воля проявляется въ страданіи и удовольствіи, сопровождающихъ каждое удовольствіе [2]).

Но что же такое страданіе и удовольствіе? Нельзя ли, изучивъ ихъ ближе, точнѣе опредѣлить или понять «волю», реагирующую въ этихъ чувствованіяхъ на внѣшнія воздѣйствія среды?

Какъ Фуллье смотритъ на страданія и удовольствія? Посредствомъ ихъ воля, представляющая, въ сущности, стремленіе жить, сохранять и увеличивать жизнь, заставляетъ насъ чувствовать все вредное или неудобное для жизни въ видѣ страданія, а все полезное и удобное—въ видѣ удовольствія.

Стремленіе къ перемѣнѣ, къ движенію лежитъ само собою въ мучительности страданія. Наоборотъ, въ пріятности удовольствія само собою лежитъ стремленіе остаться въ этомъ состояніи.

«Жизнь,—поясняетъ Фуллье во 2-й книгѣ,—есть совокупность силъ, противящихся смерти; поэтому борьба за жизнь совершается въ живыхъ существахъ безпрерывно. Удовольствіе

---

[1]) Вышеупомянутый Н. Н. Ланге произвольными движеніями считалъ, въ своихъ опытахъ, лишь тѣ, которыя совершались по извѣстному сознательному выбору. Но мы теперь знаемъ, что начало воли, чувствованія, удовольствія и страданія заключаются уже въ простѣйшихъ ощущеніяхъ, направляя соотвѣтственнымъ образомъ самую реакцію или движеніе. Кромѣ того, наукѣ извѣстно, что наши мышечныя движенія (или реакціи) вызываютъ въ насъ въ свою очередь особыя ощущенія, мышечное чувство или точнѣе—кинестезію. Эти ощущенія собственныхъ реакцій должны подчиняться тому же закону, какой указываетъ Фуллье и для обыкновенныхъ ощущеній, т. е. заключать въ себѣ также чувствованія, удовольствія и неудовольствія, удобства или неудобства. Такимъ образомъ, тотъ выборъ, кажущійся безсознательнымъ и непроизвольнымъ, который въ опытахъ Н. Н. Ланге предупреждаетъ выборъ сознательный, является вовсе не лишеннымъ и воли, и извѣстной степени сознанія.

[2]) Этотъ взглядъ на волю, какъ на простѣйшій элементъ ощущеній, высказанъ и развитъ мною задолго до Фуллье въ работѣ „Развитіе чувствованій“ (Спб. 1884 г.).

есть побѣда жизни, страданіе есть пораженіе, смерть... Всякое страданіе есть *частичная* смерть, совершающаяся въ томъ или другомъ органѣ или отправленіи».

Это опредѣленіе очень соблазнительно своей широтой; однако, при небольшой внимательности легко видѣть, что, несмотря на эту широту, оно упускаетъ изъ вида нѣкоторыя особенныя страданія и удовольствія, наприм., удовольствія вредныя, разрушающія жизнь (алкоголизмъ, морфинизмъ, развратъ и т. п.), а также страданія, причиняемыя лишеніемъ этихъ вредныхъ удовольствій, если человѣкъ привыкъ къ нимъ.

Вотъ почему необходимо отыскать формулу для удовольствія и страданія, которая, не противорѣча по существу формулѣ Фуллье (въ общемъ справедливой), полнѣе охватывала бы дѣйствительные факты. Поэтому мы разсмотримъ другія теоріи страданія и удовольствія въ слѣдующемъ параграфѣ.

§ 2. Опредѣленія сущности страданія и удовольствія въ теоріяхъ *Герберта Спенсера, Дюмона, Н. Я. Грота, Маршалля, Джемса, Ланге* [1]) и автора этой книги, могутъ быть сведены къ одному началу: къ отношенію между энергіей или силой (запасенной въ нашемъ организмѣ или отдѣльномъ органѣ) и тою работой, которую совершаетъ организмъ или органъ.

Такъ, удовольствіе мы чувствуемъ тогда, когда работа не превышаетъ запаса энергіи, или тогда, когда мы пополняемъ израсходованную энергію. Страданіе, наоборотъ, является тогда, когда работа превышаетъ запасъ энергіи или же когда она меньше накопленной энергіи (Спенсеръ, Н. Гротъ).

Однако, это опредѣленіе не охватываетъ всѣхъ явленій удовольствія и страданія. Я уже не буду говорить о такъ называемыхъ физическихъ страданіяхъ, вродѣ боли отъ удара, обжога, раны, но и въ области душевныхъ страданій, какъ страданія отъ разлуки съ близкими или отъ ихъ смерти и т. д., и т. д.,—формула запасенной энергіи и ея отношенія къ тратѣ не достаточна. Если мы предположимъ, наприм., что смерть любимаго существа вызываетъ страданіе оттого, что горе, возбуждаемое этою смертью, требуетъ не обычной потери энергіи, то, вѣдь, горе-то это и есть то страданіе, которое нужно объ-

[1]) Не нужно смѣшивать съ вышеупоминаемымъ русскимъ психологомъ Н. Н. Ланге.

яснить. Потеря энергіи есть уже его слѣдствіе. Если допустимъ, наоборотъ, что горе, какъ доказываетъ физіологія, ослабляетъ и доводитъ до минимума всѣ отправленія организма и мы объяснимъ страданіе не излишнимъ расходомъ энергіи, а, наоборотъ, излишнимъ остаткомъ ея, то опять является непонятнымъ самое горе, самое страданіе, причинившее такой эффектъ. А оно-то и требовало объясненія. Не дастъ ли намъ отвѣта другая теорія (Джемса и Lange), чисто-біологическая и даже, какъ ее называютъ, «вазомоторная»?

Физіологія учитъ насъ, что каждый организмъ представляетъ извѣстное равновѣсіе. Безъ этого онъ началъ бы распадаться, разрушаться.

Это равновѣсіе имѣется не только въ цѣломъ организмѣ, но и во всѣхъ его органахъ, тканяхъ, даже клѣточкахъ, такъ что общее равновѣсіе есть система всѣхъ частныхъ, большихъ и маленькихъ, равновѣсій. Поддерживаются они у высшихъ животныхъ особыми нервными центрами и системами, регулирующими притокъ крови, а съ нею и энергіи. Особенно важную роль играетъ такъ называемая сосудо-двигательная система, съуживающая и расширяющая кровеносные сосуды тамъ, гдѣ это нужно, а также центры, замедляющіе и ускоряющіе общее кровообращеніе и дыханіе (сердце и легкія).

Давно уже было замѣчено, а въ послѣднее время подтверждается многими изслѣдованіями (см., наприм., работы И. Тарханова, а также новѣйшіе опыты P. Sollier), что всѣ наши душевныя движенія отражаются на регулирующей нервной системѣ. Это-то и подало мысль датскому ученому Lange и американскому Джемсу, еще въ 1884 и 1885 гг., построить теорію чувствованій на дѣятельности вазомоторной системы. По этой теоріи, не наши чувствованія вызываютъ волненія въ организмѣ, а эти волненія, т.-е. внутренностные процессы, отражаясь въ дѣятельности сосудо-двигательной системы, *сопровождаются* чувствованіями (эмоціями).

Но эта теорія, во-первыхъ, обижаетъ всѣхъ тѣхъ животныхъ, у которыхъ нѣтъ сосудодвигательной системы, а, между тѣмъ, у нихъ неоспоримо существуютъ, по меньшей мѣрѣ, страданія; во-вторыхъ, она совершенно не объясняетъ, почему, напримѣръ, извѣстіе о смерти любимаго существа вдругъ заставляетъ взволноваться мои «внутренности» (хотя бы въ

смыслѣ съуженія сосудовъ), такъ что затѣмъ въ нервныхъ центрахъ получается эмоція печали и т. п.

Я самъ, въ моихъ работахъ, пришелъ къ слѣдующему выводу: душевныя движенія (чувствованія, эмоціи) дѣйствительно отражаются на дѣятельности нашихъ вазомоторныхъ и регулирующихъ центровъ. Но, вѣдь, эти центры имѣютъ своей функціей сохраненіе *органическаго равновѣсія*. Стало быть, *не въ нарушеніяхъ ли самого органическаго равновѣсія лежитъ источникъ страданій и высшихъ, и низшихъ существъ? Начнемъ съ ненормальныхъ страданій и удовольствій* [1]).

Тотъ, кто начинаетъ пить или курить, на первый разъ не чувствуетъ удовольствія, но, наоборотъ, испытываетъ страданія: жженіе въ горлѣ, головокруженіе, и т. д. Курить и пить заставляетъ его подражательность, нежеланіе отстать отъ другихъ, превозмогающія первыя страданія. Но вотъ онъ «привыкъ» курить и пить. Что это значитъ? Благодаря постоянному введенію въ организмъ алкоголя и никотина, старое равновѣсіе организма нарушено (отчего и были страданія), но затѣмъ установилось новое, въ которомъ введеніе въ организмъ алкоголя и никотина сдѣлалось *нужнымъ* элементомъ. Въ желудкѣ пріемы алкоголя произвели такія измѣненія, что онъ уже не можетъ работать попрежнему, если его не возбуждать вновь: работа его окажется пониженной. То же и съ дѣйствіемъ никотина, морфія на нервы, мозгъ. И вотъ почему теперь, т. е., послѣ образованія «привычекъ», пріемъ этихъ ядовъ даетъ удовольствіе, а лишеніе ихъ дастъ страданіе, хотя, въ то же время, они постепенно разрушаютъ все больше и больше организмъ (его равновѣсіе), требуя для компенсаціи все большихъ и большихъ дозъ яда, чтобъ удержать это новое, убійственное *равновѣсіе*.

Такимъ образомъ, формула Фуллье: «страданіе есть смерть, а удовольствіе—жизнь», хотя и вѣрна *въ общемъ*, но должна пониматься съ большими оговорками: конечно, для пьяницы или морфиниста лишеніе алкоголя или морфія можетъ иногда, какъ говорятъ, причинить даже смерть, а пріемъ этихъ ядовъ возвращаетъ ихъ къ жизни, наполняя чувствомъ удовольствія, но тутъ-то и очевидно, что *одни чувствованія удовольствія*

[1]) Эта теорія подробно изложена мною въ статьяхъ: „Что такое прогрессъ?“ въ прежнемъ „Русскомъ Богатствѣ“ 1885 г., кн. I и II.

и страданія не могутъ быть взяты показателями, критеріями нормальной жизни. Иногда для сохраненія жизни въ нормальномъ состояніи необходимо перетерпѣть временное страданіе (наприм., отвыкнуть отъ алкоголя, морфія, никотина), а не слѣдовать непосредственному чувству, слѣпо идя за нимъ. «Отвычка», какъ и «привычка», есть *установленіе новаго равновѣсія.* Страданіе будетъ длиться лишь до той поры, пока равновѣсіе не возстановится. Здѣсь мы видимъ, откуда и почему явилась «мораль», въ наиболѣе точномъ смыслѣ этого слова, т. е. какъ *идейный регуляторъ* нашего поведенія или, точнѣе, столкновенія, коллизіи двухъ стремленій: удовлетворить частному стремленію воли (или частному нарушенію равновѣсія и соотвѣтствующему страданію) и удовлетворить болѣе общему для всего организма стремленію воли—сохранить нормальное равновѣсіе организма (а, стало быть, и жизнь).

Посмотримъ теперь на *страданія и удовольствія интеллектуальныя,* наприм., когда человѣкъ разочаровывается въ какомъ-нибудь своемъ вѣрованіи или чувствуетъ неудовлетворительность своего міросозерцанія. Одинъ изъ новыхъ нѣмецкихъ философовъ критической школы *Авенаріусъ* развивалъ мысль, что стремленіе къ законченной системѣ міровоззрѣнія есть стремленіе къ устойчивому равновѣсію. И это совершенно совпадаетъ съ моей формулой: наши взгляды, вѣрованія образуютъ уравновѣшенную систему идей, фактовъ, чувствованій. Въ организмѣ этому соотвѣтствуетъ, конечно, извѣстная система чисто-механическихъ равновѣсій энергіи, молекулярнаго состоянія мозга и т. п. Но вотъ вторгается новый фактъ, не вяжущійся съ вашею системой,—равновѣсіе нарушается. Вы чувствуете страданіе и мозгъ вашъ (какъ потревоженная амеба), бросается во всѣ стороны, употребляетъ огромныя усилія,чтобы возстановить равновѣсіе. Въ удачномъ случаѣ, онъ или приспособитъ новый фактъ къ прежнему равновѣсію, или опровергнетъ его, или же перестроитъ систему, приведя ее къ измѣненному равновѣсію, и тогда вы почувствуете удовольствіе, облегченіе. Въ худшемъ случаѣ,—слабости мозговой воли или невозможности привести факты въ новое равновѣсіе,—является то, что въ просторѣчіи называютъ *расшатанностью* мысли (въ нашу эпоху явленіе обычное), и человѣкъ мечется всю жизнь, хватаясь за всякую теорію, лишь бы хотя временно отыскать равновѣсіе, которое безпрестанно исчезаетъ вновь,

наполняя сознаніе смутной тоской и пустотой неудовлетворенности. Отсюда-то является то значеніе философіи, о которомъ я говорилъ въ первыхъ главахъ.

По этому же типу можно построить всѣ другія психическія страданія, наприм., отъѣздъ или смерть любимаго существа: видѣть извѣстное лицо, быть постоянно въ общеніи съ нимъ становится условіемъ мозгового равновѣсія. Этотъ элементъ выпадаетъ, и вы страдаете тѣмъ сильнѣе, чѣмъ труднѣе возстановить или создать вновь утраченное равновѣсіе, наприм., замѣной одного любимаго человѣка другимъ. Иногда цѣлые годы чувствуется это неравновѣсіе, пока внутренняя органическая работа не залечитъ раны.

Сдѣлаемъ-же изъ моей теоріи общій выводъ объ удовольствіи, страданіи и о волѣ.

Воля, съ біологической и механической точки зрѣнія, есть стремленіе органической системы къ сохраненію равновѣсія (или къ самосохраненію). Оно есть въ каждой клѣточкѣ, какъ и въ сложномъ организмѣ; въ неорганическихъ тѣлахъ мы его замѣчаемъ въ формѣ инерціи, и особенно ясно въ *тѣлахъ упругихъ. Психически же* или субъективно оно является намъ въ чувствѣ страданія и удовольствія и въ радостныхъ или печальныхъ эмоціяхъ и аффектахъ, носящихъ въ самихъ себѣ, т. е. въ своей мучительности или пріятности, побужденія къ реакціямъ, къ дѣйствію, движенію (мучительное мы спѣшимъ устранить, удалить или уйти отъ него, вообще— измѣнить свое состояніе; пріятное же — удержать, сохранить, повторить).

Эта формула охватываетъ и формулу Фуллье: вѣдь каждое,— хотя бы частичное,—нарушеніе равновѣсія есть частичное разрушеніе жизненности (пожалуй, назовите это «частичной смертью»), а всякое возстановленіе равновѣсія есть частичная побѣда жизни.

Формула, опредѣляющая удовольствіе и страданіе отношеніемъ дѣятельности къ запасу энергіи (Спенсеръ, Дюмонъ, Гротъ, Marshall), есть также только частный случай удовольствія и страданія, охватываемый и объясняемый «равновѣсіемъ». Въ самомъ дѣлѣ, недостатокъ энергіи, какъ и ея избытокъ, сравнительно съ работой,—суть нарушенія равновѣсія въ какой-либо части тѣла и во всемъ тѣлѣ. И вотъ *почему* это несоотвѣтствіе прихода и расхода причиняетъ страданіе.

Наоборотъ, расходованіе накопленной энергіи на соотвѣтственную работу есть, очевидно, возстановленіе равновѣсія, и вотъ *почему* оно чувствуется какъ удовольствіе.

II теорія Джемса-Ланге охватывается формулой равновѣсія, а именно: внутренностные и вазомоторные процессы являются *послѣдствіемъ* нарушеннаго равновѣсія и стремленія возстановить его. Поэтому, они только «указатели», *внѣшніе* выразители эмоцій, а не ихъ причины: такъ, термометръ—не причина холода или тепла, а только выразитель ихъ.

Изъ моей теоріи можно сдѣлать слѣдующіе выводы:

1) *Индивидуальность или характеръ лица есть система его равновѣсія въ данное время.*

2) Система равновѣсій можетъ не только колебаться и возстановляться временно, но и глубоко измѣняться, отъ чего зависитъ и измѣненіе характера, т. е. эмоцій, чувствованій. Такъ, наприм., В. Г. Бѣлинскій, въ свой петербургскій періодъ,—иной человѣкъ, чѣмъ въ періодъ московскій. То, что раньше возбуждало въ немъ негодованіе (наприм., Жоржъ Зандъ), то впослѣдствіи доставляетъ ему удовольствіе. Другой примѣръ—Бьернсонъ. Первую половину своей жизни это—узкій націоналистъ. Послѣ поѣздки въ Италію и особенно въ Парижъ, гдѣ онъ пробылъ три года и многому научился, это—врагъ всего узкаго, бичъ піэтизма и нетерпимости: его идеалъ—«человѣкъ, а не норвежецъ».

Какъ это случилось?

Измѣнилась *система* убѣжденій подъ вліяніемъ новыхъ фактовъ и идей. Измѣнилось и общее *равновѣсіе* всѣхъ системъ. Поэтому самосохраненіе системы стало иное. То, что прежде нарушало равновѣсіе и вызывало тяжелыя эмоціи и аффекты (наприм., тотъ фактъ для Бьернсона, что директоромъ театра въ Христіаніи былъ не норвежецъ, а датчанинъ), то теперь проходитъ безслѣдно для равновѣсія; наоборотъ, что прежде радовало, наприм., узкія національныя стремленія, то теперь нарушаетъ душевное и нравственное равновѣсіе, возбуждая негодованіе и сказываясь сотнями брошюръ и пламенныхъ публичныхъ рѣчей [1]).

---

[1]) Вотъ гдѣ лежала *отибка I. Юзова и отчасти славянофиловъ*, видѣвшихъ въ чувствованіяхъ націи *нѣчто неподвижное*, требующее и особыхъ формъ жизни. Это—преувеличеніе того факта, что

3) Чѣмъ чаще человѣкъ испытываетъ перемѣны въ своемъ равновѣсіи подъ вліяніемъ смѣняющихся условій, тѣмъ его вазомоторная система должна быть приспособленнѣе къ нимъ, подвижнѣе, и наоборотъ. Но чѣмъ она подвижнѣе, тѣмъ быстрѣе она возстановляетъ нарушенныя равновѣсія и устраняетъ тяжелыя эмоціи. Наоборотъ, человѣкъ, непривыкшій къ перемѣнамъ, возстановляетъ равновѣсіе, нарушенное новизной, весьма медленно, поэтому его тяжелыя эмоціи продолжительны, глубоки; онѣ успѣваютъ разлиться на большую сумму мозговыхъ центровъ. Вотъ чѣмъ объясняется та ненависть къ новизнѣ (неофобія), которую видитъ въ дикаряхъ Ломброзо и которую мы замѣчаемъ въ жителяхъ деревень и маленькихъ городовъ: сумма перемѣнъ, испытываемыхъ ими, весьма незначительна и потому вазомоторная система не приспособлена къ перемѣнамъ.

Поэтому понятна съ одной стороны ихъ бо́льшая привязанность къ членамъ своей группы, къ обычаямъ, могиламъ отцовъ и проч., чѣмъ у жителей большихъ городовъ.

4) Измѣненіе равновѣсія можетъ быть и прогрессивное и регрессивное: если невѣжда, попавъ въ среду людей образованныхъ, начинаетъ учиться, это—прогрессивное приспособленіе. Но если образованный человѣкъ попадаетъ въ провинцію и начинаетъ съ волками выть по волчьи, *чтобы* не страдать,—если страна, какъ Россія, отъ соприкосновенія съ татарами «отатаривается»,—это приспособленіе регрессивное.

5) Развитіе торговыхъ сношеній, путешествій, дорогъ, промышленности, увеличиваетъ сумму впечатлѣній, перемѣнъ, а потому и развиваетъ подвижность регулирующей системы, т. е. ослабляется неофобія или сила, продолжительность и потрясающее дѣйствіе гнетущихъ эмоцій, а также вражды, ненависти, мести; является большая подвижность симпатій и, наконецъ, даже потребность умѣренной новизны и перемѣнъ (эконом., политическихъ, модъ, путешествій, новыхъ книгъ, новыхъ картинъ, новыхъ вѣстей, газетъ, и пр. и пр.). Мелкія перемѣны обусловливаются уже просто утомленіемъ нервной ткани однообразными впечатлѣніями.

И такъ,—въ источникѣ всѣхъ нашихъ дѣятельностей, идей,

система равновѣсій, обусловливающая и систему эмоцій, дѣйствительно, консервативна, но она *не неизмѣнна*. Наоборотъ.

ощущеній, кромѣ впечатлѣній отъ внѣшняго міра, лежитъ наша индивидуальность, наше «я». Объективно или механически, это «я» есть система равновѣсій, субъективно, это — *наша воля*. Если мы допустимъ, съ детерминистами, что наша система равновѣсій дается намъ — не нами самими, а *только* условіями рожденія, воспитанія и среды, то, и въ такомъ случаѣ, она, эта система (т.-е. наша индивидуальность) образуетъ въ мірѣ *самостоятельный микрокосмъ, сохраняющій себя самъ*, борящійся за свое данное равновѣсіе *самъ*, противопоставляющій неудобствамъ, давленіямъ и вреднымъ вліяніямъ среды,—какъ космической, такъ и соціальной,—*свое* требованіе, *свое* стремленіе измѣнить ихъ *для себя*, для *своего* блага, для *своихъ* спеціально-человѣческихъ цѣлей. Въ этомъ онъ и успѣваетъ, какъ доказываетъ вся исторія [1]).

Но изъ этого слѣдуетъ еще одно положеніе, особенно важное для этики и теоріи «относительной свободы воли», развиваемой мною:

6) Имѣя способность чувствовать недовольство средой, *индивидуумъ имѣетъ способность чувствовать и недовольство собой*, своимъ характеромъ, своей индивидуальностью, а слѣдовательно и своимъ равновѣсіемъ. если они не даютъ ему такого блага, которое стоитъ на уровнѣ его «идейнаго» представленія о благѣ, т.-е. на уровнѣ идеала, созданнаго работой мысли, подъ вліяніемъ того же недовольства, той же *воли*, того же чувства страданія и удовольствія.

И вотъ гдѣ *въ самомъ индивидуумѣ* лежитъ способность *измѣнять и себя, несмотря на то, что первоначально его индивидуальность дана ему не имъ самимъ*. Въ этомъ его отличіе отъ всякаго другого механизма. Пока волю считали чѣмъ-то самосущимъ, отдѣльнымъ отъ человѣка и его «я», до тѣхъ поръ казалось невозможнымъ, чтобы эта воля могла измѣнять себя. Но теперь мы видимъ, что воля есть сущность нашего равновѣсія, нашей жизни: какъ и сама жизнь, она стремится *только* къ самосохраненію (и развитію), но она можетъ измѣнять саму нашу индивидуальность, наше равновѣсіе, *характеръ самосохраненія*, если они не удовлетворяютъ

---

[1]) Подробнѣе я обосновываю эту теорію самостоятельности (автономіи) воли въ статьяхъ, напечатанныхъ въ „Вопросахъ философіи и психологіи“. (№ 30 и 31).

идейно-сознанной цѣли наисовершенной жизни и развитія, совершенно такъ-же, какъ она измѣняетъ внѣшній міръ для своихъ цѣлей.

Наконецъ, 7-й выводъ изъ моей теоріи состоитъ въ томъ, что область нашей мысли (какъ системы равновѣсія мозга) подчинена той же волѣ, т. е. стремленію возстановлять равновѣсіе системы, искать *истины*, т. е. наисовершеннаго равновѣсія. Это думаетъ и Фуллье, а потому вернемся къ его теоріи.

§ 3. Работа воли, по Фуллье, въ нашихъ умственныхъ и познавательныхъ процессахъ. Идеи-силы. Прежде всего онъ указываетъ вліяніе волевыхъ побужденій (аппетитовъ, эмоцій) на память, т.-е. *на самую основу мышленія*. Каждый знаетъ, какое значеніе для запоминанія и воспроизведенія фактовъ имѣютъ чувствованія. Но тѣ-же аппетиты вліяютъ *на всю умственную работу*, на образованіе идей даже наиболѣе отвлеченныхъ, какъ «пространство», «время», «причинность», «субстанція». Даже образованіе предложеній съ подлежащимъ, сказуемымъ и связкой коренится въ стремленіи сдѣлать отношеніе вещей или представленій болѣе *яснымъ*, *удобнымъ*: точное убѣжденіе нужно организму для дѣйствія, для точнаго рѣшенія—*какъ поступать*. Такимъ образомъ, стремленіе къ цѣльности міровоззрѣнія имѣетъ въ волѣ и другой источникъ: стремленіе къ опредѣленности дѣйствія, конечно, ради блага (т. е., по моему, высшую форму самосохраненія равновѣсія).

Процессъ образованія общихъ понятій и «идей-силъ» рисуется по Фуллье приблизительно такъ: сперва сознаніе есть сборъ безчисленныхъ ощущеній, а единство заключается исключительно въ глухомъ аппетитѣ—жить, который лежитъ подъ всей этой безсвязной кучей. Но этотъ аппетитъ еще не опредѣлилъ «я», т.-е. не представляется намъ въ оппозиціи и раздѣльности съ внѣшнимъ міромъ; вначалѣ у насъ есть лишь очень темное чувство единства и болѣе ясное чувство множества. Кромѣ того, мы имѣемъ *чувство желанія* и чувство препятствія (l'opposition) желанію. Затѣмъ, мало-по-малу, установляются центры различныхъ образовъ, и сознаніе пріобрѣтаетъ два полюса—*желаемое и нежелаемое*: за всѣмъ нежелаемымъ мы помѣщаемъ неизбѣжно какую-то дѣйствующую волю (которая противится намъ), но, конечно, не ту волю, вокругъ которой мы группируемъ все, что происходитъ изъ нашего собственнаго желанія. И вотъ, такимъ образомъ, аппе-

титы и ощущенія распредѣляются правильно по ихъ отношеніямъ, такъ что для нашего сознанія образуются различные центры, изъ которыхъ одинъ мы называемъ, въ концѣ-концовъ, «я», а другой—«вы» или «онъ» и т. д.

Но какъ могли зародиться идеи времени и пространства изъ аппетитовъ или желаній? То, чего я *желаю*, обращено несомнѣнно къ *будущему*, къ тому, чего еще нѣтъ, но что можетъ быть. Въ то же время, это предсказываніе есть утвержденіе въ грядущемъ того, что уже было въ прошедшемъ, т.-е. того, что уже извѣстно. Первобытный человѣкъ, чувствуя жажду, стремится, напримѣръ, къ тому ручью, изъ котораго онъ пилъ ранѣе. *Его отдѣляетъ отъ этого ручья не только разстояніе* (*пространство*), *но и время*. Вначалѣ пространство и время должны были сливаться для сознанія, т.-е. время должно было казаться формой разстоянія, удаленія. Когда источникъ воды найденъ и жажда удовлетворяется—вотъ *настоящее*. Когда же нѣтъ болѣе стремленія искать его, это—*прошедшее*.

Законъ причинности, очевидно, перенесенъ нами во внѣшній міръ *изъ насъ самихъ*, изъ нашего сознанія о собственномъ желаніи нашемъ: мы знаемъ въ себѣ это стремленіе дѣйствовать, совершать усилія, желать, хотѣть.

Здѣсь добавимъ нѣсколько словъ о свободѣ воли.

Въ идеѣ людей о свободѣ ихъ воли лежитъ стремленіе сдѣлать свою волю наиболѣе независимой отъ внѣшнихъ условій.

На степень такой независимости вліяетъ сама эта идея (какъ сила); т. е. чѣмъ больше мы убѣждены въ свободѣ нашей воли, тѣмъ большею становится и наша способность бороться съ препятствіями. Наоборотъ, вѣра въ свое безсиліе способна сдѣлать насъ пассивными игрушками условій и среды. Это такъ подтверждается ежедневнымъ опытомъ, что не требуетъ дальнѣйшихъ доказательствъ. Идея о свободѣ воли есть настоящая «идея-сила» нашей самостоятельности.

Какъ смотритъ Фуллье на происхожденіе воли и вообще психизма въ человѣкѣ? Онъ доказываетъ присутствіе рудиментарнаго (зародышеваго) психическаго начала тамъ, гдѣ хотятъ видѣть абсолютную безсознательность. Всѣ части одушевленнаго существа (напр., клѣточки организма) обладаютъ одновременно съ физическою жизнью и нѣкоторою долей жизни психической, т. е. ощущеніями, которыя могутъ быть безсо-

знательны для нашего общаго сознанія. Психическое состояніе можетъ существовать, не будучи *ясно различаемо* нашимъ «я». Но оно всегда состояніе сознанія, т.-е. *чувствительности* и *аппетита* (хотѣнія).

Гипотезу автора объ универсальномъ сознаніи я пропущу, а упомяну о томъ, какъ онъ объясняетъ воздѣйствіе субъекта на объектъ.

Его взглядъ можно выразить наглядно сравненіемъ И. Тэна: отношеніе психическаго или волевого процесса къ механическому онъ уподобляетъ двумъ сторонамъ одного и того же часоваго стекла: смотрите съ одной стороны—оно выпуклое, смотрите съ другой — вогнутое. Такъ и въ психическомъ процессѣ: смотримъ мы внутрь себя, это — желаніе, страданіе, удовольствіе, боль, а разсматриваемъ и изслѣдуемъ себя извнѣ, это—обжогъ, порѣзъ, нервный токъ, движеніе мышцъ и т. д. *Это — одно и то же явленіе, но только разсматриваемое съ двухъ сторонъ*. Нѣкоторые матеріалисты и физіологи, говорятъ, что сознательный процессъ только аксессуаръ; это все равно, что сказать: вогнутая сторона часоваго стекла есть только аксессуаръ выпуклой, или наоборотъ: выпуклая есть аксессуаръ вогнутой. Ни то, ни другое! Они представляютъ нераздѣльное единство, обѣ стороны *одинаково реальны*, а разница только въ точкѣ зрѣнія.

Вы дали движеніе стеклу, ударивъ въ его вогнутую сторону,—двинулась и его выпуклая сторона. Въ этомъ случаѣ первый импульсъ получился вогнутой стороной. Но вы могли дать толчокъ въ выпуклую сторону, за нею бы двинулась и вогнутая. Совершенно то же и въ мнимо-двойномъ воле-механическомъ процессѣ.—Но по справедливому взгляду болѣе философски образованныхъ біологовъ надо идти дальше. Такъ, знаменитый біологъ профессоръ Гекли, нѣсколько лѣтъ тому назадъ, открывая засѣданія «Британской научной ассоціаціи», высказалъ въ своей президентской рѣчи приблизительно слѣдующее: «та сторона жизненнаго процесса, происходящаго во мнѣ, на которую я смотрю изнутри (субъективная), является мнѣ—какъ сознаніе, ощущеніе, желаніе, чувствованіе. Но это есть *мое единственно* истинное, *непосредственное*, прямое знаніе. Та же сторона процесса жизни, которую я наблюдаю снаружи, какъ механическую, физическую, химическую, біологическую,—есть продуктъ моего *условнаго* знанія, потому что

я его получаю *черезъ призму органовъ чувствъ*. А они, какъ учитъ насъ и физика, и физіологія, даютъ намъ *не непосредственное познаніе объекта, а только его толчки въ нашъ нервный аппаратъ и затѣмъ наши же нервные токи, а ужъ эти-то токи наше сознаніе* (т.-е. мы же сами) *дѣлаемъ ощущеніями* (звукомъ, цвѣтомъ, вкусомъ и т. д.).

Въ самомъ дѣлѣ, физика говоритъ намъ, что внѣ насъ— не свѣтъ, не звукъ, а колебанія эѳира или воздуха. Свѣтомъ и звукомъ дѣлаетъ ихъ *наше сознаніе*, наше ощущеніе. Каковы они *внѣ меня*, я не знаю и никто не знаетъ. Представленіе о нихъ физики, какъ вибраціяхъ эѳира и воздуха, построено само изъ ощущеній и идей (nihil est in intellectu, quod non feurit prius in sensu), а потому *не тождественно* съ объективной реальностью. Оно только *символически* передаетъ ее, но не *in sich* и *für sich*. Только наше самочувствіе, то, что мы *въ немъ находимъ* (наши стремленія, желанія, страданія, удовольствія, сознаніе), вотъ единственное, что мы, какъ куски міровой ткани, знаемъ о себѣ (и о ней) непосредственно въ самихъ себѣ.

Такимъ образомъ, самый вопросъ о томъ, можетъ ли психическая сторона вліять на физическую, есть продуктъ наивнаго, некритическаго эмпиризма. Но это мы разсмотримъ подробнѣе въ главѣ «о типахъ мышленія».

Перейдемъ теперь къ другой защитѣ самостоятельности (автономіи) волевого процесса, происходящаго *въ исторіи*, а именно къ идеямъ *Габріеля Тарда*: онъ дѣлаетъ попытки провести это *начало живой воли* въ эволюцію космоса и доказать, что въ человѣческомъ обществѣ мы имѣемъ лишь болѣе сознательное продолженіе той же волевой борьбы. Его система въ этомъ отношеніи еще не закончена и дана только намеками.

§ 4. Габріель Тардъ—одинъ изъ наиболѣе оригинальныхъ и творческихъ умовъ нашего времени. Усвоивъ вполнѣ основательно всѣ такъ называемыя «послѣднія слова» науки,— въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, заключающемъ не только естествознаніе, но и исторію, археологію, лингвистику, соціологію, наконецъ, юриспруденцію (въ которой онъ спеціалистъ),—Тардъ *не подчинился* ни одному изъ этихъ «новыхъ словъ»: онъ принялъ ихъ, но переработалъ по своему въ оригинальную, цѣльную и очень замѣчательную систему. Эта система, имѣвшая первоначально въ виду явленія преимуще-

ственно соціальныя, мало по малу разрослась въ цѣльное міровоззрѣніе, связывающее явленія соціальныя съ явленіями міровыми, космическими.

Съ самаго начала своей карьеры соціолога, онъ подмѣтилъ и выразилъ блестящимъ образомъ одинъ фактъ, наиболѣе общій въ исторіи, а именно фактъ «подражанія», которымъ держится, въ извѣстной степени, единство и порядокъ общества, а съ другой—совершается значительная часть общественнаго прогресса. Въ самомъ дѣлѣ, безъ подражанія нами нашимъ предкамъ (т. е. безъ усвоенія ихъ идей, религіи, морали, права, обычаевъ) не было бы *историческаго единства* обществъ; безъ подражанія современникамъ не было бы *единства данной эпохи;* наконецъ, безъ подражанія *новымъ изобрѣтеніямъ* во всѣхъ областяхъ общественной и личной жизни, начиная съ техники и кончая обычаями, моралью, правомъ и т. д., не было бы прогресса, т. е., распространенія усовершенствованій: они умирали бы въ умахъ изобрѣтателей. Такимъ образомъ, другимъ важнѣйшимъ элементомъ общественной жизни и прогресса были *изобрѣтенія.* Отъ нихъ шли какъ бы лучи во всѣ стороны; это были «лучи подражанія». Но что такое изобрѣтеніе? Это всегда и непремѣнно есть счастливое объединеніе какихъ-нибудь двухъ старыхъ изобрѣтеній: напр., изобрѣтеніе паровой машины счастливо объединило (извѣстный ранѣе) поршень съ (извѣстною ранѣе) способностью воды образовывать упругій, расширяющійся паръ. И таковы всѣ изобрѣтенія. Они также были бы немыслимы безъ подражанія прежде бывшимъ изобрѣтеніямъ. Говоря обратно, въ каждомъ новомъ изобрѣтеніи скрещиваются лучи какихъ либо прежнихъ изобрѣтеній. И такъ идетъ безъ конца и такъ было всегда, начиная съ того момента, когда человѣкъ догадался, что можно черпать воду для питья сложеннымъ листомъ дерева, и кончая современными фонтанами; всякое открытіе или изобрѣтеніе распространялось кругомъ, какъ распространяется звукъ или свѣтъ; оно, въ то же время, передавалось отъ человѣка къ человѣку, отъ поколѣнія къ поколѣнію, какъ звукъ распространяется отъ одной частицы воздуха къ другой, или какъ волна распространяется отъ одной частички воды къ другой. Но если въ воду бросите два или нѣсколько камней недалеко другъ отъ друга, то волны, расходящіяся отъ нихъ, будутъ пересѣкать другъ друга; при

этомъ, если волна одного круга совпадетъ съ волною другого, то они взаимно усилятъ другъ друга. Если, наоборотъ, вершина волны одного круга совпадетъ съ паденіемъ волны другого, они ослабятъ или уничтожатъ другъ друга. Нѣчто подобное видимъ и съ «лучами изобрѣтенія». Какъ свѣтовой лучъ (въ явленіяхъ интерференціи) можетъ вступить въ борьбу съ другими, такъ могутъ столкнуться двѣ идеи, два вѣрованія, два желанія, идущія изъ разныхъ центровъ подражательнаго лучеиспусканія (или распространенія волны подражанія). Такая борьба происходитъ, прежде всего, въ индивидуальномъ умѣ, въ мозгу самого человѣка. При этомъ возможны три различныхъ результата. Мы видѣли два: столкнувшіеся лучи могутъ или усилить, или ослабить другъ друга. Третій же результатъ можетъ состоять въ томъ, что изъ ихъ столкновенія является новая комбинація, новое соединеніе, которое, подобно химическому соединенію двухъ тѣлъ или сближенію двухъ живыхъ существъ разнаго пола, даетъ новое вещество или новое животное. Въ области же соціальной, о которой говоримъ мы, это и есть *изобрѣтеніе*, открытіе. Каждое изобрѣтеніе есть какъ бы дитя, рожденное отъ оплодотворенія одною идеею другой, т. е. дитя своеобразнаго *логическаго брака* (hymen).

Пока двѣ *старыя* идеи (а такъ какъ онѣ подражательны,— т. е. заимствованы *всегда*, то, стало быть, два «луча подражанія») сходятся только въ *одномъ* мозгу, они лишь *личное* дѣло, внутренняя, индивидуальная борьба. Но когда я вынесъ ихъ наружу, сообщилъ окружающимъ о результатахъ этой внутренней борьбы и сталъ распространять (сознательно или безсознательно) этотъ результатъ, то явленіе изъ личнаго становится соціальнымъ. Если въ моемъ мозгу получилось новое изобрѣтеніе и если оно начинаетъ вызывать подражаніе, то я дѣлаюсь центромъ новыхъ лучей или волнъ подражанія. Они сталкиваются, въ свою очередь, съ другими волнами, проявившимися во внѣ, и тогда начинается уже соціальная борьба между идеями, стремленіями и обычаями. Двѣ враждебныя идеи теперь борятся не въ одномъ мозгу, а въ мозгахъ двухъ людей, изъ которыхъ одинъ избралъ одну изъ нихъ, а другой другую. При ихъ распространеніи въ окружающей средѣ начинается уже борьба не двухъ лицъ, а цѣлыхъ группъ, партій, сектъ, направленій и т. п. Но результаты борьбы тѣ же,

что и въ индивидуальномъ мозгу: или усиленіе, или ослабленіе или, наконецъ, сочетаніе, дающее новую форму. Но крайне ошибется тотъ, кто забудетъ, что и здѣсь всякая борьба (между партіями) начинается неизбѣжно въ индивидуальныхъ мозгахъ сперва, и только затѣмъ переходитъ во внѣшнюю соціальную борьбу. Такъ, напримѣръ, для усиленія партіи, секты и т. п. необходимо, чтобы идея вошла въ мозгъ *каждаго* изъ новыхъ послѣдователей и побѣдила тамъ прежнюю идею, мѣшавшую сдѣлаться ея послѣдователемъ. Значитъ, понятіе о борьбѣ партій, классовъ и т. п., если забываютъ ея индивидуальный источникъ, есть понятіе ошибочное. Все исходитъ изъ индивидуальности, *въ ней* сперва должно произойти то или иное рѣшеніе относительно двухъ идей.

Не всегда, какъ вы видѣли, столкновеніе двухъ идей ведетъ къ ихъ взаимному оплодотворенію, т. е. къ новому изобрѣтенію. Часто это столкновеніе вызываетъ еще болѣе фанатическую преданность своей прежней идеѣ, или же просто дискредитируетъ ее, не давъ ничего положительнаго и новаго. Только въ умѣ изобрѣтателя двѣ идеи *приспособляются* другъ къ другу и этимъ даютъ *новизну*. Поэтому-то всякое изобрѣтеніе есть, въ то же время, *приспособленіе* двухъ идей другъ къ другу, ихъ гармонія. Начавшись съ двухъ идей, это ростущее приспособленіе можетъ охватить цѣлую массу разрозненныхъ идей, создавъ *систему* (философскую, религіозную, моральную, правовую, грамматическую и т. п.). Это не противорѣчитъ тому, что процессъ приспособленія другъ къ другу идей идетъ *парами*. Цѣлыя системы создаются именно путемъ парныхъ приспособленій сперва двухъ идей, дающихъ новую третью; эта третья входитъ въ столкновеніе со старою идеею, которая еще не объединена съ нею; начинается вторая борьба и т. д., пока всѣ разрозненныя идеи, вѣрованія или положенія (или уже ранѣе соединившіяся группы ихъ) не придутъ въ гармонію, приспособившись другъ къ другу.

И такъ, соціальныя явленія, великія соціальныя *накопленія системъ*, руководящихъ жизнью общества, каковы право, мораль, наука, etc., претерпѣваютъ три стадіи или проходятъ три логическихъ термина: 1) *повтореніе* какого либо стараго изобрѣтенія, 2) *столкновеніе* двухъ старыхъ изобрѣтеній въ индивидуальномъ мозгу (споръ между ними) и 3) ихъ взаимное *приспособленіе*, дающее новое сочетаніе. И такъ безъ конца

Но посмотрите на явленія космическія, біологическія, физическія, химическія и вы увидите то же: въ физикѣ—повтореніе одной волны или вибрація, дающее лучъ; затѣмъ столкновеніе лучей и то или иное приспособленіе ихъ; въ біологіи—*повтореніе предка путемъ наслѣдственности*, сочетаніе двухъ наслѣдственныхъ линій, а въ результатѣ новая разновидность, повторяющая предковъ, но, въ то же время, несущая и новизну, перемѣну. Еще въ древности замѣчали въ мірѣ повторяемость и пришли къ выводу, что въ мірѣ нѣтъ прогресса, а только циклы (круги), возвращающіеся назадъ. Не говоря о стоикахъ, даже Шопенгауэру міръ и его развитіе представлялись жалкимъ обманомъ повтореній, вродѣ колебаній, волнъ или ритма. Но эти повторности, эти колебанія, конечно, всегда оставались бы одними и тѣми же, не будь *столкновеній* и схожденій между ними, т. е. *противорѣчій*. Но эти противорѣчія примиряются такъ или иначе, при чемъ миріады стремленій и движеній гибнутъ. Но среди этихъ миріадъ «званныхъ», но «не избранныхъ», оказываются и избранные и они-то вносятъ новизну, разнообразіе, варіаціи въ міръ явленій, космосъ: прогрессъ неизбѣженъ.

Отсюда Тардъ переходитъ къ тому, что онъ называетъ своею «метафизикою», причемъ оговаривается, что его соціологическая теорія можетъ обойтись и безъ этой метафизики. Объ этой послѣдней онъ упоминаетъ лишь «въ скобкахъ».

Состоитъ же она въ томъ, что источника всѣхъ явленій нужно искать въ безконечно малыхъ элементахъ міровой жизни. Но это—не первоатомы, которые, по существующимъ гипотезамъ, не должны ничѣмъ отличаться другъ отъ друга, иначе они не были и первоатомами. Тардъ доказываетъ, что изъ совершенно тождественныхъ другъ съ другомъ атомовъ не могло бы создаться никакого разнообразія, никакихъ оригинальныхъ стремленій. Міръ былъ бы плоскимъ (plat).

Нѣтъ, эти безконечно малые элементы индивидуальны, не похожи другъ на друга. Отъ этого каждому изъ нихъ свойственно стремленіе выразить именно себя, свою индивидуальность или особенность. Отсюда-то и возможны противоположенія, противорѣчія, борьба, но отсюда же возникаютъ счастливыя гармоническія сочетанія, т. е. *приспособленія*, изобрѣтенія, повторяющіяся далѣе до новаго противорѣчія и новаго приспособленія. И такъ безъ конца.

Значитъ, каждый изъ этихъ безконечно-малыхъ элементовъ носитъ въ себѣ свой міръ, міръ возможный, *виртуальный*, міръ въ мечтѣ, въ проектѣ. Тысячи, милліоны этихъ возможныхъ мірковъ не осуществляются, гибнутъ въ борьбѣ за свое существованіе, побѣждаемые другими возможностями, перешедшими въ реальности. Здѣсь опять та же исторія, тѣ же противорѣчія, хотя и новыя, а съ ними и новыя приспособленія. И такъ идетъ отъ безконечно-малыхъ перво-элементовъ (которые слѣдуетъ представлять себѣ живыми, разнообразными, оригинальными) и до сложнѣйшихъ и высшихъ явленій общественной жизни человѣка, съ ея борьбою идей, классовъ, партій и пр. Гармонія, вносимая прогрессомъ, состоитъ не въ томъ, что уничтожаетъ разнообразіе, различія, противоположенія и индивидуальности. Нѣтъ, безъ нихъ жизнь замерла бы. Наоборотъ, индивидуальныхъ оригинальностей является все больше и больше *по числу*, но за то *ихъ несходства* менѣе рѣзки, менѣе жестоки другъ къ другу.

По теоріи Тарда, развитіе знанія (науки) шло путемъ противоположнымъ развитію природы: въ природѣ начиналось, во всѣхъ ея областяхъ, съ малаго, даже безконечно малаго, переходя въ болѣе и болѣе огромное и сложное. Наоборотъ, знаніе схватывало сперва (или воображало, что схватываетъ) наиболѣе общее, т. е. наиболѣе сложное (вспомните, напр., наивныя космогоніи младенческихъ народовъ) и только затѣмъ, переходя къ меньшему и частному, открывало истинныя соотношенія явленій.

Этимъ пріемомъ, опирающимся на исторію науки, Тардъ косвенно оправдываетъ и свою теорію, пришедшую, наконецъ, къ безконечно-малому. Здѣсь начало всѣхъ явленій, здѣсь источникъ и всеобщаго, а не наоборотъ.

И такъ, послѣдніе элементы всѣхъ вещей — это живыя, разнообразныя индивидуальныя монады.

Наибольшая заслуга теоріи Тарда въ томъ, что она даетъ возможность и основаніе примирить двѣ идеи, которыя казались непримиримыми, а именно: существованіе всеобщихъ міровыхъ законовъ, распространяющихся и на человѣческое общество и даже на личность, и, въ то же время, свободную дѣятельность личности, ея творчество. Тардъ доходитъ въ этомъ отношеніи даже до того, что видитъ причину *побѣды одного стремленія или плана надъ другими*

(даже у міровыхъ элементовъ или монадъ и ихъ сочетаній) *ни въ чемъ иномъ, какъ въ степени той энергіи, того творческаго стремленія, съ какими отстаивались индивидуальностями ихъ стремленія и планы.*

Въ теоріи Тарда имѣются точки соприкосновенія съ теоріею нашего русскаго критика и соціолога, *Н. К. Михайловскаго*, извѣстной подъ именемъ «борьбы за индивидуальность»; но о немъ я говорю особо [1]).

Посмотримъ теперь, какимъ образомъ Тардъ примѣняетъ эти общія идеи къ общественному прогрессу.

По теоріи Тарда [2]), каждый прочный общественный строй держится не одними только взаимными интересами или общими идеями, но еще и *системами или аккордами различныхъ чувствованій.* Въ этомъ отношеніи общество (или общественное сердце) напоминаетъ музыкальный инструментъ: черезъ извѣстные промежутки времени инструментъ разстраивается и тогда нуженъ «настройщикъ» (реформаторъ, проповѣдникъ).

Впрочемъ, въ теченіе всей статьи Тардъ нигдѣ не указалъ далѣе необходимости такихъ настройщиковъ. Эволюція общества идетъ у него постепенною смѣной однихъ гармоній или аккордовъ другими аккордами, или, говоря иначе, *однихъ системъ чувствованій другими.* При этомъ новыя системы представляютъ все больше и больше устойчивости, благодаря тому, что *пропорція чувствъ симпатіи перевѣшиваетъ все больше и больше пропорцію антипатій.*

Такимъ образомъ, передъ нами, дѣйствительно, развертывается извѣстная логика, цѣль которой ясна: *замѣнить менѣе стойкія системы чувствованій болѣе прочными* и достиг-

---

[1]) Въ послѣднее время появилась замѣчательная книга извѣстной дарвинистки Клемансъ Ройе, „La Constitution du Monde", позволяющая поставить гипотезу Тарда на почву чистой науки: Клемансъ Ройе даетъ новую теорію атомовъ, какъ центровъ энергій, стремящихся къ распространенію во всѣ стороны и такимъ образомъ наполняющихъ все пространство. Ихъ энергія не только физическая, но и психическая. Степень ихъ расширенія есть продуктъ степени внутренней энергіи и энергій окружающихъ атомовъ (объективно,—давленія). Этимъ путемъ она строитъ всю систему міровыхъ явленій.

[2]) La logique sociale des sentiment. Глава изъ книги „La logique sociale".

нуть этого посредствомъ *преобладанія въ обществѣ дружественныхъ чувствъ надъ враждебными*.

Здѣсь моя теорія равновѣсія переносится изъ существованія индивидуума въ существованіе общества.

Какой же основной стимулъ направляетъ эту логику чувствованій къ опредѣленной цѣли или результату, указываемому Тардомъ?

Этотъ основной мотивъ или стимулъ лежитъ въ особомъ чувствованіи *симпатіи, альтруизма, врожденныхъ человѣчеству*, помима всякихъ разсчетовъ выгоды или интереса. Тардъ горячо полемизируетъ съ тѣми соціологами-эволюціонистами, которые выводятъ общественный прогрессъ (наприм., уменьшеніе числа войнъ и т. п.) изъ *однихъ утилитарныхъ разсужденій*. Тардъ не отрицаетъ этого элемента, но онъ видитъ рядомъ съ нимъ самостоятельный процессъ развитія, вытекающій прямо изъ потребностей *чувства*. Даже болѣе: этотъ второй процессъ преобладаетъ надъ первымъ и управляетъ имъ. И вотъ какимъ образомъ это совершается: что такое разсчетъ пользы или выгоды,—спрашиваетъ Тардъ,—какъ не стремленіе получить больше наслажденія (пріятныхъ чувствованій) и меньше страданія (т. е. непріятныхъ чувствованій)? Но забываютъ, что наслажденія бываютъ различны по степенямъ своей силы или внутренней цѣнности. Отъ этого-то и не понимаютъ общественнаго прогресса. Полагаютъ, что его цѣль—доставить вообще лишь наибольшую *сумму* наслажденій. Это вѣрно отчасти; но такъ какъ среди наслажденій и страданій есть разныя степени силы или цѣнности, то очевидно, что *наиболѣе могучія изъ нихъ должны и вліять сильнѣе на нашу волю*, т.-е. на процессъ развитія. *Но самое сильное наслажденіе для человѣка,—говоритъ онъ,—сознавать себя любимымъ, и самое величайшее страданіе—сознавать себя ненавидимымъ*.

Этотъ мотивъ самъ собою (т.-е. *въ непосредственномъ чувствѣ*) ведетъ къ наибольшему единенію людей (наприм., изъ малыхъ обществъ образуетъ большія, изъ насильственныхъ организацій добровольныя и т. д.). Но несомнѣнно, что, въ то же время, долженъ достигаться и другой результатъ—наибольшей пользы или интереса, выгоды. Вѣдь, выгода или польза, въ концѣ концовъ, есть стремленіе къ наибольшему наслажденію и наименьшему страданію. Очевидно, что если

эта выгода правильно понята, если сознано, что она, прежде всего и *главнымъ* всего, лежитъ *въ наслажденіи быть любимымъ и въ страданіи быть ненавидимымъ*, то логика чувствованій должна неизбѣжно совпадать съ утилитарною логикой *разсужденій*. Конечно, въ прочности общества играетъ роль и то, чтобы солидарные между собою *интересы* преобладали надъ враждебными. Но этого мало: нужно и преобладаніе симпатическихъ *чувствованій* надъ враждебными.

Общество не есть лишь сѣть вѣрованій, согласныхъ между собою въ значительномъ большинствѣ; оно, прежде всего, есть система или сѣть симпатическихъ чувствованій, къ которымъ, конечно, могутъ примѣшиваться и антипатіи, однако, въ устойчивыхъ обществахъ эти антипатіи примѣшиваются въ видѣ исключеній, по крайней мѣрѣ, въ области взаимныхъ отношеній членовъ данной общественной группы (а не ея иноплеменныхъ сосѣдей).

Практическое значеніе этой новой точки зрѣнія очевидно: изучая, наприм., причины какой-нибудь революціи, не достаточно искать эти причины только въ нарушеніи идейной гармоніи или согласія интересовъ,—слѣдуетъ обратить вниманіе и *на разрушеніе въ большинствѣ симпатическихъ чувствованій*, вызванное угнетеніями и несправедливостями.

Точно также, при оцѣнкѣ какого-нибудь новаго порядка, не достаточно спросить себя, приводитъ ли онъ въ большую гармонію только *идеи и интересы* даннаго общества, нужно еще узнать: породилъ ли онъ *дружественности* больше, чѣмъ разрушилъ?

Фактъ самый общій въ исторіи—это постоянное увеличеніе соціальныхъ группъ «въ ширину и глубину». Подъ «глубиной» Тардъ понимаетъ паденіе тѣхъ перегородокъ, которыя раздѣляютъ классы или слои. Подъ шириной онъ подразумѣваетъ границы, раздѣлявшія сосѣднія группы.

Съ перваго взгляда кажется, что объединеніе малыхъ группъ въ большія обязано только войнамъ. Но, вѣдь, сліяніе, ассимиляція побѣжденныхъ съ побѣдителями совершалась, главнымъ образомъ, *подражаніемъ* (религіи, идеямъ, обычаямъ). *А это есть выраженіе, одна изъ формъ чувствованій, относящихся къ группѣ симпатическихъ.*

Наконецъ, самыя *войны между племенами велись ради чувствованій*, связывавшихъ между собою каждое изъ боря-

щихся племенъ или группъ, то-есть ради чувства симпатіи: въ первобытныхъ, маленькихъ группахъ взаимныя чувствованія между членами были очень сердечны и только къ чужимъ были жестоки. Такимъ образомъ, съ расширеніемъ группъ или границъ какъ бы расширялось и сердце ихъ, охватывающее симпатическими чувствованіями все большее и большее число сообщественниковъ. *Иными словами, основой этого расширенія можно считать моральный прогрессъ.* По мѣрѣ того, какъ примитивныя кучки доростали до обширныхъ государствъ и ихъ союзовъ, система общественныхъ чувствованій расширялась, усложнялась и, въ то же время, укрѣплялась.

Всѣ замкнутыя націи начинаютъ съ взаимной ненависти, прежде чѣмъ узнаютъ другъ друга. Отсюда возникаютъ первоначально войны, но это же подготовляетъ и будущее согласіе. Оно устанавливается не вдругъ, а постепенно и разными путями: побѣдители пріобрѣтаютъ уваженіе побѣжденныхъ, сопровождаемое страхомъ и завистью.

Сообразно съ этимъ, у побѣдителей является чувство презрѣнія и покровительства. Вотъ то новое согласованіе (аккордъ противуположныхъ чувствъ, по Тарду, а по моему новое *равновѣсіе* чувствъ), которое замѣнило прежнюю взаимную ненависть. Естественно, что страхъ, уваженіе и зависть среди побѣжденныхъ порождаютъ въ нихъ подражаніе, а въ результатѣ совершается ассимиляція (уподобленіе). Такъ древній Римъ романизировалъ окружающія его племена и т. п.

Группы расширяются. Но между группами продолжается прежнее уваженіе къ самимъ себѣ и невѣжественное презрѣніе къ другимъ. Оба эти чувства находятся въ извѣстной логической зависимости другъ отъ друга: такъ, увеличеніе уваженія къ себѣ влечетъ усиленіе презрѣнія къ другимъ и наоборотъ. Въ первобытныхъ малыхъ обществахъ чувство коллективной ненависти къ сосѣдямъ было очень живо и опредѣленно: вѣдь, они знали грѣхи противъ себя или своихъ близкихъ, — почти всѣхъ членовъ сосѣдней группы, считали ихъ своими традиціонными врагами. Но впослѣдствіи, когда эти маленькія группы сдѣлались большими государствами, ненависть обращалась уже не на отдѣльныхъ людей, а на огромныя коллективныя единицы, и не могла не ослабляться по одной уже этой причинѣ: вѣдь, теперь это чувствованіе расширилось на безчисленное множество головъ, стоящее

гдѣ-то вдалекѣ и сливающееся тамъ лишь въ одно отвлеченное имя. Напр., какъ бы ни была сильна современная ненависть французовъ къ нѣмцамъ и обратно, она не можетъ быть даже и сравниваема съ ненавистью двухъ сосѣднихъ племенъ краснокожихъ или двухъ греческихъ городковъ передъ ихъ междуусобной войной.

Правда, по той же причинѣ и чувство гражданской солидарности между членами большого государства должно быть слабѣе того же чувства между членами малой группы. То-есть, можетъ казаться, что если при этомъ слабѣетъ чувство вражды, то слабѣетъ и чувство симпатіи, а пропорція ихъ остается одна и та же.

Тардъ остроумно доказываетъ, что это—не такъ. Вѣдь, кругъ нашихъ согражданъ,—какъ бы онъ ни расширился,—все же продолжаетъ включать въ себя, прежде всего, тѣхъ ближайшихъ лицъ, которыхъ мы продолжаемъ любить попрежнему. Стало быть, дальнѣйшія наши симпатіи къ остальнымъ согражданамъ,—какъ бы онѣ ни расширялись въ объемѣ, съ увеличеніемъ радіуса государства,—являются лишь *добавленіемъ* къ прежнимъ чувствамъ симпатіи, ничего отъ нихъ не *отнимая*.

Наоборотъ, первобытное чувство вражды къ ближайшему сосѣднему племени, дѣйствительно, ослабляется по мѣрѣ отодвиганія отъ насъ его границъ. Чувства вражды къ этому далекому, невидимому врагу уже совсѣмъ иныя. Большая часть самыхъ ужасныхъ, укоренившихся чувствъ вражды исчезаетъ вовсе, благодаря отдаленности объекта ихъ.

Семейныя и наслѣдственныя вендеты, ненависть расовая и религіозная вызывали такую кровожадную злобу, которая не имѣетъ и подобія съ чувствами современныхъ народовъ, хотя бы и находящихся во враждѣ.

Вотъ почему и самыя войны между обширными государствами становятся все рѣже и рѣже, а прежде между мелкими сосѣдями онѣ были постоянными, хроническими.

Кромѣ того, въ теченіе этихъ увеличивающихся промежутковъ между войнами, цивилизованный человѣкъ,—какъ бы онъ ни былъ еще воинственнымъ,—привыкаетъ жить въ атмосферѣ благожелательности и «любезности». Теперь это составляетъ его естественную среду. Между тѣмъ, первобытный

и древній человѣкъ былъ окруженъ атмосферой кровавой вражды.

Нѣкоторые соціологи, стремясь все свести на разсчетъ или эгоизмъ, устраняя чувствованія и симпатіи, рисуютъ дѣло иначе. Между прочимъ, Вакаро, Гербертъ Спенсеръ и мн. др., полагаютъ, что увеличеніе мирныхъ періодовъ (т.-е. безъ войнъ) обусловлено простымъ эгоистическимъ разсчетомъ, такъ какъ съ развитіемъ земледѣлія и промышленности войны стали, будто бы, опаснѣе и вреднѣе для этихъ источниковъ жизни: невыгоды войны, порождаемыя нарушеніемъ мирной работы, перевѣшиваютъ ея выгоды даже въ случаѣ побѣды.

Такъ ли это? Нѣтъ, — отвѣчаетъ Тардъ, — наоборотъ: въ примитивныя времена, когда торговля только что зарождалась, а добываніе жизненныхъ продуктовъ было въ зародышѣ, убытки и рискъ войны были гораздо значительнѣе. Они грозили прямымъ голодомъ, чумой, избіеніемъ плѣнныхъ, пытками и мученіями. Правда, первобытныя войны стоили меньше денегъ, но какія же и средства были тогда сравнительно съ современными? Говоря, что уменьшеніе войнъ обязано развитію земледѣлія, Вакаро принимаетъ результатъ за причину. Наоборотъ, потому и развились промышленность и земледѣліе, что уменьшеніе войнъ обезпечивало мирный трудъ.

И такъ, *уменьшеніе войнъ есть результатъ развитія пропорціи мирныхъ чувствованій*. Конечно, расширеніе границъ государствъ, породившее этотъ результатъ, само имѣло какую-нибудь причину. Какая же причина обусловливала сліяніе малыхъ группъ все въ большія и въ большія? Вначалѣ, конечно, войны; но онѣ, какъ мы уже сказали, не привели бы къ ассимиляціи и сліянію безъ *подражанія*, составляющаго всеобщій соціальный фактъ. Но *подражаніе есть* лишь внѣшнее выраженіе симпатіи человѣка къ человѣку.

Такъ дѣйствовало расширеніе границъ. Посмотримъ теперь, какъ дѣйствовало ихъ *углубленіе*, т.-е. паденіе перегородокъ внутреннихъ, между классами или демократизація обществъ.

Всякія отличія внѣшнія какого-либо высшаго класса, а также всякіе иные внѣшніе знаки почета,—напримѣръ, даже академическіе,—выставляются съ гордостью одними и возбуждаютъ зависть въ другихъ. Такое отношеніе между классами представляетъ, по теоріи Тарда, *логическое согласіе*, но иногда

телеологическій диссонансъ. Объясню значеніе этихъ терминовъ: очень часто два чувствованія,— какъ въ вышеприведенномъ примѣрѣ,—понятны *логически:* такъ, вдохновеніе художника можетъ вызывать восхищеніе, стремленіе подражать ему изъ зависти или ревности. Одно чувствованіе логически вызываетъ другое. Это будетъ *логическій аккордъ*. Но онъ будетъ телеологическимъ, т.-е. достигающимъ *полезныхъ цѣлей*, въ томъ случаѣ, если ведетъ къ единенію, а не наоборотъ. Такъ, восхищеніе художникомъ возбуждаетъ его силы, помогаетъ ему полнѣе исчерпать ихъ. Оно даетъ возможность и массѣ глубже воспринять его вдохновеніе. Зависть, вызывающая, наоборотъ, пристрастное отношеніе къ художнику, не только ослабляетъ его дѣйствіе на массу, но и уменьшаетъ дѣйствіе массы на него, т.-е. на полное развитіе его вдохновенія.

Теперь вернемся къ взаимнымъ чувствованіямъ классовъ. Они будутъ въ *телеологическомъ* согласіи тогда, когда кичливости одного класса соотвѣтствуетъ уваженіе и благоговѣніе другого. Такъ было, напримѣръ, въ періодъ развитія феодальной системы, когда слуги вѣрили въ любовь къ нимъ господина, когда ихъ идеалы были одинаковы, т.-е. въ ихъ воображеніи рисовался идеальный феодъ (фикція). Къ этому присоединялось и единство ненависти къ сосѣднему феодалу, и единство традицій и т. д.

На дѣлѣ этотъ идеалъ могъ осуществиться рѣдко въ своей чистотѣ. Рядомъ съ благоговѣніемъ и единеніемъ могли возникать чувства ненависти, насмѣшки надъ феодаломъ, соотвѣтствующія, опять-таки, *логически* тому презрѣнію и горделивости, которыя проявлялись у феодала.

Такое состояніе уже представляетъ «телеологическій» диссонансъ, — конечно, въ различныхъ степеняхъ, — потому что создаетъ общественную рознь, вредную для примѣненія общихъ силъ къ одной цѣли.

Презрѣніе грековъ къ завоеваннымъ варварамъ и благоговѣніе передъ ними этихъ послѣднихъ представляетъ аккордъ сразу и логическій, и телеологическій: благоговѣніе варваровъ помогало усвоенію ими греческой культуры.

Когда въ феодальномъ строѣ постепенно экзальтированная преданность и вѣрность одному общему королю прибавляется къ прежнему чувству вассала, то сперва это создаетъ мощ-

ную силу, но мало-по-малу возникаетъ противорѣчіе между новымъ чувствомъ и прежнимъ: новое чувство требуетъ абсолютной власти монарха, а прежнее—полной власти феодала и независимости феода.

Новое чувство вытѣсняетъ старое по закону наибольшей энергіи или интенсивности. Новый монархическій строй съ его новою системой чувствованій могъ также представлять различныя степени согласія: бывали монархи, чувствованія которыхъ къ народу соотвѣтствовали благоговѣйному довѣрію массъ. Это создавало могучую силу единенія. Но исторія знаетъ, къ какимъ гибельнымъ послѣдствіямъ ведетъ односторонній энтузіазмъ массъ. направленный, напримѣръ, на узурпатора, какъ Наполеонъ: правда, такой энтузіазмъ внушаетъ и узурпатору безумную вѣру въ себя,—своего рода энтузіазмъ и страшную силу,—но эта сила чаще всего гибельна для людей (аккордъ логическій, но не телеологическій).

Въ демократіяхъ развитіе тѣхъ же законовъ логики или *діалектики чувствованій* особенно любопытно.

Уничтоженіе если не неравенства вообще, то всѣхъ перегородокъ, которыя *внѣшнимъ* образомъ выражаютъ и подчеркиваютъ неравенство, имѣетъ здѣсь результатомъ то, что для каждаго гражданина расширяется кругъ, въ которомъ онъ чувствуетъ себя свободнымъ избирать самъ свои отношенія, своихъ знакомыхъ и друзей. Такимъ образомъ, получается больше шансовъ въ пользу того, что его привязанности и уваженія опираются на личномъ и свободномъ выборѣ. При этомъ, хотя и уничтожаются чувствованія феодальной вѣрности, наслѣдственной привязанности и традиціоннаго покровительства, — которыя требуютъ *принятаго и признаннаго* неравенства, — за то чувствованія личной симпатіи, хотя и болѣе измѣнчивыя, но *взаимныя*, умножаются и обладаютъ сильною заразительностью. Съ точки зрѣнія общественнаго единенія появляется если не выигрышъ, то, во всякомъ случаѣ, компенсація, а съ точки зрѣнія общаго блага—положительный выигрышъ.

Дефицитъ же получается, по мнѣнію Тарда, въ отношеніяхъ управляемыхъ къ правящимъ. Происходитъ это по слѣдующимъ причинамъ. Здѣсь нѣтъ возможности поддержать традицію равенства, такъ такъ факты противуположнаго сорта бросаются въ глаза: вѣдь, тотъ, кто распоряжается и издаетъ

декреты, наглядно оказываѣтся выше тѣхъ, которые принуждены повиноваться. Одно изъ обычныхъ средствъ, которымъ демократіи стремятся примирить это противорѣчіе, состоитъ въ томъ, что управляемые подчиняются своимъ главамъ, постоянно критикуя ихъ («ворча на нихъ»). Иными словами, они постоянно напоминаютъ имъ, что настоящій господинъ — сами граждане и что они покажутъ себя при ближайшихъ выборахъ.

Другое средство состоитъ въ краткосрочности полномочій, съ предупрежденіемъ о переизбраніи. Это, по внѣшности, открываетъ надежду для всѣхъ и каждаго получить въ свою очередь ту же роль, благодаря частому обновленію личнаго состава правящихъ.

Третье средство состоитъ въ стремленіи понижать престижъ оффиціальныхъ лицъ, путемъ иногда преувеличеннаго приписыванія имъ несправедливостей, странностей и т. п. Цѣлью является здѣсь—уменьшить въ публикѣ, насколько возможно, уваженіе къ ихъ краткосрочному могуществу. Такъ поступали греки съ самимъ Перикломъ, а римляне—со своими великими людьми.

Наконецъ, есть еще одно средство, самое печальное, которое, къ счастью, практикуется весьма рѣдко: оно состоитъ въ избираніи людей, лишенныхъ таланта, характера, собственнаго авторитета и личнаго или традиціоннаго достоинства. Вредъ этого средства очевиденъ: если среди такихъ ничтожествъ случайно попадаетъ крупный военный талантъ или трибунъ и государственный человѣкъ, онъ затмѣваетъ остальныхъ, разсѣиваетъ въ глазахъ толпы фикцію равенства, и народъ рабски простирается у его ногъ, а на обломкахъ или фальсификаціяхъ свободы воздвигается деспотизмъ (Наполеонъ I).

Мы уже видѣли, какъ узурпаторство, создавая энтузіазмъ въ массахъ, наполняетъ самоувѣренностью узурпатора. Этотъ логическій аккордъ страшно опасенъ въ смыслѣ телеологическомъ, когда приходится утилизировать это взаимное перевозбужденіе (намекъ на франко-прусскую войну). Это заразительное *довѣріе* демократіи представляетъ такой же ихъ недостатокъ, какъ иногда обратное явленіе—*излишнее недовѣріе*. Это послѣднее парализуетъ силы людей, стоящихъ у власти, порождаетъ въ нихъ страхъ и угодливость, т.-е.,

наприм., внесеніе въ декреты всѣхъ требованій своихъ подвластныхъ, и т. д. Иногда это представляетъ телеологическій аккордъ, но если правители противупоставляютъ недовѣрію безстрашную гордость, то является диссонансъ и логическій, и телеологическій. Онъ можетъ привести къ пропасти.

Отсюда читателю станетъ совершенно понятно, почему демократическій режимъ всего менѣе соотвѣтствуетъ потребностямъ войны, когда нужна власть сильная и непререкаемая. Если по какимъ-либо обстоятельствамъ общество, демократизируясь, въ то же время становится и воинственнымъ, то подобное совпаденіе представляетъ аномалію, грозящую ему гибелью.

Понятно поэтому, что подобную же аномалію составляетъ совпаденіе демократизаціи съ преувеличеннымъ развитіемъ патріотизма. Патріотизмъ (въ своемъ излишнемъ развитіи) представляетъ, по Тарду, избытокъ самоуваженія и презрѣнія къ другимъ. Такое настроеніе противорѣчитъ самой сущности демократическаго строя. Назначеніе этого послѣдняго, его заслуга именно въ томъ, что онъ *понижаетъ презрѣніе къ иностранцамъ, создаетъ поворотъ къ космополитизму, т.-е. мирнымъ путемъ достигаетъ дальнѣйшаго процесса единенія человѣчества,* которое на зарѣ исторіи совершалось преимущественно завоеваніями.

Тардъ прослѣживаетъ и другія проявленія этой «эволюціи сердца». Я остановлюсь здѣсь на *религіи.* Религіи оказали значительную помощь эволюціи чувствованій. Ихъ развитіе отъ поклоненія вещамъ (фетишизма) и ихъ одухотворенія (анимизма) до утонченнѣйшаго идеализма высшихъ религій совершалось весьма разнообразными путями. Въ общемъ же, вліяніе религій болѣе или менѣе подобно тому, какое оказывало развитіе всякаго рода изобрѣтеній политическихъ, промышленныхъ, идейныхъ (философія) и художественныхъ.

Даже самая эволюція этихъ послѣднихъ факторовъ подобна эволюціи религій или «религіозныхъ изобрѣтеній».

Обыкновенно думаютъ, что какое-нибудь вновь явившееся чувствованіе, наприм., сыновняя любовь, супружеская вѣрность, феодальная преданность,—только потому выступали на свѣтъ, т.-е. распространялись, а не замирали, что оказывались *полезными обществу.*

Конечно, это отчасти вѣрно, но что значитъ: они оказы-

вались полезными *обществу?* Это значитъ, что они содѣйствовали общественной солидарности, прочности. Религія или вѣрованія дѣйствовали также и при томъ двумя путями на «общественное сердце». При своемъ распространеніи, они увеличивали симпатіи къ единовѣрцамъ и уменьшали ихъ относительно иновѣрцевъ. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ они часто вели къ открытой борьбѣ. И такъ, сперва они направляютъ симпатіи только къ извѣстной фракціи человѣчества. Стало быть, даже въ борьбѣ между фракціями можно ли видѣть только одинъ *разсчетъ* выгоды? Можно ли сказать, что эти фракціи объединяла для борьбы только потребность защиты и нападенія? Вѣдь, защищаясь, онѣ защищали свои вѣрованія, могилы предковъ, ихъ обычаи, — однимъ словомъ, онѣ боролись, потому что *любили*. И не сами вѣрованія, т.-е. не «идейное» ихъ выраженіе, не идейныя формы религіознаго чувства были тѣмъ основнымъ психологическимъ началомъ, которое связывало этихъ людей въ группы: вѣдь, эти формы вѣрованій мѣнялись, а связь оставалась. Стало быть, связь была въ *чувствованіи*, въ томъ, что *они любили* ту или иную *форму*, а не въ *самой формѣ*.

Отношенія утилитарныя, вытекающія изъ разсчета, наприм., между гражданами одного города, это — продуктъ новѣйшей цивилизаціи. Болѣе древнія связи, опиравшіяся на чувство, дѣлали и поступки людей болѣе безразсчетными, героическими.

Однимъ словомъ, религія представила энергическое средство «подражательнаго ассимилированія» между людьми одной и той же цивилизаціи, а, въ то же время, и средство дифференціаціи (т.-е. раздѣленія) между людьми разныхъ цивилизацій, вслѣдствіе такой же подражательности у тѣхъ, идущей параллельно.

Хотя, какъ уже сказано, религія порождаетъ усиленныя симпатіи между своими и вражду къ чужимъ, вслѣдствіе подмѣченной разницы въ изобрѣтеніяхъ, однако, даже это усиленіе вражды ведетъ къ дальнѣйшему сліянію, потому что вызываетъ новую подражательность. Это происходитъ такъ: обыкновенно, націи, еще не зная другъ друга, уже презираютъ взаимно одна другую. Когда между ними возникаютъ отношенія, это презрѣніе переходитъ или во взаимную ненависть (борьбу, порабощеніе), или въ ревность, подражаніе одной стороны и презрительную жалость другой. Позднѣе,

когда вѣковой процессъ приводитъ къ ассимиляціи обоими этими путями (т.-е. и завоеваніемъ, и подражательностью), антипатичныя чувствованія сглаживаются, и эта болѣе широкая группа объединенныхъ обращаетъ свою коллективную антипатію на кого-нибудь другого и т. д., и т. д. Мы видѣли выше этотъ процессъ расширенія границъ и его послѣдствія для уменьшенія антипатій и увеличенія симпатій. Здѣсь мы видимъ, какъ ему содѣйствовали «чувствованія» религіозныя (а, стало быть, какъ сказано выше, чувствованія къ одинаковымъ изобрѣтеніямъ вообще). Но отсюда слѣдуетъ, что на какомъ-либо континентѣ, наприм., въ Европѣ, вражда или національныя антипатіи могутъ идти до извѣстныхъ предѣловъ, въ концѣ же концовъ ихъ радіусъ не можетъ больше увеличиваться (вспомнимъ, наприм., идею объединенія церквей).

Но тутъ можетъ возникнуть одно возраженіе: дарвинисты давно замѣтили, что «борьба за существованіе» принимаетъ особенно жестокій характеръ между «видами» (species), наиболѣе сходными и близкими. Не вправѣ ли мы ожидать, что съ прогрессомъ ассимиляціи или *сходства*, земля еще увидитъ жестокую борьбу между народами?

Это предположеніе какъ будто подтверждается тѣмъ фактомъ, что, дѣйствительно, среди людей не такъ сильна вражда между религіями и цивилизаціями наиболѣе чуждыми (наприм., между буддизмомъ и христіанствомъ или магометанствомъ, между римлянами и варварами), какъ между сектами одной и той же религіи, между племенами одной и той же цивилизаціи (протестанты и католики, римляне и коринѳяне, французы и нѣмцы и т. п.).

Но исторія показываетъ намъ, что всѣ эти ненависти мало-по-малу смягчаются, наприм., католики и протестанты *теперь* отлично живутъ рядомъ, роднятся. Развитіе науки, критики, мысли (философіи) создаетъ вѣротерпимость. Теперь легко можно встрѣтить мыслящаго человѣка, имѣющаго друзей среди самыхъ различныхъ представителей идейныхъ, религіозныхъ и національныхъ группъ. Смягчились самыя чувства антипатіи.

Даже остающаяся еще расовая рознь, выражающаяся теперь въ сравнительно мягкихъ формахъ: нетерпимости къ смѣшаннымъ бракамъ—бѣлыхъ съ цвѣтными расами, въ стремленіи жить въ особыхъ отъ нихъ жилищахъ, ѣздить въ особыхъ

омнибусахъ и вагонахъ (Америка), иногда объясняется просто ассоціаціей идей. Такъ, Клодъ Жане замѣтилъ, что въ Соединенныхъ Штатахъ презираютъ негровъ, но охотно терпятъ аборигеновъ, потому что съ негромъ ассоціировалось представленіе о «рабѣ». Тутъ нѣтъ никакого расоваго инстинкта. Еще болѣе это ясно изъ слѣдующаго: тотъ же Жане замѣчаетъ, что послѣ освобожденія негровъ, число смѣшанныхъ браковъ съ ними не увеличилось, а *уменьшилось*. Это объяснимо тѣмъ, что экономическая независимость негровъ отдалила ихъ отъ бѣлыхъ, устранила постоянное, близкое *личное* соприкосновеніе между расами. Еще примѣръ: японцы сперва презирали и ненавидѣли европейцевъ, теперь подражаютъ имъ, и т. д.

Вообще не надо забывать, что одновременно съ *борьбой за жизнь* совершается,—и даже сильнѣе, чѣмъ она,—единеніе или *ассоціація для жизни*.

Интересно замѣчаніе Тарда, что *древняя племенная и религіозная* ненависть *замѣняется теперь больше и больше враждой политическихъ и соціальныхъ* партій, выражающейся въ прессѣ.

«Въ высшихъ религіяхъ, — говоритъ онъ, — постепенное ослабленіе фанатизма влечетъ ослабленіе ненависти и нетерпимости, но, однако, не ослабленіе (параллельное) любовной солидарности, объединяющей одинаково вѣрующихъ. Ихъ взаимная привязанность можетъ поддерживаться, даже увеличиваться, несмотря на ослабленіе религіозности, сводящейся иногда почти къ словесной тѣни себя самой. Мы, наприм., видимъ свободныхъ мыслителей, совершенно отдѣлившихся отъ догматизма даннаго вѣроисповѣданія, но глубоко привязанныхъ сердцемъ къ обществу вѣрующихъ. Въ настоящее время *фабриками ненависти* являются не религіозныя секты, а политическія партіи и особенно политическая пресса. Никогда руководители лиги или монахи, возбудившіе нѣкогда походъ противъ альбигойцевъ, не внесли столько разногласія, какъ наши антисемитическіе публицисты.

Наконецъ, Тардъ подводитъ подъ ту же теорію «логики чувствованій» тотъ фактъ, который я объяснилъ выше приспособленіемъ вазомоторной системы къ перемѣнамъ, а именно, онъ говоритъ:

Люди, находившіеся въ услуженіи, наприм., у деревен-

скихъ господъ, жили цѣлыми поколѣніями у одной и той же семьи. Возникала сильная взаимная привязанность.

Съ развитіемъ «городской жизни», чувство дружеской привязанности, а также привязанности слугъ къ хозяевамъ и обратно, измѣняется уже потому, что возможны тысячи *свободныхъ* встрѣчъ и болѣе свободный выборъ дружбы и отношеній. Поэтому эти отношенія становятся болѣе индивидуальными. Прислуга, рабочіе мѣняются по свободному выбору. Прежнее обязательное чувство было устойчивѣе, за то новое есть симпатія по свободному (или болѣе свободному) выбору. Если оно теряетъ въ интенсивности, то выигрываетъ въ числѣ лицъ, охватываемыхъ имъ.

Такъ, напримѣръ, фабрикантъ, устраивавшій что-нибудь благодѣтельное для своихъ рабочихъ, не можетъ чувствовать того, что чувствовалъ римскій патрицій или русскій помѣщикъ, надѣляя по завѣщанію своихъ рабовъ или крѣпостныхъ. Для современнаго фабриканта его рабочіе представляютъ *безличную* массу: чувство проигрываетъ въ интенсивности, но, быть можетъ, выигрываетъ въ объемѣ.

То же можно сказать и о любви къ женщинѣ. При деревенскихъ отношеніяхъ, которыя были и въ прежнихъ небольшихъ городахъ, гдѣ всѣ знаютъ другъ друга, связи съ женщиной, конечно, были крѣпче. Въ большихъ городахъ есть бóльшая возможность выбора. Она же развиваетъ и требованія, и вкусъ: видя передъ собою постоянно множество женщинъ разныхъ типовъ, мы требовательнѣе, что обратно вліяетъ и на женщинъ.

Однако, несмотря на печальную сторону этого процесса, въ немъ есть уравновѣшеніе острыхъ сторонъ въ томъ, что прежнее сотрудничество и сожительство были или насильственны, или опредѣлялись необходимостью (тѣснымъ кругомъ избираемыхъ, традиціями и т. п.), теперь они становятся *болѣе свободными, болѣе индивидуальными, основываясь на дѣйствительной личной симпатіи и потребностяхъ*.

§ 5. Попытки примирить свободу (автономію) воли съ механической теоріей, были сдѣланы, между прочимъ, Кролемъ, который доказывалъ, на основаніи законовъ механики, что воля можетъ измѣнять явленія не тѣмъ, что вноситъ новую энергію (что противорѣчило бы закону сохраненія энергіи), а тѣмъ, что можетъ выбирать *направленіе*, въ которомъ какой-

нибудь процессъ, стоящій, такъ сказать, на перепутьи, совершится или не совершится. Пояснимъ это наглядно: шаръ, стоящій на какомъ-нибудь остріѣ, въ неустойчивомъ равновѣсіи, можетъ упасть въ любую сторону; для этого не нужно никакой добавочной энергіи. Воля создаетъ лишь условія его паденія въ сторону, желательную ей. Или другой примѣръ: отсрочка вмѣшательства въ какой-нибудь процесъ можетъ совершенно измѣнять его результаты, но для такой отсрочки не требуется новой энергіи, которой не было бы въ процессѣ, и т. д.

§ 6. Здѣсь я считаю нужнымъ упомянуть и мою теорію, сводящую *чувствованія* (и волю) какъ факторы субъективные, на равновѣсіе (см. выше) какъ факторъ объективный, *механическій*.

Поясню мою мысль. Представимъ на мгновеніе существо, которое обладало бы всѣми органами чувствъ и внѣшними ощущеніями, но не знало бы чувствованій боли, страданія, удовольствія. У него были бы самыя сложныя идеи о мірѣ, но эти идеи ни на минуту не предохранили бы его отъ вреда и гибели, ибо у него не было бы стимула уклоняться отъ опасности и стремиться къ удовольствію: для него было бы безразлично, если бы его жгли, кололи и т. д. Иными словами, самыя идеи, отдѣленныя (искусственно нашимъ умомъ) отъ элемента чувства, рѣшительно безсильны опредѣлить дѣйствія живаго существа, ибо стимуломъ всегда должно являться чувство, которое и оцѣниваетъ идеи по ихъ пріятности въ данную минуту. Поэтому, субъектъ предварительно долженъ былъ обладать первичными чувствами боли (я покажу дальше, почему именно боли, а не боли и удовольствія),—и затѣмъ уже способностью ощущенія, ибо ощущенія безъ первичныхъ чувствъ боли (отъ этихъ ощущеній) были бы совершенно безполезны первичному организму въ смыслѣ самосохраненія; а стало быть, если бы такіе первичные организмы и были, то они должны бы были погибнуть въ борьбѣ за существованіе съ тѣми, у которыхъ ранѣе явилась способность чувствовать боль или страданіе. Потому-то я доказываю, въ моей работѣ «Развитіе чувствованій», что чувство боли или страданія первично,—что только изъ него могло развиться позднѣе чувство удовольствія, какъ чувство контраста покоя и страданія. Почему удовольствіе развилось позднѣе, ясно ужь изъ того, что воз-

никшее только изъ сравненія контраста покоя и страданія, оно предполагаетъ память прежнихъ ощущеній (чувствъ боли), а стало быть простѣйшую чувственную идею (воспроизведеніе въ памяти болеваго ощущенія). Говоря теперь точнѣе, я могу сказать: первое ощущеніе есть ощущеніе неопредѣленной боли, или страданія; затѣмъ уже на его почвѣ могутъ развиться болѣе точныя ощущенія, опредѣляющія объектъ, т. е. причину вызвавшую боль; эти первичныя ощущенія боли ассоціируясь съ «объективными ощущеніями» (т. е. ощущеніями, опредѣляющими *причину* боли), соединяются уже въ точныя идеи о предметахъ внѣшнихъ, а эти идеи, ассоціируясь съ чувствами боли, заставляютъ удаляться отъ предметовъ ассоціированныхъ съ нею. Вотъ первичное значеніе идей. Оно есть значеніе опыта, т. е. ассоціацій извѣстныхъ ощущеній и ихъ идей (воспоминаній) съ чувствами боли, а позднѣе и удовольствія. Но даже, пока еще не возникло въ памяти ощущеній (идей) и ихъ ассоціацій, чувство боли тѣмъ не менѣе должно вызывать извѣстную реакцію въ низшихъ организмахъ, хотя, быть можетъ, не весьма цѣлесообразную вслѣдствіе отсутствія опыта, т. е. идей о внѣшнихъ дѣятеляхъ и средствахъ уклоняться отъ нихъ [1]). Такую реакцію мы должны допустить на основаніи естественныхъ наукъ, гдѣ видимъ массу данныхъ, указывающихъ даже въ растеніяхъ (см. изслѣдованія Дарвина) весьма цѣлесообразныя реакціи, хотя мы не можемъ допустить у растеній «идей» о внѣшнемъ мірѣ, но въ силахъ допустить субъектъ, чувствующій боль (Дарвинъ, Фохтъ и мн. др. согласны допустить послѣднее). И такъ, боль явится для насъ субъективнымъ коррелатомъ стремленія какого либо предмета или механизма къ самосохраненію, т. е. къ поддержанію своего *равновѣсія*, инерціи, упругости, но все это, съ объективной стороны чисто механическіе источники *ряда проявленій энергіи* физической. Первое самосохраненіе было чисто ме-

[1]) Ромэнсъ въ послѣднемъ своемъ сочиненіи „Mental Evolution in animals“ показываетъ, что способность различенія и выбора есть уже въ органической матеріи, какъ способность физіологическая, т. е. безъ посредства субъективнаго коррелата, а Селли, разбирающій его сочиненіе въ „Nature“, показываетъ, что избирающая способность есть даже въ неорганическомъ веществѣ, а также въ искусственныхъ машинахъ, напр. гармоническое звучаніе струны рояля, выбирающей одинъ звукъ извѣстнаго числа вибрацій изъ цѣлаго аккорда.

ханичное, какъ у камня, противящагося разлому въ силу простаго сцѣпленія частицъ; если бы оно осложнилось болевымъ чувствомъ, какъ это мы знаемъ уже въ самихъ себѣ, то на его почвѣ уже могли возникнуть и сохраниться подборомъ болѣе точныя *ощущенія внѣшняго міра*, а затѣмъ ихъ воспоминанія (идеи и идеи ихъ ассоціацій съ чувствомъ боли), т. е. самосохраненіе или развитіе стало бы болѣе сложнымъ, сохраненіемъ *равновѣсія идей*. Рефлексъ есть, такъ сказать, организованный опытъ, т. е. опытъ, нѣкогда бывшій чувствомъ и соотвѣтственнымъ движеніемъ, но вслѣдствіе повтореній, а также при помощи борьбы за существованіе и подбора,—чувства выработали себѣ готовые механизмы, какъ напр. у молодого животнаго механизмъ сосанія, какъ у взрослаго безсознательное миганіе вѣкъ, кашель, ходьба и пр. [1]). Здѣсь движенія, бывшія когда-то произвольными, т. е. опредѣлявшимися чувствомъ боли или удовольствія, ощущаемыми субъектомъ, обратились въ *простыя* механическія, о которыхъ субъектъ (сознаніе) можетъ и не знать или—узнать лишь тогда, когда движеніе совершилось. Рефлексъ потому не свободенъ, что субъектъ тутъ не является регуляторомъ или направителемъ движенія. Воля является въ состояніи поворота къ стадіи развитія свободной воли тогда, когда субъективная оцѣнка (боли или удовольствія) вмѣшивается въ движеніе, которое въ строгомъ смыслѣ слова всегда рефлективно, но въ привычномъ рефлексѣ нѣтъ субъективной оцѣнки и идущаго отъ этой оцѣнки импульса. Возьмемъ новорожденнаго ребенка. Онъ очевидно имѣетъ болевыя ощущенія, но вначалѣ не можетъ имѣть никакихъ другихъ сознательныхъ ощущеній, ибо сознательныя ощущенія (по Вундту и др.) суть уже сужденія, т. е. требуютъ сложной суммы элементарныхъ ощущеній, опыта, сравненія. Поэтому-то, когда я даю ребенку палецъ, онъ сосетъ его первоначально такъ-же усердно, какъ и грудь. У него нѣтъ идеи молока (т. е. воспоминанія объ ощущеніи) и мало того, даже послѣ того, какъ онъ узналъ ощущеніе молока, а именно даже на 2-мъ мѣсяцѣ, онъ еще замолкаетъ (перестаетъ кричать), когда даютъ ему палецъ. Очевидно, нѣтъ идей (груди,

[1]) Кромѣ того, есть низшіе сорты рефлекса, которые суть результатъ основныхъ свойствъ организованнаго вещества, и опыта никакого не заключаютъ.

молока), съ которыми-бы онъ могъ сравнить свое ощущеніе отъ пальца, вмѣсто груди. Но уже съ перваго дня у него есть чувство боли и способность (въ готовомъ механизмѣ) реагировать на нее крикомъ. Такъ, если я буду долго давать ему палецъ, то чувство голода (болевое чувство) заставитъ его въ концѣ концовъ раскричаться. Механизмъ крика, конечно, при данныхъ условіяхъ, цѣлесообразно данъ (предшествующей эволюціей), ибо мать, слыша этотъ крикъ, кормитъ. Но эта цѣлесообразность, конечно, условна, и тотъ-же крикъ, если ребенокъ брошенъ въ лѣсу, можетъ оказаться безполезнымъ или даже привлечь волковъ. Но эта реакція есть уже протестъ чувствующаго «я» противъ среды, это уже субъективная оцѣнка среды, сказывающаяся въ движеніи, это уже начало борьбы съ нею, начало активности, которое со временемъ и завоюетъ себѣ свободу, т. е. разовьется въ свободу; это протестъ противъ боли, причиняемой въ «я», протестъ въ формѣ движенія.

По моей теоріи свобода воли развилась именно изъ этой оцѣнки субъектомъ внѣшнихъ воздѣйствій и изъ соотвѣтственной реакціи.

§ 7. Н. Я. Гротъ видитъ начало свободы воли въ «идеяхъ», ссылаясь на А. Фуллье, который признаетъ идеи силами. Но идеи являются силами лишь постольку, поскольку онѣ ассоціонированы съ чувствами. Это признаетъ и Фуллье. Безъ этого, какъ мы показали въ началѣ, идеи были бы безполезнымъ складомъ знаній; если этотъ складъ намъ нуженъ, то лишь для того, чтобы съ помощью его избѣгать страданія и доставлять себѣ удовлетвореніе, въ самыхъ разнообразныхъ формахъ. Двигательный импульсъ никогда не лежитъ въ идеяхъ (какъ таковыхъ), а всегда въ чувствахъ, въ стремленіяхъ только вооруженныхъ идеями, какъ близорукій глазъ очками. Стало быть, теорія Грота, по которой свобода воли есть преобладаніе идей надъ чувствами, ничего не измѣняетъ, такъ какъ по отношенію къ волѣ это будетъ всегда преобладаніемъ однихъ чувствъ надъ другими.

Чтобы окончательно показать, что идеи опредѣляютъ волю, только посредствомъ чувствъ, приведемъ доказательства: передъ нами нѣсколько человѣкъ; всѣ они имѣютъ одинаковыя идеи о мышьякѣ и его свойствахъ, но одинъ этимъ мышьякомъ отравляется, другой имъ лечится, третій лечитъ, а четвертая

употребляетъ его, — чтобы пріобрѣсть пріятную полноту и блескъ глазъ. При чемъ оказалась идея? Она являлась орудіемъ чувствъ пріятнаго и непріятнаго, сообразно ихъ состоянію и формѣ у каждаго. Могутъ сказать, что, — не знай эти люди свойствъ мышьяка, — они бы ничего такого не дѣлали, или дѣлали иначе: стало-быть все-же идея вліяла на ихъ волю? Но стоитъ на минуту вспомнить, что милліоны людей знаютъ отлично свойство мышьяка и ничего съ нимъ не дѣлаютъ, — тогда какъ дѣлаютъ съ нимъ что нибудь лишь тѣ, которые къ этому приводятся какими-либо желаніями, потребностями, чувствами, имѣющими связь съ этой идеей мышьяка, — чтобы понять вполнѣ ясно, что идея сама по себѣ ничто для воли остальныхъ 999,996, имѣющихъ ее, и что она становится силой только въ тотъ моментъ, когда въ ней является надобность *въ интересахъ чувства*. Отсюда ясно, что сколько бы мы идей не накопляли, онѣ будутъ лежать безполезнымъ матеріаломъ до тѣхъ поръ, пока чувство не придетъ и не позоветъ ихъ на помощь, и поскольку оно ихъ позоветъ, постольку онѣ и повліяютъ на волю.

Въ концѣ концовъ и самъ Гротъ примиряетъ это противорѣчіе, изобрѣтая «идейныя чувства». Его ошибка въ томъ, что онъ, замѣтя *вліяніе идей на чувства*, упустилъ изъ вида вліяніе чувствъ на идеи. Идеи несомнѣнно вліяютъ на чувства, постепенно измѣняя ихъ. Такъ человѣкъ, узнавшій, что громъ не есть гнѣвъ Юпитера, смотритъ на грозу съ меньшимъ (а иногда съ большимъ) [1]) страхомъ; человѣкъ, знающій свойства громоотвода и знающій, что надъ нимъ таковой есть, смотритъ на грозу совсѣмъ безъ страха и т. д.; знаніе быта, нравовъ, идей сосѣднихъ племенъ уменьшаетъ или увеличиваетъ ненависть къ нимъ; смотря по тому, совпадаютъ ли эти нравы и идеи съ нравами даннаго племени или считаются здѣсь преступными и порочными. Но не только никакой дѣятельности, но и никакихъ идей не было-бы, если бы чувства не заставляли насъ искать знаній, изслѣдовать окружающій міръ, образовывать идеи и, если бы затѣмъ самыя «идейныя чувства» (Грота) не дѣлали идейной работы наслажденіемъ. Можно

[1]) Съ большимъ потому, что вмѣсто прежней разумной силы видитъ неразумную, и хотя бы чувствовалъ себя вполнѣ невиннымъ, не можетъ ожидать себѣ пощады.

указать, значитъ, и вліяніе *идей на чувства*, но ошибочно думать, что онѣ прямо вліяютъ *на волю*, на рѣшеніе, онѣ вліяютъ лишь при посредствѣ чувствъ, онѣ—орудія чувствъ; увеличеніе суммы идей даетъ чувству болѣе обширный выборъ средствъ для достиженія пріятныхъ цѣлей и устраненія непріятныхъ, даетъ силу освободиться отъ многихъ внѣшнихъ условій. Но человѣкъ двадцатаго или тридцатаго столѣтія, окруженный телефонами, телеграфами, громоотводами, аллюминіевой мебелью и всяческими плодами, прямо химически добываемыми изъ атмосферы,—можетъ, тѣмъ не менѣе, быть полнымъ рабомъ нравственнымъ, сравнительно съ мало-идейнымъ Муціемъ Сцеволой, если въ немъ, на ряду съ знаніями, не будутъ развиты высшія альтрюистическія, нравственныя и самоотверженныя чувства. Рабство его будетъ возрастать съ изнѣженностію, онъ все больше будетъ рабомъ своихъ привычекъ къ обстановкѣ съ телефонами и микрофонами, это будетъ новый видъ рабства, рабства уже не природѣ, но собственному искусству, которое, какъ цѣпями, можетъ опутать волю, такъ что порывъ на высшій подвигъ для блага и счастья другихъ, если онъ будетъ грозить малѣйшимъ болевымъ послѣдствіемъ, уже не возникнетъ въ такомъ человѣкѣ. По теоріи Грота, идеи должны перевѣшивать чувства, поэтому идеаломъ (предѣльной величиной) г. Грота окажется существо, о которомъ я сказалъ сейчасъ: существо полное идей, но безъ всякихъ субъективныхъ реакцій на внѣшнюю среду, т. е. существо безъ всякихъ чувствъ, желаній, побужденій. Такое существо, если оно народится, умретъ черезъ нѣсколько мгновеній, ибо оно не станетъ ни ѣсть, ни пить, ни пользоваться своими идеями, такъ какъ у него не будетъ желаній. Быть можетъ, это — идеалъ свободной воли, но это же и идеалъ Шопенгауэра, это нирвана, смерть, это отсутствіе всякой воли. Ergo: идеалъ свободной воли есть отсутствіе всякой воли?

Это приближаетъ теорію Грота къ схоластическому ученію о свободѣ воли *безъ мотивовъ*, которая, по моему — фикція, не осуществимый идеалъ. Но люди могутъ стремиться приблизиться къ нему, а этого приближенія они могутъ достигнуть, развивая въ себѣ высшіе продукты эволюціи, высшія нравственныя, умственныя и общественныя потребности и тѣмъ освобождая себя, если не отъ всѣхъ мотивовъ воли, то отъ мотивовъ *низшихъ стадій эволюціи*, тѣсно связанныхъ съ

вліяніями внѣшней природы, — этимъ путемъ они могутъ все ближе и ближе подойти къ идеалу абсолютной свободы, которая когда-то составляла золотую, хотя и ошибочную мечту лучшей части человѣчества.

Теорія Грота говоритъ: *пріобрѣтайте больше идей—все остальное придетъ само собою.* Я говорю тоже: *учитесь и пріобрѣтайте какъ можно больше идей, но этого мало, чтобы стать свободными: учитесь любить, любить дѣятельно, т.-е. работать для блага людей; любите не одни идеи и не одно ихъ созерцаніе* (идейныя чувства г. Грота), *а любите идеи ради любви къ человѣку; пусть идеи будутъ для васъ только орудіями, средствами для служенія человѣчеству на всевозможныхъ путяхъ.* Чтобы не сидѣть вамъ надъ своими идеями, какъ скряга надъ сокровищемъ, и не стать ихъ рабомъ, развивайте въ себѣ чувства, составляющія высшіе продукты эволюціи, т. е. чувства нравственныя и альтрюистическія, иначе идеи ваши будутъ лежать мертвымъ капиталомъ, талантомъ зарытымъ въ землю.—Вѣра безъ дѣлъ мертва; знаніе безъ чувствъ—также.

Но я возражалъ противъ теоріи Грота не въ силу однихъ только этическихъ соображеній. Я уже сказалъ вначалѣ, что свою теорію я считаю одною изъ попытокъ примирить *автономію воли* съ механической теоріей. Какимъ образомъ возможно это примиреніе, мы отчасти видѣли: въ человѣкѣ чувства удовольствія и страданія (пріятныя или непріятныя чувства), какой бы источникъ они ни имѣли (хотя бы идейный), связаны, какъ я доказывалъ выше, съ равновѣсіемъ, его нарушеніемъ и возстановленіемъ. Равновѣсіе есть съ объективной стороны—явленіе механическое, а потому и всѣ его результаты сводимы на механическіе результаты. Стало быть, тутъ является полнѣйшее соотвѣтствіе субъективныхъ стремленій или законовъ (удалить непріятное и удержать пріятное) съ механическимъ стремленіемъ—удержать или возстановить равновѣсіе. Но поднимаясь отъ чисто физіологическихъ равновѣсій въ сферу высшихъ, идейныхъ и соціально-альтрюистическихъ равновѣсій, наконецъ,—въ сферу высочайшихъ идеаловъ человѣчности, свободы воли, свободы личности (гражданской свободы), равенства, богочеловѣчества etc., etc., мы всюду должны признать ту же объективную, механическую «другую сторону» этихъ психическихъ факторовъ, т. е.

стремленіе къ равновѣсію (между идеаломъ и дѣйствительностью). Такимъ образомъ, мы устраняемъ всякое противорѣчіе между автономіей идей, идеаловъ и воли съ одной стороны и механической теоріи съ другой: и то и другое идутъ рядомъ, какъ двѣ стороны одного и того же процесса.

ГЛАВА XXIII.

Вліяніе на мысль классовой и групповой борьбы.

§ 1. Выше была разсмотрѣна мною теорія, по которой главнымъ факторомъ мысли являются экономическія отношенія. Разсмотримъ теперь теорію, связанную съ нею, теорію классовой борьбы, какъ условія возникновенія идей. Для лучшаго пониманія этой теоріи, оказавшей важныя услуги наукѣ, понятіе классовой борьбы должно быть расширено и введено, какъ частный случай, въ явленіе *групповой борьбы*. Эта послѣдняя, дѣйствительно, вездѣ господствуетъ въ исторіи—въ борьбѣ націй, племенъ, семей, родовъ, философскихъ и научныхъ направленій, религіозныхъ сектъ и пр. Повсюду мы видимъ борьбу за общественное положеніе или между индивидуумами, или же, если группа индивидуумовъ сознала единство своихъ стремленій, обусловленныхъ одинаковыми условіями жизни (географическими, умственными, политическими, экономическими и т. д.), то индивидуальныя стремленія объединяются въ групповыя, подобно тому, какъ отдѣльныя силы въ физикѣ сливаются въ одну равнодѣйствующую. Это вовсе не уничтожаетъ значенія индивидуума и его стремленій, какъ въ равнодѣйствующей не уничтожаются отдѣльныя силы, хотя исторія показываетъ, что на время групповой борьбы индивидуальныя стремленія дѣлаютъ уступки, ради общей цѣли. Но это не есть уничтоженіе индивидуальности, а только цѣлесообразный, временный ея отказъ отъ того, что она надѣется получить только посредствомъ групповой борьбы. Когда слова

Сіэса: «Что такое третье сословіе? Оно — ничто. Чѣмъ оно должно быть? Всѣмъ»,—какъ общій лозунгъ, объединили всѣ личныя стремленія тогдашней буржуазіи къ экономическому и политическому равенству съ аристократіей,—это третье сословіе какъ бы забыло временно внутреннюю борьбу и конкурренцію другъ съ другомъ своихъ отдѣльныхъ членовъ. Но когда побѣда была достигнута, личныя стремленія, гигантская конкурренція внутри класса, индивидуальныя стремленія къ власти и экономическому преобладанію—возникли съ небывалой прежде силой. А классовой характеръ остался только въ аггрессивныхъ общихъ усиліяхъ, подавить стремленія четвертаго сословія, пролетаріата. То же явленіе повторяется во всѣхъ случаяхъ групповой борьбы, напр., когда возникаетъ борьба между двумя націями: онѣ забываютъ свои внутренніе раздоры, личную борьбу въ своихъ нѣдрахъ и встаютъ, какъ одинъ организмъ, на борьбу съ враждебной націей. Личность отказывается временно отъ своихъ обособленныхъ стремленій, чтобы достичь сперва необходимой для нея общей цѣли, которая, однако, есть лишь *ступенька* для достиженія впослѣдствіи цѣлей индивидуальныхъ. То же повторялось и въ борьбѣ сектантскихъ группъ въ разные вѣка исторіи.

И такъ, временный альтруизмъ, охватывающій группу въ ея нѣдрахъ во время борьбы,—явленіе мимолетное, исчезающее. Значеніе классовой борьбы, какъ и болѣе широкаго историческаго явленія,—*групповой борьбы*, т. е. борьбы семей, родовъ, племенъ, націй, сектъ и т. д.—не въ этомъ временномъ подъемѣ внутренняго альтруизма. Значеніе групповой и классовой борьбы въ томъ, что каждый разъ каждая побѣда новой группы объединяла мелкія группы въ болѣе широкую и, такимъ образомъ, съ одной стороны дѣлала борьбу менѣе частой, менѣе интенсивной (возьмите борьбу русскихъ «удѣловъ», феодальныхъ бароновъ, и сравните съ болѣе рѣдкой борьбой обширныхъ, сложныхъ націй). Съ другой же стороны, благодаря такому слитію мелкихъ группъ, то выдающееся положеніе немногихъ, за которое идетъ борьба, становится постепенно достояніемъ все болѣе и болѣе широкихъ группъ, т. е. наибольшаго числа людей, пока не приводитъ къ развитію равныхъ правъ и условій положенія на всѣхъ безъ различія. Эта *постепенная демократизація привилегированнаго положенія (или аристократизма) и составляетъ*

сущность групповой (а въ частности,—классовой) борьбы въ исторіи. Поэтому-то и можно сказать, не играя вовсе словами, что аристократизмъ положенія есть всеобщій идеалъ человѣчества.

§ 2. Но подъ этимъ внѣшнимъ идеаломъ скрывается иной болѣе высокій, внутренній, *этическій* идеалъ, который проявлялся въ исторіи каждый разъ на рубежѣ торжества новой выступающей группы.

Въ самомъ дѣлѣ, если мы всмотримся въ любую эпоху, лежащую на рубежѣ между господствомъ двухъ общественныхъ группъ или классовъ, напр., въ эпоху смѣны брахманизма буддизмомъ въ Индіи или политеизма единобожіемъ въ Греціи, т. е. въ эпоху Сократа и циниковъ, или Нерона, въ Римѣ, или XVI столѣтіе въ Германіи (въ эпоху борьбы протестантизма съ папствомъ), или въ XVIII в., эпоху возникновенія буржуазіи и, наконецъ, въ наше время (въ эпоху возникновенія четвертаго сословія), мы вездѣ увидимъ, кромѣ главныхъ группъ, борющихся *за свое общественное положеніе*, еще три, такъ сказать, промежуточныя группы: 1) мирную группу людей, которые думаютъ, что сознали «тщету всего земного» и особенно земной «борьбы» за положеніе, величіе, богатство. Поэтому, они проповѣдуютъ бѣдность, даже нищету, отрицаютъ всѣ удобства жизни, зовутъ къ аскетическимъ подвигамъ и всякому самобичеванію. Въ древней Индіи они, какъ извѣстно, приняли самую крайнюю форму: тамошніе аскеты отвергли не только всякую культуру своей страны, но и всѣ земныя страсти, потребности. Почти въ такой же крайней формѣ замѣтно то же теченіе у греческихъ циниковъ. Они ходили въ нищенскихъ одеждахъ, спали на голыхъ камняхъ, не употребляли даже ковшей для питья. Если бы человѣчество послѣдовало примѣру тѣхъ и другихъ, оно обратилось бы дѣйствительно въ первобытныхъ дикарей, уничтожило бы всѣ пріобрѣтенія культуры и цивилизаціи. Въ началѣ нашей эры, возникла проповѣдь такого же (великаго іудейскаго этико-религіознаго) аскетизма, перешедшаго въ византійскую Грецію и Римъ. До извѣстной степени она повторилась въ Европѣ въ XVI в., когда протестантскія идеи, накопившіяся въ отдѣльныхъ личностяхъ, приняли форму группового идеала въ лицѣ Лютера и когда священникъ Карльштадтъ, снявъ сутану, облачился въ сѣрую куртку простого хлѣбопашца и

сталъ не только работать «на землѣ», но и служить, какъ простой слуга, своимъ ученикамъ, бѣгая у нихъ на посылкахъ. Но у него это отрицаніе внѣшняго положенія (іерархіи папскаго католицизма) было соединено съ глубокимъ внутреннимъ подъемомъ. У многихъ-же его учениковъ, уходившихъ за нимъ «на землю», движеніе приняло характеръ, ничѣмъ не отличавшійся отъ древне-греческаго внѣшняго отрицанія, т.-е. «цинизма»: они, напримѣръ, упрекали великаго реформатора за то, что онъ осмѣливается жить въ удобной комнатѣ, надъ рѣкой, и позволяетъ себѣ играть на лютнѣ. Переходя къ XVIII в., мы, на рубежѣ двухъ аристократій (феодальной и буржуазной), встрѣчаемъ такую же проповѣдь «опрощенія» въ лицѣ Жанъ-Жака Руссо. Правда, самъ онъ не очень ей слѣдовалъ, но сущность этой проповѣди состояла, дѣйствительно, въ призывѣ къ первобытному, доисторическому состоянію, и Вольтеръ не особенно преувеличилъ, замѣтивъ, что Руссо совѣтуетъ ходить на четверенькахъ, т.-е. доводитъ отрицаніе культуры и цивилизаціи до крайней грани, гдѣ кончается человѣкъ и начинается животное.

Наконецъ, на нашихъ глазахъ, въ Россіи въ 70-хъ годахъ текущаго столѣтія появилась такая же фракція, сбросившая съ себя костюмъ цивилизованныхъ людей, надѣвшая крестьянскія лапти и рабочіе сапоги, а вмѣстѣ съ тѣмъ заявившая мирный протестъ противъ всѣхъ пріобрѣтеній культуры (даже желѣзныхъ дорогъ), кромѣ тѣхъ первобытныхъ, какія имѣются у простого русскаго крестьянина.

Рядомъ съ этимъ *мирнымъ* «опрощенствомъ» идетъ другое—*воинственное*, но борющееся также только съ внѣшними формами предшествующей эпохи: такъ въ XVI вѣкѣ, рядомъ съ мирнымъ Карльштадтомъ и его учениками, видимъ такихъ протестантскихъ демагоговъ какъ Ѳома Мюнцеръ, Шторхъ и т. п. Въ XVIII столѣтіи рядомъ съ мечтательнымъ «опрощенникомъ» Руссо возникали такіе демагоги, какъ Маратъ. Наконецъ, на нашихъ глазахъ, во второй половинѣ XIX в., рядомъ съ мирнымъ «опрощенствомъ», народился «анархизмъ», какъ послѣднее слово отрицанія различныхъ формъ общественности, созданныхъ предыдущимъ прогрессомъ цивилизаціи.

Останавливаясь сперва на этихъ двухъ формахъ демократизма, мирной и воинственной, мы можемъ видѣть, что въ прошедшіе моменты своего появленія онѣ были кратковре-

менны, увлекали весьма немногихъ и быстро глохли какъ въ своей мирной, такъ и въ своей насильственной дѣятельности. Человѣчество не хочетъ и не можетъ идти назадъ и, говоря словами Вольтера, «ходить на четверенькахъ». Наоборотъ, какъ мы видимъ, оно, въ своихъ новыхъ и новыхъ, все расширяющихся «аристократіяхъ», смѣнявшихъ другъ друга въ исторіи, начиная съ касты немногихъ жрецовъ, переходя къ теократіи, олигархіи, аристократіи, буржуазіи и, наконецъ, къ современному четвертому сословію, — рвется вверхъ, впередъ, къ невѣдомому идеалу лучшей и счастливой жизни. Идеалы, переносимые въ доисторическія времена, когда будто бы существовало райское блаженство, не увлекаютъ его, оставаясь дѣломъ немногихъ.

Черта чисто *внѣшняго* отрицанія «аристократизма положенія», общая мирнымъ опрощенцамъ и воинственнымъ демагогамъ, и отличаетъ обѣ эти формы отъ третьей, весьма устойчивой, долговѣчной и способной къ распространенію.

Хотя она несетъ также отрицаніе прежняго идеала «аристократизма положенія», но не внѣшнее отрицаніе, не отрицаніе формъ, а отрицаніе *внутреннихъ, психическихъ мотивовъ* (чувствованій и страстей), которые создаютъ эти внѣшнія формы. Поэтому отрицается прежде всего тщеславіе, гордость, насиліе, властолюбіе, чувственность и связанное съ нею рабство духовное своимъ страстямъ и т. п., то-есть все, что вызываетъ погоню за властью, богатствомъ, за преобладаніемъ надъ другими и т. д. Идеаломъ же ставятся свойства противоположныя этимъ, но большей части просто отрицательныя требованія относительно каждаго изъ вышеисчисленныхъ свойствъ, объявляемыхъ порочными и гибельными. Эти противоположныя свойства тутъ объявляются добродѣтелью, мудростью и т. п. Царствуетъ поразительное согласіе, несмотря на тысячелѣтнюю отдаленность эпохъ появленія этого сорта этическихъ движеній. Согласіе это тѣмъ болѣе замѣчательно, что въ разныя эпохи движеніе это связывалось съ весьма различными религіозными, метафизическими, а въ наше время позитивно-научными міросозерцаніями, наприм., съ буддизмомъ, съ философіей Сократа и стоиковъ, съ апостольскимъ христіанствомъ, съ протестантизмомъ XVI в., съ философскимъ раціонализмомъ XVII и XVIII в., съ теоріями Толстого, О. Конта, Д. С. Милля и т. п.

Всего болѣе замѣчательно въ этомъ порывѣ къ этическому преобразованію людей,—порывѣ, являющемся на рубежѣ двухъ эпохъ,—это возникновеніе совсѣмъ особаго идеала для новаго стремленія ввысь и для подражанія. Этотъ идеалъ не есть уже какое-нибудь высшее общественное положеніе въ данномъ соціальномъ аггрегатѣ, такъ какъ подобныя стремленія скомпрометированы на рубежѣ смѣны эпохъ или идеаловъ (когда идеалы соціальныхъ положеній исчерпаны или привели къ разочарованію и разлагаются). Нѣтъ, наряду съ ихъ отрицаніемъ, возникаетъ новый «образецъ», созданный фантазіей и носящій названіе, смотря по міросозерцанію, то божества, то абсолюта, то «нумена», то субстанціи. Правда, по большей части названіе берется старое и даже сохраняетъ черты стараго идеала, но только съ отрицательнымъ знакомъ, т.-е. берутся *противоположности тѣмъ чертамъ или свойствамъ*, которыми держалась отживающая стадія развитія и ея «аристократизмъ положенія».

Начнемъ доказательства этихъ положеній съ буддизма.

§ 3. Буддизмъ является на рубежѣ двухъ эпохъ, соціологическія подробности которыхъ установить трудно, но изъ того, какъ онъ долженъ былъ бороться съ старымъ браманизмомъ, отстаивавшимъ свое аристократическое положеніе, видно, что идеалы буддизма выросли на соціальной почвѣ. Не даромъ же браманизмъ вытѣснилъ его изъ всей передней Индіи, такъ что новому идеалу пришлось орудовать только за Гангомъ и уже оттуда распространяться среди чужеземцевъ (китайцевъ, японцевъ, монголовъ, калмыкъ и т. п.). Всѣ изслѣдователи утверждаютъ, что Готама старался въ своихъ проповѣдяхъ не выходить изъ сферы понятій браманизма, а только иначе освѣщалъ ихъ и «изъяснялъ»; онъ даже оставлялъ названіе божества «Брамы», оставлялъ и выраженіе «царство Брамы». Но при ближайшемъ изслѣдованіи это «иначе объяснялъ» показываетъ явные слѣды самаго радикальнаго отрицанія того узко-замкнутаго, кастическаго строя и той іерархіи среди браманизма, которая дѣлала его аристократической лѣстницей теократіи. Готама училъ, что «царство Брамы» есть просто высшее бытіе, истина, и что *каждый* можетъ вступить въ это царство, въ этотъ «вѣнецъ бытія»,—для этого не нужно быть браманомъ, а нужно только быть добродѣтельнымъ человѣкомъ. Добродѣтель же состоитъ въ томъ, чтобы выполнить восемь

правилъ или путей, ведущихъ къ этому царству божества. Исполнившій эти пути становится самъ равнымъ божеству, сверхчеловѣкомъ. Но эти же пути и есть тѣ добродѣтели, изъ которыхъ слагается образъ божества или сверхчеловѣка. И если мы всмотримся въ нихъ, то увидимъ, что онѣ всѣ построены по способу противоположенія. Такъ, первая добродѣтель требуетъ: «правыхъ воззрѣній» или, по переводу Гогэрли, «праведныхъ (Samma) взглядовъ на истину», по другой же версіи: «праведнаго ученія». Рисъ-Девисъ объясняетъ, что это значитъ—«воззрѣнія, свободныя отъ суевѣрія и обольщенія». То-есть это чисто отрицательное понятіе по отношенію къ старымъ вѣрованіямъ браманизма. Второе правило (въ переводѣ Рисъ-Девиса): правыя цѣли (т.-е. высокія, достойныя мудраго); 3) правая (или, по Гогэрли, праведная) рѣчь, неизмѣнная правдивость (по другой его версіи); 4) правое поведеніе; 5) правые обычаи пропитанія, что по Рисъ-Девису значитъ: «не приносящіе ни страданія, ни опасности живымъ существамъ», а по Гогэрли, праведные способы *полученія* пропитанія вообще, а въ другой версіи еще шире: «безгрѣшныя занятія». То-есть тутъ, очевидно, дѣло идетъ не объ одномъ вегетаріанизмѣ, какъ впослѣдствіи извратили и сузили по обыкновенію эту заповѣдь, обративъ ее въ чисто-формальное запрещеніе той или иной пищи. Нѣтъ, дѣло идетъ, очевидно, объ экономическихъ отношеніяхъ, о правомъ или неправедномъ добываніи средствъ къ жизни вообще. Интересно, наприм., сопоставить эту пятую добродѣтель съ тѣми нападеніями, которыя приписываютъ Готамѣ относительно своего рода «книжниковъ и фарисеевъ» стараго браманизма: «*поучительство достойно только презрѣнія*,—говорилъ онъ,—такъ какъ представляется фальшивымъ, лицемѣрнымъ, богатымъ поддѣльными, напускными чувствами». Такія осужденія безпрестанно встрѣчаются въ «Суттѣ Нипатѣ», въ суттѣ «о познаніи Ведъ» и прямо направлены противъ браманъ.

Еще ярче выступаетъ отрицаніе жизни брамановъ въ положительномъ ученіи о любви къ ближнему: «мудрецу недостойно блаженство, достигаемое исключительно для себя, какъ конечная цѣль. Нельзя быть счастливымъ, окруженнымъ несчастіемъ; нельзя торжествовать, слыша вопли. Поэтому всѣ стремленія мудрыхъ направлены къ *облагороженію, освобожденію,* наученію, исцѣленію страждущихъ, *невѣдущихъ,* губя-

щихъ другъ друга собратьевъ». Но для этого-то и необходимо *личное совершенство:* только совершенный мудрецъ способенъ на безкорыстную любовь къ ближнему, и только его помощь можетъ быть дѣйствительной. «Необходимо лично сознать благое, узрѣть *въявь* вѣрный путь къ нему и лично пройти этимъ путемъ, чтобы мочь дѣйствительно провести имъ и другихъ». Множество прекрасныхъ изреченій, разъясняющихъ, что корень истинной любви и помощи людямъ заключается въ личномъ совершенствѣ и мудрости, можно найти въ «Суттѣ Нипатѣ» [1]).

Обыкновенно, буддизмъ понимается у насъ въ видѣ проповѣди пессимизма, самосозерцанія, аскетизма, при полномъ равнодушіи къ жизни и ея страданіямъ. Но это ошибка: тутъ частная секта или вульгарное извращеніе смѣшиваются съ ученіемъ великаго мудреца, какъ всегда бываетъ, когда толпа восприняла только *внѣшнія* стороны ученія, не уловивъ его внутренней сущности. На самомъ дѣлѣ, «вся проповѣдь Готамы была проявленіемъ *дѣятельной любви*», «обнявшей все живое своимъ благоволѣніемъ». Въ своемъ предсмертномъ словѣ Готама увѣщеваетъ своихъ учениковъ *разносить широко по свѣту вѣсть объ избавленіи отъ страданія, изъ жалости къ людямъ, на благо и счастье людямъ*... чтобы хорошо и тепло жилось человѣку, чтобы свѣтло и радостно стало у него на душѣ и чтобы та радость была связана съ радостью жизни другихъ существъ теплою и сердечной любовью» [2]).

Но особенно замѣчательно, по своему совпаденію съ позднѣйшими идеалами этого рода (у Сократа, стоиковъ, въ зап.-европейской философіи XVII и XVIII в. и пр.), слѣдующее правило: «вдыхай (въ сердца людей) силу борьбы со зломъ— *самостоятельную* и *свободную*» [3]).

Лучше всего очерчивается значеніе такихъ идеаловъ слѣдующими словами изъ «Восточной библіотеки», опровергающей извѣстныя воззрѣнія Ольденбурга: «путь, начертанный Готамою, есть, какъ сказано въ Суттѣ, срединный путь, далекій отъ двухъ крайностей: съ одной стороны, отъ... *жизни*

[1]) Эта книга переведена Н. И. Герасимовымъ, съ перевода (съ пали) д-ра Фаусбёлля и составляетъ I т., *Восточ. Библіот.* М., 1899 г.

[2]) Тамъ же, т. II, стр. 12.

[3]) Тамъ же, т. II, стр. 11.

исключительно чувственной, похотливой, развивающей низменныя чувства и злыя дѣйствія, съ другой—отъ *пути крайняго аскетизма*, выражающагося въ самыхъ грубыхъ и, быть можетъ, *самыхъ безплодныхъ* формахъ побѣжденія плоти, а именно: путемъ самоистязанія, истощенія, изнуренія. Это только *умерщвленіе плоти*, а не духовная, дѣйствительная побѣда надъ нею» (стр. 43).

То-есть, мы видимъ здѣсь протестъ какъ противъ стараго, такъ и противъ того, что я уже характеризовалъ словомъ «опрощенство» (какъ исключительно внѣшнее отрицаніе). Теперь мы видимъ въ чемъ состоитъ отличіе опрощенства отъ этическаго аристократизма.

Всѣ проявленія этого аристократизма, намѣченныя нами въ ученіи Готамы, мы находимъ во всѣхъ позднѣйшихъ возрожденіяхъ этой формы аристократизма sui generis. Перечислимъ же вкратцѣ эти проявленія: 1) идеаломъ или образцомъ подражанія является здѣсь внутренне-совершенное существо или бытіе, абсолютъ, субстанція или сверхчеловѣкъ, божество; ихъ свойства опредѣляются внутренними, этическими и духовными качествами; 2) эти качества явно построены отрицательнымъ путемъ, какъ противоположности тому, что объявляется теперь пороками, а ранѣе считалось качествами (при борьбѣ за положеніе), наприм., жажда власти, жестокость, тщеславіе, эгоистическая защита пріобрѣтеннаго положенія, чувственность, традиціонное подчиненіе установившимся идеаламъ положенія и т. п. Этому противополагается: смиреніе, кротость, любовь, помощь всѣмъ желающимъ подняться на высоту совершенства, достигнутаго мудрецомъ, дѣятельная жизнь на благо другихъ и, наконецъ, *свободное* (т.-е. независимое отъ авторитетовъ, внѣшнихъ идеаловъ и предразсудковъ) стремленіе къ истинѣ и добродѣтели; 3) отрицаніе, исходящее отъ этой нравственной аристократіи, направлено не на внѣшнія формы прежней «аристократіи положенія», а на ея внутреннія психическіе мотивы. Поэтому же центръ тяжести критики переносится на внутреннее собственное совершенствованіе, а стало быть, и на критику «самого себя», на познаніе *себя* и *своихъ* недостатковъ, безъ чего, конечно, невозможно внутреннее совершенство и соотвѣтственная альтруистическая дѣятельность.

Если мы стравнимъ эти проявленія съ основными чертами

ученія Сократа, а затѣмъ стоиковъ, мы будемъ поражены сходствомъ, которое можно объяснить, конечно, только однимъ: мысль человѣка, создавая тѣ или иные идеалы, обусловлена опредѣленными психическими законами, т. е. болѣе или менѣе одинаковыя условія рождаютъ и сходные результаты духовнаго или моральнаго творчества.

§ 4. О Сократѣ Геффдингъ [1]) говоритъ: «Основателемъ этики (философской) слѣдуетъ признать Сократа за его требованіе: «Познай самого себя». Этимъ требованіемъ онъ установилъ начало личности или субъективности, начало *свободнаго изслѣдованія* и въ то-же время *свободной совѣсти*. Слѣпое повиновеніе, если оно становится постояннымъ, неизмѣннымъ состояніемъ, противорѣчитъ этому принципу, такъ какъ лишаетъ человѣка свободной личности, обращаетъ его въ безличную машину».

То-есть, здѣсь мы видимъ (какъ у Готамы противъ брамаизма) внутренній протестъ противъ окостенѣвшаго язычества, съ его окоченѣвшею моралью, которой слѣпо и безъ критики слѣдовалъ каждый, какъ внѣшнему закону, навязанному исторически сложившимися традиціями и отношеніями.

Надо замѣтить, что въ числѣ этихъ отношеній было и рабство, и хотя у самого Сократа мы не видимъ прямого протеста противъ него, но у стоиковъ этотъ протестъ выраженъ уже ясно. Сократъ же ведетъ борьбу съ внутреннимъ старымъ человѣкомъ, т.-е. съ внутренними устоями, поддерживающими гниль стараго зданія. И вотъ, на мѣсто традиціоннаго, одряхлѣвшаго идеала, онъ проповѣдуетъ свободную, самостоятельную критику и самоопредѣленіе. У этой критики, какъ и у критики Готамы, мѣриломъ и образцомъ является опять-таки *идеальное понятіе* божества (демоніона), которое всюду носитъ въ своей душѣ Сократъ, прислушиваясь къ его голосу. И здѣсь этотъ идеально-совершенный образецъ созданъ изъ отрицанія, недовольства окружающимъ, но разъ онъ получилъ опредѣленную форму идеала совершеннаго бытія, онъ какъ и всякій «образецъ», становится источникомъ дальнѣйшей критики мудрецомъ самого себя и окружающаго. Эта критика уже имѣетъ ясное, опредѣленное основаніе въ идеалѣ, выработанномъ, хотя и отрицательно, однако, обращенномъ

[1]) Ethik. Leipzig, 1888 г., стр. 16 (Русск. пер., стр. 12).

въ положительное представленіе, мѣрило. Таково значеніе (функція) всякаго идеала: онъ слагается сперва отрицательнымъ путемъ—изъ недовольства, изъ неудовлетворенія назрѣвшихъ потребностей, изъ боли отъ этого неудовлетворенія [1]). Но это недовольство заставляетъ воображеніе рисовать черты, противоположныя тѣмъ, которыя измучили, утомили и дошли до абсурда своей обветшалостью,—они давятъ жизнь своими традиціонными привычными цѣпями, своей старой властью.

И вотъ эти черты сливаются въ новый идеалъ, и онъ уже дѣйствуетъ обратно на мысль и чувствованія двумя путями: 1) какъ мѣрило или образецъ для критики и дальнѣйшаго изслѣдованія прошлаго, и 2) какъ образецъ для подражанія, смѣняющій прежніе идеалы. У Сократа, какъ и у Готамы,—это внутреннее существованіе, этотъ подъемъ «въ царство Брамы», есть, по ихъ мнѣнію, продуктъ свободнаго, самодѣятельнаго внутренняго стремленія къ осуществленію въ себѣ «божества», т. е. тѣхъ добродѣтелей, которыя вложены въ этотъ идеалъ внутренняго совершенства. «Свобода воли», по ученію Сократа,—говоритъ Геффдингъ,—не связана съ позднѣйшими (схоластическими) спорами детерминистовъ и индетерминистовъ. У Сократа (какъ позднѣе у Спинозы) дѣло идетъ только о томъ, что человѣкъ признается свободнымъ—освободить себя отъ такихъ побужденій и стремленій, которыя мѣшаютъ ему стремиться къ идеалу *внутренняго* совершенства. Свобода понимается тутъ какъ *противоположность* (NB) *рабству,* производимому господствомъ надъ волей чувственныхъ и эгоистическихъ побужденій, или страстей, т.-е. скажу я, тѣхъ иллюзій «борьбы за положеніе», со всѣми ихъ жестокими чувствованіями, которыя составляли основу отживающаго строя, отживающаго идеала «аристократизма положенія».

Поэтому Сократу не могло и казаться, что порокъ есть что-либо иное, кромѣ простого *невѣдѣнія.* То-есть онъ былъ увѣренъ, что достаточно *понять, узнать* или, какъ выражался Готама: «правильно думать, размышлять» (путь 7 и 8). Иллюзія старыхъ цѣлей отжившаго идеала, казалось, способна была мгновенно разсѣяться отъ одного прикосновенія свободной,

---

[1]) См. подробнѣе мой докладъ объ идеалахъ вообще, сдѣланный въ засѣданіи „Философскаго общества“ 1 февраля текущаго года. Отчетъ о немъ въ *Вопросахъ Философіи и Психологіи.*

«правой» мысли, т. е. критики. Отсюда главною добродѣтелью являлось «познаніе». Каждый человѣкъ казался Сократу «беременнымъ» истиной и нужна была только «повитуха», чтобы раздѣлаться съ иллюзіей, ложью, обманомъ. Но всякому знакомому съ исторіей философіи извѣстно, что эта идея повторилась вновь въ раціонализмѣ XVII и XVIII в. въ Западной Европѣ, а затѣмъ она повторяется въ современномъ позитивномъ эволюціонизмѣ, гдѣ альтруистическое совершенство (напр., у Спенсера) приходитъ неизбѣжно, какъ законъ природы, или въ англійскомъ утилитаріанизмѣ (напр., Милля), гдѣ мораль есть продуктъ разумной мысли и разсчета и т. д.

Наконецъ, сходство съ ученіемъ Готамы видно и въ проповѣди Сократомъ «любви къ ближнему». «Эта любовь не требуетъ ненависти къ злу, но она стремится «жалѣть злыхъ», т.-е. улучшать ихъ всѣми возможными способами».

Тутъ мы видимъ снова тотъ признакъ, который отличаетъ «этическій аристократизмъ» отъ «аристократизма положенія» и даже прямо противополагаетъ ихъ другъ другу: аристократизмъ положенія не допускаетъ другихъ на ту высоту, которую занялъ самъ; этическій аристократизмъ, наоборотъ, стремится всѣхъ поднять на эту высоту. И въ этомъ свойствѣ видна ближайшая связь этого послѣдняго съ позднѣйшими групповыми формами «аристократизма положенія» (см. ниже), когда группы, становясь шире, стремятся взвести на высоту положенія все большее и большее число лицъ.

§ 5. Тѣмъ не менѣе, этическій аристократизмъ отличается даже отъ самыхъ послѣднихъ стадій демократическаго аристократизма, т.-е. дѣлаетъ, сравнительно съ нимъ, еще дальнѣйшій шагъ: въ то время какъ демократическій аристократизмъ еще борется за внѣшнее положеніе, хотя и борется *уже за всѣхъ*,— этическій аристократизмъ, совершенно игнорируя внѣшнее положеніе, борется только за внутреннюю моральную высоту и совершенство *всѣхъ*.

Но такъ какъ эта внутренняя высота требуетъ и дѣятельнаго служенія другимъ, облегченія ихъ страданій, то этическій аристократизмъ стремится участвовать и въ стремленіи *всѣхъ* къ наилучшему внѣшнему положенію, но только не для себя, а *для другихъ*, для страдающихъ отъ него. Такъ, напр., мы видимъ это стремленіе—вносить радость и счастье—у буддизма; оно ясно видно въ христіанствѣ. Стоики прямо про-

повѣдывали всеобщее братство и равенство, они говорили: «человѣкъ для человѣка долженъ быть священнымъ», «природа раба одинакова съ природой господина».

§ 6. Такимъ образомъ, этическій аристократизмъ, не только соприкасается съ послѣдними стадіями демократическаго аристократизма, но можетъ совмѣщаться съ нимъ въ однихъ и тѣхъ же лицахъ. Иное дѣло аристократизмъ умственный, который необходимо строго различать отъ этическаго.

Такъ, напр., Платонъ, хотя и выражаетъ требованіе подобное Сократовскому, — очистить свой духъ отъ обмановъ чувственности, но у него это перенесено изъ области этической въ область метафизическую. Это—аристократизмъ особаго рода, умственный аристократизмъ, причемъ Платонъ, какъ и Аристотель, полны вторымъ элементомъ аристократизма положенія, т.-е. недопусканіемъ другихъ на высоту, которой достигли сами: такъ, Платонъ утверждаетъ, что къ нравственному совершенству и нравственной жизни способны только свободные граждане, а не рабы. Но и у свободныхъ — полной свободой и добродѣтелью могутъ обладать только мудрецы—правители. Прочимъ сословіямъ удѣляется только по одной добродѣтели, да и то лишь какъ необходимое средство для общаго благосостоянія. У Аристотеля такое же раздѣленіе — плебеевъ, мужчинъ, женщинъ, господъ и варваровъ. Значитъ, умственный аристократизмъ слѣдуетъ отличать отъ этическаго: они могутъ совпадать, но они не одно и то же, какъ и аристократизмъ артистическій или художественныхъ творцовъ. Эти послѣдніе часто превосходно воспроизводили этическій аристократизмъ въ своихъ произведеніяхъ, значитъ понимали, чувствовали его красоту, но не всегда стояли на его уровнѣ.

§ 7. Прежде чѣмъ мы укажемъ въ позднѣйшихъ и современныхъ намъ подъемахъ этическаго аристократизма тѣ же основныя черты, намѣтимъ на какомъ-нибудь особенно наглядномъ примѣрѣ *психологію* этого подъема. Лучшимъ примѣромъ можетъ служить время Нерона въ Римѣ.

Когда люди доходятъ до вершины лѣстницы общественныхъ положеній, у нихъ, наконецъ, нѣтъ дальнѣйшей цѣли въ области «положенія». Идеалъ «положенія» осуществленъ, исчерпанъ. Временно (иногда очень долго) они довольствуются эксплоатаціей достигнутаго, создаютъ на его почвѣ искусственныя сту-

пени вверхъ, въ формѣ ли новой іерархіи власти, или іерархіи богатства, славы, красоты, моды и т. п. Но вѣдь въ концѣ концовъ это, во 1-хъ, пріѣдается; въ 2-хъ, это не есть настоящее развитіе человѣчества и человѣческаго типа, а только призракъ его. Но человѣчество не можетъ стоять на одномъ мѣстѣ. Остановка развитія есть смерть, разложеніе, а стало быть, и страданіе. Субъективно, такое состояніе должно сопровождаться глубочайшими исканіями мысли, порывами фантазіи, извращающими естественныя потребности и инстинкты, чтобы испытать что-то новое, какую-нибудь перемѣну.

И все это мы видимъ въ Неронѣ, котораго до сихъ поръ недостаточно разсматривали какъ жертву исторіи, потому что онъ черезъ-чуръ поражалъ міръ, какъ *палачъ*. Попробуемъ бросить на него новый свѣтъ; не окажется ли онъ самымъ несчастнымъ, жалкимъ существомъ во всей исторіи.

Въ самомъ дѣлѣ, въ смыслѣ аристократизма положенія онъ достигъ послѣдней вершины. Вмѣстѣ съ нимъ кончается даже и эпоха цезарей. И вотъ, мы видимъ человѣка, который все испробовалъ, все исчерпалъ, что можетъ придумать фантазія на крайней вершинѣ «положенія». Въ результатѣ, все прискучило, пріѣлось, опостылѣло: и роскошь, и любовь женщинъ, и пиры, и драгоцѣнности всего міра, сложенныя у его ногъ. Фантазія его изощряется въ изобрѣтеніи новизны: женщинъ замѣняютъ мужчины, вмѣсто театра—сотни христіанъ, терзаемыхъ звѣрями, вмѣсто факеловъ на пирахъ—живые факелы изъ людей и т. д., и т. д. Наконецъ, и этого мало: придумывается сожженіе Рима! Дальше идти некуда.

Но всмотритесь: за невозможностью идти дальше въ области «положенія», даже и въ этомъ человѣкѣ оказывается стремленіе стать какимъ-то инымъ аристократомъ, наприм., въ области искусствъ, физической силы, ловкости тѣлесной и умственной: онъ сочиняетъ стихи, поетъ ихъ, или выступаетъ гладіаторомъ, актеромъ, онъ хочетъ быть и ученымъ риторомъ, и философомъ.

Это—уже попытка исканія выхода изъ области аристократизма положенія въ иной аристократизмъ. Мало этого, у него является невольно даже и то, что мы видимъ у настоящихъ аристократовъ духа,—онъ хочетъ уподобиться божеству, сдѣлаться сверхчеловѣкомъ. Но въ этомъ божествѣ онъ ищетъ еще не внутренняго совершенства, а идеала внѣшняго могу-

щества. Однимъ словомъ, этому человѣку остается сдѣлать еще одинъ шагъ, чтобы сознать ничтожество, безвыходность «аристократизма положенія» въ его конечной вершинѣ. Еще шагъ, и онъ долженъ бы заговорить языкомъ стоика Сенеки, жившаго у него при дворѣ, языкомъ христіанъ, наполнявшихъ Римъ его времени. Психологическая преемственность и связь этихъ кажущихся двухъ полюсовъ здѣсь наглядна до очевидности. Не пройдетъ и ста лѣтъ, какъ на его мѣстѣ будетъ императоръ-стоикъ, Маркъ Аврелій, который напишетъ «Размышленія надъ самимъ собою», гдѣ онъ будетъ доказывать, что все находится въ вѣчномъ движеніи, а мы сами—мимолетное явленіе, а потому наша задача — служить Богу человѣколюбіемъ и нравственностью. Каждый долженъ поступать энергично, съ самоуваженіемъ, но смиренно. Характеръ же этотъ вырабатывается философіей (Маркъ Аврелій).

Итакъ, одинъ изъ первыхъ психическихъ мотивовъ этическаго подъема это состояніе отрицательное—неудовлетворенія, страданія, когда достигнутъ идеалъ аристократизма положенія и дальше идти некуда, такъ какъ идеалъ осуществленъ и развитіе останавливается. Чувствуется роковая неизбѣжность идти дальше, создать новый идеалъ на иномъ пути. И вотъ, создаются эти новые пути.

Но этотъ мотивъ болѣе всего долженъ быть свойственъ высшимъ классамъ, какъ уже достигшимъ вершины; однако, онъ дѣйствуетъ и въ низшихъ слояхъ; эти послѣдніе, видя, что вершина положенія не даетъ удовлетворенія, начинаютъ проникаться разочарованіемъ къ высшему положенію. Стремленіе къ нему начинаютъ называть обыкновенно «суетой міра», и оно значительно ослабѣваетъ, смѣняясь или «опрощенствомъ», какъ реакціей, или исканіемъ внутренняго исхода для потребности развитія вверхъ. Въ то же время, этому помогаетъ то, что зарождающійся вверху новый идеалъ какъ бы просачивается въ низшіе слои отчасти по закону подражанія, отчасти какъ мода.

Другой психологическій мотивъ состоитъ въ томъ, что болѣе чуткія сердца изъ низшихъ слоевъ потрясаются скорбью и ужасомъ при видѣ паденія, разврата и разложенія, царствующаго въ верхнихъ слояхъ, въ переходныя эпохи смѣны ихъ новыми слоями. Возьмемъ, наприм., болѣе чуткія сердца въ толпѣ нероновскаго Рима или, наприм., позднѣйшаго папскаго

Рима, когда его посѣтилъ монахъ Лютеръ и былъ потрясенъ тѣмъ, что увидѣлъ. Мы уже указали и причину того, почему на рубежѣ двухъ эпохъ разложеніе и развратъ растутъ все шире, становятся все ужаснѣе: когда вершина даннаго идеала достигнута и развиваться на прежнемъ пути некуда, является результатъ, напоминающій симптомы трупнаго разложенія отживающей части. Благодаря этому, внизу является напряженная, страстно-эмоціальная критика, а изъ нея — протестъ. Такъ развивается негодующее движеніе воинственнаго демагогизма (Мюнцеръ въ XVI в., Маратъ въ XVIII в.). Но болѣе мирныя натуры, которыхъ большинство, присоединяются массами къ новому идеалу «этическаго аристократизма»; чаще всего они не имѣютъ яснаго понятія о его глубинѣ и внутреннемъ значеніи. Отъ этого-то впослѣдствіи и оказывается, что хотя идеалы этическаго аристократизма и распространяются очень быстро въ массахъ, но вскорѣ становятся тамъ простой внѣшностью, формальностью, обрядностью, перениманіемъ внѣшнихъ пріемовъ жизни, поступковъ и рѣчей проповѣдниковъ.

§ 8. Изъ этого же мало осмысленнаго, чисто внѣшняго отрицанія возникаетъ у натуръ мирныхъ, но впечатлительныхъ, «опрощенство», схватывающее только внѣшнюю оболочку протеста, но, однако, реагирующее не пассивнымъ присоединеніемъ, какъ массы, а нѣкоторымъ подвигомъ аскетизма, самоистязанія, опрощенія, т.-е. отказа отъ благъ жизни и т. п.

Кромѣ поверхностнаго воспріятія этическаго идеала, происходитъ и вообще его затемненіе отъ многихъ другихъ причинъ и особенно отъ новаго оживанія (послѣ побѣды) борьбы за положеніе новой группы.

Это естественно должно повторяться всегда, пока остаются причины для борьбы за «положеніе», т.-е, соціальное неравенство. Возможно только въ грядущемъ, напримѣръ, послѣ побѣды четвертаго сословія, что эта причина затемненія этическаго идеала ослабится или совершенно прекратится. До тѣхъ же поръ борьба за индивидуальное положеніе вновь, послѣ побѣды, вызываетъ всѣ прежнія страсти, осужденныя этическимъ аристократизмомъ эпохи. Онъ начинаетъ становиться помѣхой; нѣкоторые начинаютъ прямо ненавидѣть эту помѣху, глумиться надъ нею, отрицать смыслъ и значеніе внутреннихъ, этическихъ идеаловъ, какъ дикій предразсудокъ

и заблужденіе. Создаются даже специфическія міросозерцанія, отрицающія, дискредитирующія всякія этическія стремленія, и сводящія всю дѣятельность человѣка къ механическимъ и эгоистическимъ мотивамъ, замаскированнымъ будто бы этическимъ бредомъ или иллюзіями. Но менѣе смѣлые, т.-е. опять-таки толпа, стараются сохранить хотя бы по имени, этическій идеалъ, успокаивая себя оговорками, что все это хорошо для совершенныхъ людей, а мы де—«слабые и грѣшные», для насъ довольно и того, что мы признаемъ его и преклоняемся передъ нимъ. Ради самоуспокоенія, центръ тяжести, т.-е. вниманіе и уваженіе переносится на болѣе удобную почву, на то мистическое или метафизическое міросозерцаніе, съ которымъ этическій идеалъ былъ временно связанъ (см. ранѣе). То-есть, прежній центръ тяжести, лежавшій въ этикѣ и внутреннемъ совершенствѣ, переносятъ въ чисто-теоретическіе, схоластическіе, метафизическіе, матеріалистическіе и діалектическіе споры объ этомъ міросозерцаніи, о философской или метафизической сущности этическаго идеала и т. п. Отсюда образуются новыя группы, философскія школы или секты, занятыя казуистикой, деталями, текстоманіей, экзегетикой, и новой ихъ борьбой. А такъ какъ этическій идеалъ при этомъ затемненъ, то всякія средства борьбы становятся возможными. Кроткій идеалъ превращается въ воинствующій догматъ; гонимые и погибавшіе за этическій идеалъ на кострахъ и гильотинахъ, теперь сами взводятъ другихъ на костры и эшафоты. Ученіе любви переходитъ въ іезуитизмъ, инквизицію, въ римскую теократію и ея свирѣпый деспотизмъ, etc., etc. Кроткій протестантизмъ не отстаетъ отъ Рима и сжигаетъ Серве [1]). Идеи XVIII в., съ ихъ братствомъ, равенствомъ и свободой, переходятъ въ терроръ, напоминающій инквизицію, а кончается это военнымъ деспотизмомъ Наполеона и т. д.

Но можно ли сказать, что таковъ будетъ исходъ этическаго идеала *всегда?* Едва-ли, и я постараюсь доказать это въ концѣ главы.

Но сперва окончимъ обзоръ этическаго аристократизма въ болѣе современныя намъ эпохи.

---

[1]) Сожженъ въ 1553 г., въ Женевѣ, по приказанію Кальвина, за то, что не признавалъ божественности Христа. Ученый врачъ, изучившій медицину въ Парижѣ.

Я уже сказалъ, что не всякій умственный (или художественный) аристократизмъ есть аристократизмъ этическій. Часто философы и художники приходятъ къ интеллектуальному пониманію этическаго аристократизма, но ихъ чувства, ихъ жизнь и поступки не проникаются его принципомъ. Настоящій подъемъ этическаго аристократизма сопровождался, наоборотъ, значительнымъ его вліяніемъ на жизнь мыслителя или проповѣдника. Подъ этимъ вовсе не нужно понимать, какъ уже и было показано выше, узкаго и чисто-внѣшняго вліянія (аскетизма, цинизма, опрощенства). Истинные основатели этическаго аристократизма не отказывались отъ свѣтлыхъ и чистыхъ радостей жизни; наоборотъ, ихъ всегда упрекали опрощенцы и ханжи-фарисеи. Этихъ упрековъ не избѣжалъ ни Сократъ, ни основатель нашей эры [1]), ни Лютеръ, которому, какъ мы видѣли, ставилось въ вину, что онъ игралъ на лютнѣ и жилъ въ комнатѣ надъ рѣкой. Истинное вліяніе этическаго идеала было не внѣшнее, *не формальное, а моральное, изминявшее отношенія къ людямъ* и жизни вообще изъ враждебныхъ и борющихся на любящія, содѣйствующія, самоотверженныя. Когда окончилась борьба за протестантизмъ, т.-е. когда онъ восторжествовалъ, возникла новая борьба съ нимъ самимъ свободной философско-раціоналистической мысли, въ XVII в., и мы видимъ возрожденіе этическаго аристократизма главнымъ образомъ въ Спинозѣ.

§ 9. Его нравственное ученіе носитъ всѣ тѣ черты, которыя мы намѣтили выше для этическаго аристократизма: 1) У Спинозы есть высшее существо, являющееся образцомъ праведной жизни и любящее справедливость и доброту; 2) поэтому, почитать Бога—значитъ узнавать Его, узнавать истину, освобождаться отъ иллюзій воображенія (страстей и проч.), а узнавъ,—подражать Ему въ справедливой жизни и любви къ ближнему; 3) кто такъ поступаетъ, испытываетъ блаженство: добродѣтель есть блаженство, и т. д.

Этотъ подъемъ сталкивается, а позднѣе и сливается съ другимъ, возникающимъ на рубежѣ чисто-соціальнаго переворота въ XVIII в., т.-е. на рубежѣ смѣны феодальнаго аристократизма буржуазнымъ.

---

[1]) Вспомнимъ упреки фарисеевъ и знаменитое осужденіе Іскаріота за принятіе даровъ Магдалины.

Такъ какъ эта новая борьба особенно ярко сказывается во Франціи, то и первые признаки спутниковъ такого перелома являются здѣсь, а именно въ лицѣ Руссо, проповѣдь котораго я отношу къ «опрощенству», а не къ этическому аристократизму. Этотъ послѣдній скорѣе слѣдуетъ видѣть въ графѣ Сенъ-Симонѣ (1760—1825 гг.), ученіе котораго позднѣе, т.-е. уже въ первой половинѣ XIX в. (послѣ революціи 1830 г.), выступило и на улицу, подъ именемъ «nouveau christianisme». Первоначальная цѣль Сенъ-симонизма состояла въ «моральномъ, умственномъ и физическомъ развитіи человѣка бѣднаго класса». Требовалось уничтоженіе привилегій, свобода женщинъ и равенство ихъ правъ съ мужчинами (бракъ не уничтожался). Впослѣдствіи, въ лицѣ послѣдователей (наприм., Базара) и этотъ подъемъ падаетъ до стремленія стать внѣшнимъ образомъ во главѣ общества, создать іерархію съ папой—Сенъ-Симономъ, съ жрецами, учеными и промышленниками, какъ руководителями общества. Это возвеличеніе аристократіи ума и промышленности наглядно показываетъ, какъ въ этическій идеалъ незамѣтно врываются элементы той соціальной борьбы за положеніе (новыхъ, выступающихъ классовъ), которая происходитъ въ окружающей дѣйствительности.

Но въ XVIII вѣкѣ подъемъ этическаго идеала имѣлъ и другого представителя, величайшаго генія нашей эпохи, Канта. Замѣчательно, что, по словамъ самого Канта, на него имѣли большое вліяніе сочиненія Руссо, а, кромѣ того, извѣстно, съ какой страстной горячностью онъ увлекался демократическимъ движеніемъ, происходившимъ въ тогдашней Франціи. Все это я говорю къ тому, чтобы констатировать тѣсную связь и этого высокаго подъема этическаго идеала съ порубежной борьбой эпохи XVIII вѣка во Франціи (феодальной и буржуазной аристократіи).

Нужно ли подробно излагать основные признаки этическаго аристократизма въ ученіи Канта: первый періодъ его философской дѣятельности (такъ называемый Лейбнице-Вольфіанскій) еще занятъ преимущественно научно-теоретическими вопросами своей эпохи («Истинная оцѣнка живыхъ силъ», «Всеобщая исторія и теорія неба», «Физическая монадологія», «Теорія вѣтровъ», «Теорія движенія»). Второй періодъ уже является переходомъ къ «внутреннему» человѣку, къ самопознанію (критика способности познанія: «Вступленіе къ будущей

метафизикѣ» и «Критика чистаго разума»): но это осуществленіе Сократовскаго «Познай самого себя», пройдя чисто-теоретическую критику, переходитъ въ нравственную само-критику («Критика практическаго разума»). Здѣсь мы находимъ уже всѣ тѣ признаки, которые отмѣтили выше, какъ основныя черты этическаго идеала: человѣкъ свободенъ, если его воля слѣдуетъ указаніямъ той его внутренней личности, которая стоитъ внѣ зависимости отъ внѣшнихъ, чувственныхъ впечатлѣній, побужденій и пр. (ноуменальная личность), то есть, она автономна, свободна (автономна, понятно, уже потому, что всѣ дѣйствія опредѣляются тогда только ея собственной природой). Наоборотъ, если его воля опредѣляется внѣшними импульсами, господствующими надъ чувственностью,—она не свободна, не автономна, а *гетерономна*. Отличить первое состояніе отъ второго можно очень опредѣленнымъ критеріемъ: если вы поступаете такъ, что принципы, руководящіе вашей волей, во всякое время могли бы быть и принципами закона дѣятельности для всѣхъ, то въ васъ проявляется автономная воля. Если, наоборотъ, принципъ вашей воли таковъ, что вы поколебались бы сдѣлать его всеобщимъ закономъ, вы измѣнили своей автономіи, своей свободѣ. Но что такое значитъ, въ сущности, могу ли я сдѣлать принципъ моей воли всеобщимъ закономъ или не могу? Очевидно, если принципъ таковъ, что я не смѣю его сдѣлать всеобщимъ, то онъ, во-первыхъ, не совпадаетъ съ какимъ-то болѣе верховнымъ, всеобщимъ нравственнымъ закономъ, нравственнымъ порядкомъ, божественнымъ закономъ; во-вторыхъ, онъ таковъ, что я, поступая по этому принципу, не могу желать, чтобы другіе поступали также и относительно меня, иначе я могъ бы желать сдѣлать его всеобщимъ закономъ. Но вѣдь это то же самое, что сказать: не желай другому того, чего себѣ не желаешь, или «люби ближняго, какъ самого себя», или «личность другого человѣка должна быть для тебя священна» (Стоики). Кантъ такъ почти и говоритъ: «личность другого не должна ни въ какомъ случаѣ быть средствомъ; она можетъ быть только цѣлью». Правда, божество у Канта не рисуется въ опредѣленныхъ положительныхъ чертахъ; оно не познаваемо въ чувственной формѣ (оно—ноуменъ), но въ формѣ нравственнаго, внутренняго чувства мы улавливаемъ его отсвѣтъ въ насъ самихъ, и изъ этого отсвѣта создаемъ нѣкоторое внутреннее понятіе

о немъ, какъ о высочайшемъ нравственномъ законѣ. Но это въ сущности тотъ же «демоніонъ» или внутреннее божество Сократа, которое онъ носитъ всюду въ себѣ и къ голосу котораго прислушивается; это—истина, царство Брамы у Готамы, это—божество Спинозы, раскрывающееся по мѣрѣ критики заблужденій, критики своего «воображенія», путемъ «праваго мышленія», какъ у Готамы etc.

§ 10. «Въ срединѣ XIX в. подъемъ этическаго аристократизма сказался въ лицѣ **Гуго Ламенэ** (1782—1854 г.) во Франціи и **Кингслея** (Kengsley) въ Англіи, призывавшихъ человѣчество совершить переворотъ въ своемъ «внутреннемъ» мірѣ, на основаніи Евангельскаго ученія. Тотъ-же призывъ къ внутреннему перевороту въ духѣ (Gesinungswechsel), но уже безъ примѣси евангелизма, видимъ у нѣмецкихъ экономистовъ-филантроповъ Гесса и Грюна, а также у Сисмонди и Томаса Карлейля.

Начало второй половины XIX вѣка отмѣчено поразительнымъ фактомъ: Л. Толстой, аристократъ по происхожденію и независимому матеріальному положенію, достигшій вершины артистической славы, какъ величайшій художникъ вѣка, вдругъ обращается въ проповѣдника, отрицающаго всѣ эти блага, считающіяся высочайшими въ окружающей средѣ. Онъ зоветъ какъ Сократъ, какъ стоики, какъ Готама, къ моральному возрожденію и подъему, къ моральному идеалу и совершенству. Свою проповѣдь онъ старается осуществить и въ личной жизни. Сперва и эта проповѣдь, и личная жизнь принимаютъ нѣсколько внѣшній, преимущественно аскетическій характеръ; во главѣ всего ставится аскетическое «непротивленіе», родственное индусскому монашеству, но впослѣдствіи настроеніе принимаетъ положительный этическій характеръ борьбы съ собственнымъ внутреннимъ зломъ и внутреннимъ зломъ окружающихъ людей. А это уже связано съ переходомъ къ проповѣди дѣятельной любви, мирной борьбы за добро, правду и моральный идеалъ. Я уже говорилъ, что рядомъ съ этимъ выступило и «опрощенство», какъ одностороннее пониманіе, болѣе внѣшнее—новаго подъема этическаго аристократизма; явились и страстные враги, и послѣдователи буквоѣды, и наивные поклонники, приходившіе въ восторгъ отъ всего, что говорилъ и дѣлалъ учитель, но вовсе не воображавшіе, что и они должны осуществлять въ своей жизни этическій идеалъ:

«по нашей слабости довольно и одного поклоненія!» рѣшали они. Однимъ словомъ, произошла обыкновенная исторія.

§ 11. Съ провозглашеніемъ этическаго аристократизма выступилъ въ Россіи и умершій недавно **Влад. Серг. Соловьевъ.**

Главнѣйшія основанія и положенія его философіи и этики въ наиболѣе чистомъ видѣ находятся въ его сочиненіи «Критика отвлеченныхъ началъ», изданномъ въ Москвѣ, въ 1880 г.

Соловьевъ не отрицаетъ условной (или частичной) правды другихъ направленій мысли, онъ говоритъ, что цѣль его критики—не разбивать и опровергать, а дать гармоническій *синтезъ* различныхъ идей, показать логическое развитіе *одной общей* (всеединой) *идеи*, лежащей во всѣхъ «отвлеченныхъ началахъ» человѣческой мысли, и представляющихъ историческіе моменты въ ея развитіи.

Онъ подвергаетъ критикѣ не отдѣльныя философскія системы, а ихъ типы: первый изъ нихъ онъ называетъ *религіознымъ или положительнымъ или жизненнымъ:* его «начала» являются для сознанія, какъ уже готовыя данныя (въ наслѣдственныхъ-ли вѣрованіяхъ или въ непосредственномъ чувствѣ), независимо отъ разума и изслѣдованія. Они принимаются вѣрой, а разумъ относится къ нимъ первоначально и преимущественно *пассивно* (стр. 9). При этомъ слово «религіозныя» не надо понимать въ обычномъ смыслѣ: такъ, Соловьевъ считаетъ, напр., и основы матеріализма продуктомъ вѣры, говоря на стр. 12, что «борьба матеріализма съ религіей есть борьба двухъ вѣръ». Рядомъ съ этимъ подъотдѣломъ положительныхъ или религіозныхъ началъ, есть другой, который онъ называетъ *мистическимъ:* благодаря ему, мы «будемъ сознавать непосредственно *божественныя* вещи» (стр. 15).

Въ противоположность этимъ положительнымъ, жизненнымъ и двигающимъ началамъ, выступаютъ начала, являющіяся дѣломъ ума и отрицающія первыя, поэтому Соловьевъ называетъ ихъ *отрицательными, отвлеченными,* понимая подъ этимъ науку, метафизику и умозрительные отдѣлы богословія.

Разсмотримъ же начала, создаваемыя умомъ.

Всякая дѣятельность ума состоитъ: 1) *изъ матеріала* даннаго опытомъ и 2) изъ *формъ нашего мышленія.*

Если въ основѣ кладется первый изъ этихъ элементовъ,

получаются начала матеріальныя или опытныя, если второй, то—формальныя или раціональныя.

Для чего люди ищутъ этихъ началъ? Они нужны, какъ критеріи въ областяхъ: 1) *познанія*, 2) *практической жизни* (нравственный принципъ) и 3) *красоты*.

Авторъ не касается совсѣмъ третьяго и начинаетъ со второго критерія (моральнаго).

Матеріальное или опытное начало ставитъ принципомъ *морали удовольствіе* (гедонизмъ) и *блаженство, счастье* (эвдемонизмъ). Но счастье каждымъ понимается по своему, при чемъ это пониманіе можно также разбить на группы: 1) матеріальныя, животныя наслажденія, 2) эстетическія, 3) умственныя и 4) наслажденія воли или собственно-нравственныя.

Матеріальное счастье есть только отрицательное, необходимое условіе человѣческаго счастья (воздухъ, пища и т. п. сами по себѣ не составляютъ цѣли жизни: никто не скажетъ, что онъ живетъ для того, чтобы дышать или ѣсть). Эстетическія и умственныя наслажденія, хотя и составляютъ ингредіентъ человѣческаго счастья, но они не опредѣляютъ непосредственно (сами по себѣ) идеи о томъ высшемъ благѣ, которое должно являться высшей цѣлью человѣческой дѣятельности.

Остаются наслажденія воли или дѣятельности: они могутъ быть или отрицательными (эгоизмъ), если впередъ выдвигаютъ себя, получая наслажденія отъ отрицательнаго отношенія къ другимъ (подчиненія, подавленія, въ формѣ чувствъ и стремленій—честолюбія, властолюбія, гордости, злости, кровожадности и т. п.), или, наоборотъ, они дѣлаютъ *другихъ* т. е. увеличеніе ихъ блага, своей цѣлью (альтруизмъ). Такъ какъ наслажденія эгоизма не могутъ обосновать нравственнаго принципа (вѣдь, если всѣ примутъ этотъ принципъ, то эгоизмъ каждаго будетъ парализованъ эгоизмомъ всѣхъ), то ясно, что только наслажденія альтруизма могутъ имѣть опредѣляющее значеніе въ морали.

Если всякая практическая дѣятельность имѣетъ цѣлью счастье или пользу, какъ полагаетъ гедонизмъ и эвдемонизмъ, то, въ виду альтруизма, это есть *общее* счастье или польза. И вотъ гедонизмъ или эвдемонизмъ логически переходитъ въ утилитаріанизмъ (его принципъ морали: наибольшее благо наибольшаго числа людей).

Но, вѣдь, очевидно, что нравственною тутъ сдѣлалъ пользу только альтруизмъ: пока она была личной пользой, а не пользой другихъ, она не была нравственна. Значитъ, сама польза или счастье не существенны въ опредѣленіи нравственности: это только признакъ *всякой* дѣятельности и въ томъ числѣ нравственной, какъ части. Даже альтруизмъ, сопровождаемый понятіемъ пользы, затуманивается, какъ моральное понятіе: вѣдь, даже польза *другихъ*, которой мы можемъ добиваться безкорыстно, не всегда можетъ быть нравственной (напр., я безкорыстно помогаю кому-нибудь въ дурномъ поступкѣ, считая его полезнымъ ему). И такъ, нравственнаго принципа надо искать выше, отдѣльно отъ эгоизма. И вотъ, является этика *симпатіи* (особенно ясная у Шопенгауэра). Что такое симпатія? Это чувство отождествленія себя съ другимъ чувствующимъ существомъ, чувство, которое или воздерживаетъ насъ отъ причиненія ему страданія, или заставляетъ помогать ему—избавиться отъ страданія. Отсюда двѣ части нравственнаго принципа Шопенгауэра: «никому не вреди» и «сколько можешь помогай». Первую часть Соловьевъ считаетъ старозавѣтной, вторую — новозавѣтной. Но симпатію или любовь можно разсматривать съ двухъ сторонъ: въ смыслѣ интенсивности (или силы любви) и экстенсивности (объема): такъ, можно любить немногихъ людей, можно любить цѣлую націю, наконецъ, человѣчество и даже цѣлый міръ, если мы его одухотворяемъ, какъ, напр., буддисты и нѣкоторые поэты. Но еще Гете замѣтилъ, что, чѣмъ любовь экстенсивнѣе, тѣмъ она менѣе интенсивна и наоборотъ. А такъ какъ принципъ Шопенгауэра говоритъ: «помогай» (т. е. всѣмъ), то онъ заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Здѣсь Соловьевъ, полагая, что онъ разобралъ всѣ принципы морали, данные опытнымъ путемъ, приходитъ къ выводу, что этотъ источникъ моральныхъ принциповъ *не достаточенъ* (это не значитъ—не истиненъ). Онъ показываетъ только (какъ и всякій опытъ),—*что́ есть* (есть симпатія), но не говоритъ *почему* (нравственно ей слѣдовать)? Почему *должно*? Надо, значитъ, сдѣлать его разумнымъ, внутренне обязательнымъ, а все противоположное—не должнымъ. Кромѣ того, симпатію Шопенгауэръ выводилъ изъ того, что въ сущности во всѣхъ насъ заключается единая міровая воля, а индивидуумы—миражъ. Но въ такомъ случаѣ, кому-же мы и помогать станемъ? Миражу? Противорѣчіе явное.

И вотъ, Соловьевъ переходитъ отъ эмпириковъ къ раціоналистамъ, которые ищутъ критеріевъ уже не въ опытѣ, а въ умѣ или разумѣ. Соловьевъ доказываетъ сперва, что опытнымъ путемъ даже нельзя установить нравственнаго принципа: вѣдь, опытъ говоритъ, что каждое дѣйствіе вытекаетъ естественно изъ предшествующихъ причинъ и условій. Значитъ, съ точки зрѣнія опыта, и эгоизмъ, и альтруизмъ одинаково естественны, а потому не подлежатъ ни осужденію, ни похвалѣ. Стало быть, если мы тѣмъ не менѣе одни изъ нихъ называемъ нравственными, должными, а другіе наоборотъ, то у насъ есть иной критерій для этого, лежащій внѣ опыта или сверхопытный. Кантъ полагалъ, что нашелъ такой принципъ въ разумѣ: «я долженъ дѣйствовать, руководствуясь только такими правилами, которыя я могъ бы пожелать сдѣлать всеобщимъ закономъ». Изъ этого, такъ называемаго, категорическаго императива вытекаетъ, напр., справедливость, человѣколюбіе и т. д., потому, что, вѣдь, мы не желали бы, чтобы несправедливость и звѣрство стали всеобщимъ закономъ. Точно также изъ него вытекаетъ правило: другое разумное существо не должно никогда служить тебѣ средствомъ, а должно быть цѣлью.

Но такъ какъ предписывать что-нибудь человѣку безъ свободы его воли нельзя, то отсюда-же вытекаетъ и свобода воли. Какъ надо понимать свободу воли? А такъ, что, выполняя этотъ категорическій императивъ, она подчиняется только требованію *своего* разума или самой себѣ, а не внѣшнему принужденію [1]). А тотъ, кто подчиняется только себѣ, называется нами свободнымъ. Обыкновенно думаютъ наоборотъ, что свободны тогда, когда подчиняются своимъ влеченіямъ, страстямъ, желаніямъ. Но это-то и есть рабство воли—находиться подъ властью животнаго, сидящаго въ человѣкѣ, подъ властью своего тѣла, подъ властью природы. Свободенъ-же отъ всего этого только тотъ, кто поступаетъ исключительно по свободному закону собственнаго разума. А онъ уже выраженъ выше, въ категорическомъ императивѣ.

---

[1]) Въ способности дѣйствовать по идеямъ, а не по эмпирическимъ или чувственнымъ побужденіямъ заключается та свобода, которая необходима для человѣка, чтобы быть нравственнымъ. Для свободы не необходимо, чтобы воля не опредѣлялась никакими мотивами; достаточно, чтобы она опредѣлялась идеальными мотивами.

Но Соловьевъ, идя дальше, находитъ, что и принципъ Канта долженъ быть дополненъ: онъ не соединяетъ закона разума съ чувствомъ симпатіи, любви: не даетъ ихъ полнаго синтеза. Онъ даетъ только формальное опредѣленіе чувству симпатіи, а она сама куда-то прячется при этомъ. Такъ какъ окончательная цѣль нравственной дѣятельности есть организація живыхъ существъ въ царствѣ цѣлей (мы видимъ, что другой человѣкъ можетъ быть только цѣлью, а не средствомъ), то эта дѣятельность выходитъ изъ предѣловъ личной жизни и должна осуществляться въ нормальномъ обществѣ, т. е. какимъ оно должно быть. Отсюда, задачей этики должно быть опредѣленіе условій этого общества, какъ высшаго практическаго идеала. Общество есть постепенное воплощеніе нравственныхъ идеаловъ и даже «мечтаній», гдѣ идея предшествуетъ факту. Идеалъ общества выражается въ свободной общинности, т. е. въ синтезѣ противоположныхъ началъ индивидуальности и общинности. Въ критикѣ этихъ началъ онъ идетъ тѣмъ-же пріемомъ синтеза: такъ, напр., въ плутократіи, съ одной стороны, и въ реформаторскихъ идеалахъ соціалистовъ съ другой, онъ примиряетъ только односторонности, оставляя сущность, соотвѣтствующую идеалу. Обѣ стороны признаютъ, что назначеніе человѣка не въ матеріальномъ богатствѣ, не въ экономикѣ и что общество не есть только хозяйственный союзъ. Лучшій экономическій порядокъ есть только одинъ изъ элементовъ осуществленія нравственнаго начала, и самъ зависитъ отъ осуществленія этого послѣдняго. Даже постановка вопроса на почву права не дастъ синтеза, если отъ человѣка берется только экономическое начало, а не цѣльная нравственная личность, какъ „субъектъ *правъ и обязанностей*“, свободно ограничивающая себя ради другихъ. Такимъ-же путемъ онъ приходитъ къ синтезу обычнаго и договорнаго права и затѣмъ государства: это послѣднее осуществляетъ справедливость, дѣйствуя путемъ разграниченія интересовъ всѣхъ и каждаго. Поэтому, въ историческомъ развитіи права мы видимъ три ступени: 1) несвободное единство, 2) обособленіе индивидуальнаго элемента и 3) свободное единеніе личностей.

Источникъ права лежитъ сразу и въ стихійныхъ началахъ, и въ идеяхъ личности. Но это еще не опредѣляетъ права: оно есть синтезъ свободы и равенства (165). Или оно

свободное самоограниченіе ради свободы другихъ. Но, значитъ, право опредѣляетъ соединеніе людей только отрицательно, не указывая имъ положительныхъ цѣлей и дѣятельности. Оно указываетъ лишь то, чего каждый не долженъ дѣлать. Оно говоритъ только—никого не обижай, но въ немъ еще нѣтъ другой положительной стороны: любви, симпатіи. Это не его дѣло. Человѣкъ стремится къ положительной цѣли всеединой и безконечной, т. е. божественной или религіозной, въ чувствѣ любви, въ объединеніи любовью, а это есть уже не формально-правовое объединеніе, а религіозное общество, церковь. Здѣсь-то только осуществляется положительная мораль нравственнаго принципа. Идеаломъ общества является полное абсолютное всеединство. Умъ человѣка все расчленяетъ. Онъ и эту сторону выдѣлилъ изъ всѣхъ другихъ, какъ исключительную, стоящую—и внѣ человѣческаго, и внѣ природнаго его началъ [1]). Это-то отвлеченіе, въ примѣненіи къ общественному идеалу, и произвело принципъ ложной теократіи или отвлеченнаго клерикализма. Но мистическая часть природы человѣка не должна стоять во враждебномъ отношеніи къ другимъ его сторонамъ—животной, удовлетворяющей его матеріальнымъ нуждамъ, и разумной, удовлетворяющей требованіямъ разумно-нравственной личности. Мистико-религіозныя стороны даютъ высшую цѣль и содержаніе этой разумно-нравственной дѣятельности. Ложная теократія или клерикализмъ представили Бога—внѣшнимъ человѣку и природѣ; отсюда—отрицательное отношеніе къ началу разумно-человѣческому и природному. Этому соотвѣтствовало стремленіе ложной теократіи подчинить себѣ начало гражданское и экономическое не только въ смыслѣ указанія имъ ихъ истинной божественной цѣли (любви), но и въ смыслѣ частныхъ средствъ общественной дѣятельности человѣка. Здѣсь источникъ противорѣчій. Но онъ не меньше, если правовое начало (государство) ставитъ начало мистическое (церковь) отдѣльно. Вѣдь, принципъ права: pereat mundus, fiat justitia, а церковь, наоборотъ, должна смотрѣть на справедливость только какъ на переходную ступень нравственнаго достоинства. Единственнымъ безусловнымъ и вѣчнымъ началомъ жизни

[1]) По Соловьеву, въ человѣкѣ объединены три начала: 1) разумное, 2) природное или животное и 3) мистическое или божественное, дѣлающее его существомъ демоническимъ или божественнымъ.

должна быть любовь. Но нельзя, чтобы я могъ дѣйствительно любить по христіански того самаго ближняго, котораго, въ качествѣ судьи, посылаю на плаху. Двухъ властей, одинаково безусловныхъ быть не можетъ. Въ истинномъ идеалѣ и человѣка, и государства, онѣ должны сливаться воедино, при чемъ божественное начало любви должно стать верховнымъ. Раздѣленіе кесарева отъ богова было временное, потому что кесарь былъ въ то время представителемъ не свѣтскаго начала *только,* но и языческаго. Идеалъ христіанскаго государства, это—свободная теократія, т. е. государство, хотя и находящееся подъ высшимъ вліяніемъ религіознаго принципа *любви,* но связанное не силой или принужденіемъ, а только этой свободной любовью, этимъ божественнымъ началомъ человѣка. Впослѣдствіи Соловьевъ свелъ это свободное начало на конкретное явленіе папскаго католицизма, и его идеалъ, первоначально высокій и чистый, потерялъ свое этическое значеніе.

Изложеніе критики, сдѣланной Соловьевымъ другимъ отвлеченнымъ началамъ, возникающимъ изъ формъ и матеріаловъ нашего познанія, завело-бы насъ слишкомъ далеко. Скажемъ только, что въ результатѣ онъ приходитъ къ недостаточности—какъ реальнаго опыта, такъ и одного разума. Необходимо и здѣсь примиреніе: оно лежитъ въ самосозерцаніи своего чувства любви, т. е. въ мистическомъ «познаніи божественнаго начала, живущаго въ насъ, которое и должно дополнить реальныя знанія (науку) и раціональное мышленіе (философію).—Отсюда получается высшее знаніе—«теософія».

Такимъ образомъ, въ Соловьевѣ мы видимъ всѣ тѣ признаки, которые характеризуютъ эпоху этическаго аристократизма.

§ 12. Но есть и другія основанія признать наступленіе новаго этическаго подъема.

Если мы припомнимъ явленія послѣднихъ лѣтъ въ нашей русской жизни, то увидимъ, что сотни молодежи изъ всѣхъ слоевъ общества шли самоотверженно въ голодающія губерніи, подвергаясь опасности заразиться тифомъ, цынгой.

Мы видимъ на Западѣ еще болѣе поразительное явленіе: такіе солидные изслѣдователи, какъ Генри Мэнъ—въ Англіи, Ле Бонъ—во Франціи, какъ противники демократіи, напуганы стремленіемъ высшихъ классовъ «увлекаться», по словамъ Ле Бона, нуждами и движеніями среди рабочаго класса, такъ

что интересы ихъ собственнаго сословія не только забыты ими, но они готовы принести ихъ въ жертву новому движенію и его идеалу.

Одновременно съ этимъ поражаютъ и громадныя пожертвованія, дѣлаемыя на Западѣ и въ Америкѣ цѣлыми милліонами и даже сотнями милліоновъ отъ одного лица (напр., на калифорнійскій университетъ), пожертвованіями, направленными или прямо на пользу низшихъ классовъ («Дворецъ рабочихъ» въ Лондонѣ), или на пользу общую въ широкомъ смыслѣ этого слова. Наконецъ, еще одинъ фактъ особенно наглядно подтверждаетъ новое наступленіе этическаго идеала, этотъ фактъ

§ 13. Философія и мораль Ницше. Такой яростный вопль въ защиту стараго идеала «аристократизма положенія», такія яростныя проклятія идеалу «духовнаго аристократизма» возможны только въ рѣдкіе моменты, когда приверженецъ стараго идеала видитъ столь очевидное торжество новаго, что считаетъ нужнымъ воинственный кличъ, набатъ, а не простое и спокойное философствованіе или изслѣдованіе.

Поэтому, я позволяю себѣ видѣть въ Ницше агоническій вопль, послѣднія судороги «пережитковъ» стараго феодальнаго идеала, одолѣваемаго новымъ. А каковъ этотъ новый идеалъ, всякій можетъ убѣдиться, обративъ вниманіе на то, куда именно направлены всего болѣе удары и проклятія Ницше. Это прежде всего противъ *морали любви къ ближнему*, морали самоотверженія, альтруизма, помощи слабымъ, нуждающимся, обездоленнымъ. Эту мораль Ницше клеймитъ именемъ «морали рабовъ», считая ее позорнымъ униженіемъ человѣчества, грозящимъ привести всѣхъ къ потерѣ человѣческой энергіи, гордости, могущества.

Этому идеалу онъ противопоставляетъ квинтъ-эссенцію всѣхъ стремленій «аристократизма положенія»: необузданный эгоизмъ, въ погонѣ за высотой, хотя-бы по трупамъ всего человѣчества, «ничтожнаго и жалкаго», среди котораго достойны жизни лишь немногіе, выдающіеся именно своей эгоистической жаждой власти, смѣлымъ отрицаніемъ всякихъ моральныхъ ограниченій для своихъ стремленій (стоящихъ по ту сторону добра и зла), раздѣлавшихся навсегда съ совѣстью, состраданіемъ, раскаяніемъ, какъ съ состояніями духа, недостойными «сверхчеловѣка», изобрѣтеннаго Нитцше.

Развѣ это не агонія стараго идеала?

Какъ ни странна на первый взглядъ параллель между «демагонизмомъ» [1]) съ одной стороны, и ультра-феодализмомъ Ницше, съ другой, но я долженъ указать ее. На первый взглядъ эти направленія кажутся противоположными по своей основной тенденціи (съ одной стороны, стремленіе сравнять всѣхъ съ низшими, а съ другой—уничтожить всѣхъ низшихъ, чтобы оставить только выдающихся), но эти двѣ крайности, эти два полюса сходятся, какъ и всякія крайности. А насколько они, дѣйствительно, близки, родственны между собою, видно изъ того, что они имѣютъ общую точку въ современномъ «анархизмѣ», представляющемъ амальгаму демагонизма съ моралью Ницше, которую анархизмъ цитируетъ, не замѣчая даже разницы въ томъ, что Ницше проповѣдуетъ анархію ради разгула эгоизма немногихъ сверхчеловѣковъ, анархизмъ же проповѣдуетъ ее для всѣхъ.

Смѣшивать анархію, которая уже сходитъ со сцены на Западѣ, съ демократизмомъ, который растетъ, — просто невѣроятная вещь! А это дѣлаютъ нѣкоторые напр. проф. Струве. Идеалы демократіи теперешняго Запада не только не имѣютъ ничего общаго съ анархіей, но прямо ей противоположны и враждебны. Они требуютъ не разрушенія культуры, а распространенія ея на большую сумму людей, т. е. пріобщенія всѣхъ къ дарамъ «великаго храма красоты, истины и добра» [2]).

Но Ницше не можетъ быть и продуктомъ «анархіи» (въ обычномъ смыслѣ этого слова на Западѣ): она явилась плодомъ крайняго отчаянія, страданій, а потому и недовольства Lumpenproletariat'a, а Ницше, какъ я уже сказалъ, есть выразитель стремленій и идей отживающей феодальной аристократіи, ея послѣдняя агоническая судорога. Это—два противоположныхъ полюса, у которыхъ если и есть нѣчто общее, то лишь по общему свойству: les exstremités se tou-

[1]) Прошу вспомнить, что демагонизмомъ я называю не демократизмъ, который, по моему, есть послѣдняя стадія аристократизма положенія. Демоганистами я называю исключительную группу, сходящуюся съ „опрощенцами" въ стремленіи нивелировать человѣчество не до высшихъ слоевъ, а до низшихъ.

[2]) О противоположности цѣлей рабочей партіи цѣлямъ анархистовъ говорится, напр., буквально въ аграрной программѣ конгресса въ Нантѣ, 18-го сентября, 1894 г., въ словахъ: „въ противоположность анархизму, ожидающая преобразованія"... и т. д.

chent. Въ самомъ дѣлѣ, бросимъ бѣглый взглядъ на наиболѣе существенныя черты ученія Ницше.

Шопенгауэровская «воля жить» замѣняется у Ницше «волей властвовать» (Wille zur Macht), которая, по его мнѣнію, сильнѣе и выше инстинкта самосохраненія.

На самомъ дѣлѣ, въ обществѣ замѣчается нѣчто подобное этому стремленію, а именно, потребность (но именно ради самосохраненія) выбиваться изъ своего униженнаго положенія. Это замѣчено и Тардомъ, и Зола, подъ именемъ «общественной волостности», стремленія вверхъ. Но, вѣдь, Ницше говоритъ не объ этомъ стремленіи *массъ*. Наоборотъ, онъ видитъ въ нихъ только жажду холопства, униженія, готовность быть рабами, и даже любовь къ рабству. «Воля къ власти» это—свойство его сверхчеловѣковъ, т. е. дюжины людей, составляющихъ цѣль природы, которая создала массу людей только какъ *приспособленіе* для созданія этихъ аристократовъ міра.

И если бы эти «сверхчеловѣки» были кроткими служителями, друзьями и просвѣтителями массъ,—какъ, напримѣръ, думалъ Карлейль! Нѣтъ, это—люди кровожадныхъ инстинктовъ, убійствъ и разбоевъ, варварства безъ жалости къ кому бы то ни было, *нероновскихъ насилій*, люди, отвергающіе съ ожесточеннымъ фанатизмомъ всякую нравственную оцѣнку поступковъ, т. е. стоящіе, какъ выражается Ницше, по ту сторону *добра* и *зла* («jenseits von Gut und Böse»).

По словамъ Ницше, Кантъ,—этотъ основатель разъѣдающей философской критики и философскаго сомнѣнія нашей эпохи,—«умственный калѣка, кенигсбергскій китаецъ», О. Контъ, основатель современной научной философіи,—іезуитъ; Милль, Дарвинъ, Спенсеръ—умы посредственные!.. Онъ бранитъ Коперника и всю вообще современную науку, и за что,—какъ бы вы думали? За то, что они дали землѣ, а стало быть, и человѣку, черезъ-чуръ ничтожное значеніе во вселенной и этимъ якобы «лишили человѣка уваженія къ самому себѣ»!

Мнѣ остается добавить лишь нѣсколько историческихъ справокъ, доказывающихъ, что идеи Ницше, даже почти цѣликомъ его фразы, встрѣчаются еще до Рождества Христова у такихъ же противниковъ науки, философіи и морали, какъ и онъ.

Слова Ницше: «къ чему истина?—Почему не лучше незнаніе, неправда, даже невѣжество?»... «Истина—это человѣ-

ческія заблужденія, которыхъ нельзя опровергнуть», — почти буквальное повтореніе ученій Протагора!

Фраза Ницше: «когда люди со мной соглашаются, я увѣренъ, что ошибаюсь»—есть просто перифраза выраженія, приписываемаго циннику Діогену Синопскому: «Меня хвалятъ, значитъ, я сдѣлалъ что-нибудь дурное (ошибку)».

А выраженіе Ницше: «все дозволено?» Оно ново тому, кто не знаетъ ученія Аристиппа Киренскаго. Онъ проповѣдывалъ одинаковое право *всѣхъ ощущеній* на удовлетвореніе! Развѣ это не то же самое?

Но если все ученіе Ницше можно, такимъ образомъ, составить изъ принциповъ, высказанныхъ еще до Рождества Христова, то можно сказать, что онъ «вполнѣ свободенъ» отъ современной философіи и науки, пришедшихъ къ діаметрально противоположнымъ выводамъ. И это—фактъ, потому что сердиться на науку и Коперника, какъ сердится онъ за то, что они выбили землю изъ центра вселенной, это значитъ освободиться отъ всѣхъ идей, традицій и методовъ современной науки и философіи, т. е. подвергнуться «атавизму» мысли, обращенію ея къ средневѣковой тьмѣ, предшествовавшей даже Роджеру Бэкону и Копернику.

И такой «атавизмъ»—*фактъ*, подтверждающійся не только этими удивительными скачками Ницше въ умственную тьму среднихъ вѣковъ, но и его проповѣдью насилій и жестокостей во вкусѣ Цезаря Борджія, Нерона и т. п. Нравственное вырожденіе Ницше (moral insanity) должно считаться безспорнымъ для каждаго, мало-мальски знакомаго съ психіатріей, когда онъ прочтетъ тѣ мѣста у этого якобы мыслителя, гдѣ, напр., говорится, что въ убійствѣ, въ насиліяхъ (Vergewaltigung) есть величайшее наслажденіе (Wohlgefühl). «Какое наслажденіе,—восклицаетъ онъ—проявлять, не призадумавшись, свою силу надъ безсильными! Какое удовольствіе de faire le mal pour le plaisir de le faire! Какая радость въ насиліи»!

Въ этихъ словахъ чувствуется настоящее, несомнѣнное нравственное помѣшательство (Moral insanity), потому что тутъ уже нѣтъ логики или философіи: вѣдь, «наслажденіе зломъ ни откуда логически не слѣдуетъ, это—*чувство, потребность*—крови и чужой муки, а не идея. Это есть то самое выступаніе наружу звѣря (bestia), котораго Ницше тутъ же возвеличиваетъ, какъ образецъ человѣческой красоты, и которое для психіатра

вполнѣ знакомо: это явленіе объясняется постепенной атрофіей (диссолюціей) въ мозгу всѣхъ тѣхъ этическихъ свойствъ и общественныхъ инстинктовъ, которые тамъ наслоились въ теченіе человѣческой эволюціи — отъ звѣря къ высшему типу соціальнаго и моральнаго homo sapiens. Эта атрофія или диссолюція идетъ постепенно въ мозговыхъ наслойкахъ путемъ обратнымъ тому, которымъ эволюціонировали эти наслоенія (см. Геглипсъ—Джексона).

Замѣчательно, что у Ницше, какъ и у Нерона, мы видимъ мечту о сверхчеловѣчествѣ. Эта мечта и въ томъ, и въ другомъ случаѣ доказываетъ только, что мы стоимъ на рубежѣ двухъ эпохъ, когда даже для поборниковъ старой эпохи она уже не даетъ реальнаго содержанія для идеала, и его приходится строить внѣ человѣка. Но у Ницше, какъ и Нерона этотъ идеалъ не выходитъ еще за предѣлы признаковъ, даваемыхъ господствующимъ классовымъ типомъ отжившаго феодализма.

§ 14. Теперь естественно возникаетъ вопросъ: случится ли и съ современнымъ подъемомъ «этическаго аристократизма», то, что случалось въ прошедшіе періоды его появленія? То-есть, не смѣнится ли онъ опять какимъ-либо дальнѣйшимъ, групповымъ расширеніемъ «аристократизма положенія», наприм., побѣдой четвертаго сословія и появленіемъ *пятаго* сословія, напр., т. н. *Lumpenproletariat'a*. Такое предположеніе весьма вѣроятно, но въ него слѣдуетъ внести значительную поправку.

Мы видѣли, что каждый разъ, какъ являлся подъемъ этическаго аристократизма, онъ смѣнялся подъемомъ идеала положенія въ новой болѣе широкой группѣ. Но вѣдь это движеніе не можетъ быть безконечнымъ. Оно доходитъ, наконецъ, до основанія пирамиды и, когда идеалъ «аристократизма положенія» достигнутъ и здѣсь внизу, то долженъ и здѣсь слѣдовать тотъ результатъ, какой мы видимъ на предыдущихъ стадіяхъ, т.-е. достигнутый идеалъ перестаетъ быть идеаломъ, а на его мѣсто, по законамъ человѣческаго организма, по закону вѣчной эволюціи и потребности развитія, долженъ возникнуть этическій идеалъ. Безъ идеала останавливается нормальное развитіе; а отсутствіе развитія, какъ справедливо показалъ Фуллье, влечетъ самое тяжкое страданіе.

Но теперь этическій идеалъ долженъ, по всей вѣроятности, явиться не въ прежней скоропреходящей формѣ, такъ

какъ ему нѣтъ возможности смѣниться другимъ или заслониться борьбой за новый групповый идеалъ «аристократизма положенія», какъ уже достигнутый самой низшей площадкой пирамиды. Но даже еще ранѣе этого, групповая борьба за «положеніе» едва ли останется, такъ какъ демократизмъ подобно этической аристократіи стремится помогать каждому занять высшее положеніе, значитъ, съ кѣмъ же будетъ возможна групповая борьба?

Вѣроятно, препятствія могутъ быть поставляемы, въ эту стадію, только противъ такихъ индивидуальныхъ или групповыхъ стремленій, которыя будутъ вредны всеобщему благу. Но это уже будетъ групповая борьба за нравственные идеалы, т.-е. тутъ «аристократизмъ положенія» перейдетъ само собой въ «аристократизмъ моральный». Но не сдѣлается ли эта борьба противъ индивидуумовъ, признаваемыхъ анти-общественными, новымъ деспотизмомъ большинства надъ меньшинствомъ (творцовъ и геніевъ)? Не явится ли она источникомъ новой косности, мѣшающей всякой индивидуальной попыткѣ внести новизну въ то, что по традиціи признано непоколебимымъ?

Быть можетъ, случится и это. Мы видѣли, что прогрессъ опирается на консерватизмъ и есть постоянная борьба старыхъ пріобрѣтеній блага съ новыми изобрѣтеніями. Безъ консерватизма, т.-е. сохраненія старыхъ благъ, общество каждый разъ приходило бы къ первобытному состоянію, какъ того желали циники, Руссо, «опрощенство». Но эта борьба съ новаторствомъ, конечно, будетъ слабѣе и явится въ болѣе мягкихъ формахъ, чѣмъ это было въ прежнія эпохи. Такое смягченіе формъ борьбы за индивидуальность видно уже и въ наше время. Уже и теперь едва ли возможны казни—Сократа, Бруно, Серве и т. п.

Выводъ изъ этого вѣроятенъ только одинъ: вѣковѣчное стремленіе людей къ идеалу «аристократизма положенія» было лишь подготовительной стадіей къ «моральному аристократизму».

Предыдущіе подъемы этого аристократизма были предвѣстниками, временными прозрѣніями на скрытую за идеаломъ «аристократизма положенія» истинную сущность его, т.-е. «идеалъ аристократизма духа».

Аристократизмъ духа, ставъ всеобщимъ, сознательнымъ идеаломъ (уже въ силу одного закона подражанія, нивеллиро-

ванія и волостности), начнетъ новую эпоху въ жизни человѣчества: сохранивъ стремленіе человѣка вверхъ, онъ уничтожитъ борьбу съ другими за достигнутое положеніе. Мало этого: онъ облагородитъ и первый элементъ (стремленіе вверхъ) прежняго аристократизма, направивъ его на достиженіе возможной вершины внутренняго совершенства; второй же элементъ (препятствія) онъ не только прекратитъ, но замѣнитъ его противоположнымъ стремленіемъ—помогать всѣмъ, стремящимся вверхъ.

Изслѣдованіе объ идеалахъ вообще, ихъ психологіи и законахъ ихъ развитія еще болѣе убѣждаетъ меня, что «моральный аристократизмъ», дѣйствительно, находится наканунѣ своего *окончательнаго* возрожденія, и что дальнѣйшая его судьба будетъ состоять уже не въ затемненіи его новымъ взрывомъ борьбы за положеніе, а въ развитіи самого моральнаго идеала, такъ какъ онъ, побѣдивъ всѣ препятствія предыдущихъ стадій, только впервые будетъ способенъ развиться съ полной силой, безъ прежнихъ затемненій, лежавшихъ въ борьбѣ за положеніе. Я уже говорилъ, что борьба за положеніе была въ сущности борьбой личности за самосохраненіе, т.-е. за свое политическое и экономическое положеніе. Но личность носитъ въ себѣ и морально-духовныя потребности. Сознать ихъ вполнѣ, развить ихъ, взлелѣять, пока не обезпечена болѣе грубая и насущная потребность самосохраненія, возможно лишь для исключительныхъ натуръ; оно трудно даже для меньшинства, а для большинства почти невозможно. Но когда осуществленъ идеалъ политическаго и экономическаго самосохраненія,—т.-е. достигнутъ и внизу идеалъ житейскаго положенія,—тогда ничто не мѣшаетъ внутренней моральной потребности раскрыться и расцвѣсти съ небывалой силой и красотой. Формы этой красоты и этого расцвѣта могутъ лишь смутно предвкушаться современной мыслью.

ГЛАВА XXIV.

Краткій обзоръ тѣхъ важнѣйшихъ открытій въ опытной наукѣ, которыя обѣщаютъ новые горизонты философской мысли.

Я считаю нужнымъ сдѣлать здѣсь этотъ обзоръ, такъ какъ безъ него читателю, недостаточно знакомому съ этими изслѣдованіями, труднѣе будетъ понять слѣдующую (критическую) главу моей книги и особенно—мое заключеніе, гдѣ я пытаюсь намѣтить вѣроятныя положенія *будущей* (синтетической) философіи о мірѣ, какъ онъ есть самъ-по-себѣ.

На важнѣйшій вопросъ о тождествѣ міровой ткани въ человѣкѣ и природѣ отвѣчаетъ утвердительно:

§ 1. Спектральный анализъ. Вотъ въ короткихъ словахъ основы этого величайшаго изобрѣтенія нашей эпохи. Оно опирается на тотъ фактъ, что разныя вещества, находясь въ раскаленномъ состояніи, даютъ разные цвѣтные лучи, по которымъ можно опредѣлить обратно съ величайшей точностью, какое именно вещество мы имѣемъ передъ собою, если намъ удалось получить и опредѣлить его лучи. А какъ они опредѣляются *точно*, скажемъ сейчасъ. Но это не все; былъ открытъ другой фактъ: если спектръ, получаемый отъ *бѣлаго* луча свѣта (состоящаго, какъ извѣстно, изъ всѣхъ цвѣтовъ и ихъ переходовъ, а потому дающаго сплошной, полный спектръ, если бѣлый лучъ проходитъ черезъ призму) пропустить черезъ пары какого-нибудь вещества, то данное вещество задержитъ (поглотитъ) какъ разъ тѣ лучи, которые само оно даетъ въ раскаленномъ состояніи. Поэтому мы можемъ открыть присутствіе самой мельчайшей дозы какого-нибудь вещества, если пропустимъ черезъ него бѣлый лучъ свѣта и замѣтимъ въ полученномъ спектрѣ, какихъ именно цвѣтныхъ лучей тамъ не достаетъ. Съ этой цѣлью былъ изобрѣтенъ

Спектроскопъ, т.-е. инструментъ, въ которомъ, кромѣ призмы, разлагающей бѣлый лучъ на составляющіе его лучи и ихъ оттѣнки, имѣются увеличивающія стекла (микроскопъ), въ которыя разсматривается получаемый спектръ, т.-е., онъ при этомъ увеличивается во многое число разъ. Соотвѣтственно увеличивается

и шкала, на которой обозначены не только мельчайшія дѣленія, соотвѣтствующія разнымъ лучамъ спектра и ихъ переходамъ, но и точки постояннаго появленія лучей извѣстнаго цвѣта или оттѣнка, а, слѣдовательно, и точки появленія тѣхъ свѣтовыхъ лучей или, наоборотъ, темныхъ полосъ (линій поглощенія), которые свойственны каждому веществу.

Когда мы, при помощи этого инструмента, станемъ разсматривать свѣтъ звѣздъ или солнца, или туманностей, то легко откроемъ, по свѣтлымъ лучамъ и темнымъ полосамъ, получаемымъ отъ нихъ въ спектрѣ, какія вещества находятся на этихъ свѣтилахъ въ раскаленномъ состояніи и какія лежатъ въ парообразномъ состояніи выше первыхъ, поглощая изъ нихъ соотвѣтственные лучи, т.-е., давая въ спектрѣ темныя полосы. Этимъ путемъ открыто: 1) что небесныя тѣла обладаютъ тѣми же элементами [1]) вещества, какіе мы знаемъ и на земномъ шарѣ, 2) что эти элементы могутъ находиться на небесныхъ тѣлахъ (обладающихъ сильной раскаленностью), въ состояніи еще болѣе простомъ, чѣмъ земные элементы, т.-е., напр., нашъ земной водородъ, дающій въ спектрѣ нѣсколько опредѣленныхъ линій, даетъ тамъ не всѣ эти линіи; значитъ, онъ тамъ разложился самъ на какіе-то еще болѣе простые элементы. А между тѣмъ, нашъ земной водородъ считался прежде до такой степени элементарнымъ (т.-е. ужь не разложимымъ на дальнѣйшія простыя вещества), что было предположеніе, не образуются ли изъ него всѣ остальные элементы. Это предположеніе было затѣмъ опровергнуто тончайшимъ опредѣленіемъ вѣса атомовъ его и вѣса атомовъ другихъ тѣлъ. При этомъ оказалось, что вѣсъ атома водорода не представляетъ точнаго *кратнаго числа* для другихъ элементовъ, а это было бы необходимо, еслибы атомы другихъ веществъ слагались изъ атомовъ водорода, какъ изъ единицъ. Спектральное открытіе, упомянутое выше, подтвердило это, показавъ, что водородъ, являясь на землѣ простымъ тѣломъ, оказывается самъ сложнымъ тѣломъ на нѣкоторыхъ небесныхъ тѣлахъ. Такъ, на солнцѣ оказалось вещество, входящее, очевидно, въ составъ водорода. Оно было названо *геліемъ*.

---

[1]) Элементами или простыми веществами названы тѣ, которыя считались не разложимыми далѣе на еще болѣе простые. Изъ ихъ соединеній образованы всѣ другія вещества и тѣла.

§ 2. Таблица химическихъ тѣлъ по ихъ атомнымъ вѣсамъ, составленная Менделѣевымъ и другими, подтвердила еще далѣе это открытіе. Менделѣевъ, принявъ за единицу извѣстный вѣсъ атома, являющійся единицей въ атомномъ вѣсѣ другихъ простыхъ тѣлъ, расположилъ эти тѣла рядами по порядку. При этомъ оказалась строгая постепенность не только въ увеличеніи атомнаго вѣса, но даже въ свойствахъ веществъ, размѣщаемыхъ этимъ способомъ. Но оказались и пробѣлы, т.-е. въ мѣстахъ таблицы, гдѣ должно-бы было оказываться вещество извѣстнаго вѣса и свойствъ, его на землѣ не оказывалось. Но каково-же было торжество науки, когда мало-по-малу стали находить эти недостающія вещества, неизвѣстныя ранѣе. Здѣсь случилось то самое, что произошло гораздо ранѣе въ астрономіи, когда, на основаніи математическихъ выводовъ изъ законовъ тяготѣнія и изъ положенія и свойствъ небесныхъ спутниковъ нашего солнца, пришли къ заключенію, что должны быть въ нашей системѣ и еще планеты, т. е. невѣдомыя намъ. Эти планеты были затѣмъ открыты въ предположенныхъ заранѣе мѣстахъ.

Что-же *существеннаго* для чисто-философскаго познанія о мірѣ доказываютъ эти открытія?

Прежде всего то, что вещество, извѣстное намъ сложно, то-есть состоитъ изъ еще болѣе простаго вещества. Назовемъ его для наглядности «первоматеріей». Эта первоматерія, образуя вещества извѣстныя намъ, входитъ въ нихъ какъ-бы цѣльными, недѣлимыми частицами (атомами); точнѣе: вѣсъ частицъ этихъ другихъ веществъ является кратнымъ относительно частицъ этой первоматеріи. Отсюда, гипотеза постоянныхъ отношеній, опредѣленныхъ по вѣсу, получаетъ опытное подтвержденіе, тогда какъ въ прежней философіи она была только *раціональнымъ* предположеніемъ *атомовъ*.

Это вовсе не предрѣшаетъ факта, каковы эти атомы или эта первоматерія. Объ этомъ будетъ говориться въ другомъ мѣстѣ. А теперь важно только замѣтить, что такъ какъ человѣкъ, его ткани, мозгъ, нервы и пр., состоитъ изъ сочетанія простыхъ химическихъ веществъ, то, слѣдовательно, и онъ въ концѣ-концовъ, сложенъ изъ тѣхъ-же *первоатомовъ*, т. е. *мета-химически* онъ безусловно *тождественъ* съ остальнымъ міромъ, даже съ любымъ камнемъ.

§ 3. Физика давно установила, что *внѣ насъ* звукъ есть

колебаніе воздуха, свѣтъ—вибраціи невѣсомаго эфира. Когда было установлено далѣе единство силъ природы, т.-е. возможность перехода одной силы въ другую: теплоты въ свѣтъ и электричество, и наоборотъ, то всѣ такъ называемыя «силы» стали объясняться движеніями. Физіологія открыла «нервный токъ», передающій отъ органовъ чувствъ къ мозгу раздраженія, получаемыя этими послѣдними (и, наоборотъ, импульсы, идущіе отъ мозга наружу къ органамъ движенія, железкамъ и проч.).

Естественно, что и нервный токъ ввели въ общее единство силъ и увидали въ немъ извѣстное молекулярное и вибраціонное движеніе. Такимъ образомъ, съ *объективной* стороны, единство человѣка и остальнаго космоса оказалось еще очевиднѣе и безспорнѣе.

§ 4. Психо-физіологія научилась дѣлать измѣренія времени психическихъ реакцій на внѣшнія раздраженія (впечатлѣнія), придумавъ утонченнѣйшіе инструменты для такихъ измѣреній, улавливающія время до одной тысячной части секунды. Это доказало косвенно, что то явленіе, которое кажется намъ *субъективно*, въ воспріятіи—ощущеніемъ, мыслью, соотвѣтствуетъ своему объективному представленію въ видѣ движенія или тока, занимающаго опредѣленное время.

Мало этого: оказалось, что для полученія нами болѣе или менѣе яркаго впечатлѣнія отъ внѣшняго раздраженія необходимъ извѣстный минимумъ времени, въ теченіи котораго дѣйствуетъ раздраженіе; иначе мы не получимъ ощущенія, или получимъ столь смутное, что не можемъ даже сказать,—слуховое-ли оно, зрительное-ли или осязательное. Мало этого: оказалось, что для различенія болѣе сильнаго ощущенія отъ менѣе сильнаго (одного и того-же рода, напр., осязательнаго) необходимо, чтобы болѣе сильное доросло до *извѣстной* величины, *находящейся въ точно-опредѣленномъ математическомъ отношеніи* къ предыдущему [1]).

§ 5. Изслѣдованія Чарльза Дарвина, Ромэнса и др. надъ психической жизнью животныхъ, а также чувствительностью и движеніями у растеній, заставляютъ предполагать среди этихъ, сравнительно низшихъ сферъ органической жизни,

[1]) „Ощущенія возрастаютъ, какъ логариѳмы раздраженія“ (Законъ Фехнера и Вебера).

присутствіе если не полнаго мышленія, то зачатковъ его, въ формѣ выбора и зародышей воли,— хотя эти предположенія слѣдуетъ и теперь признать спорными.

§ 6. Изслѣдованія ощущеній у человѣка, произведенныя Вундтомъ, Гельмгольцемъ и мн. др., доказали, что то явленіе, которое обыкновенно называютъ ощущеніемъ (напр., ощущеніе цвѣта, звука), есть явленіе гораздо болѣе сложнее, чѣмъ кажется нашему сознанію. Такъ, обнаружено съ полной точностью, что въ каждое цвѣтовое ощущеніе входитъ *безсознательное* сужденіе (т.-е. мышленіе). Напр., если на красной бумагѣ сдѣлать черное пятно и прикрыть его папиросной бумагой, оно будетъ намъ являться зеленымъ и, наоборотъ,— черное пятно на зеленой бумагѣ будетъ намъ казаться краснымъ, если мы его прикроемъ папиросной бумагой. Здѣсь глазъ (зрительный центръ) дѣлаетъ безсознательно для насъ умозаключеніе изъ своего же безсознательнаго для насъ *опыта* съ отношеніями цвѣтовыхъ лучей, а именно: безсознательный опытъ установилъ для этого центра фактъ, совершенно неизвѣстный нашему непосредственному сознанію, но открытый утонченными орудіями науки, что бѣлый лучъ свѣта (а, слѣдовательно, и сѣрый, т.-е. менѣе интенсивный бѣлый) составляется изъ соединенія краснаго и зеленаго луча. Поэтому-то, когда, прикрывъ папиросной бумагой красный или зеленый фонъ съ чернымъ пятномъ, мы выставимъ это сочетаніе передъ глазомъ, въ нервномъ центрѣ является моментально слѣдующее (приблизительно) безсознательное умозаключеніе: если среди сѣровато-краснаго фона есть пробѣлъ, то, значитъ, здѣсь отъ сѣраго отнятъ красный лучъ, но сѣрый минусъ красный есть зеленый... и наоборотъ. И, такъ какъ это умозаключеніе является нашему сознанію не въ формѣ умозаключенія (сужденія), а прямо въ видѣ непосредственнаго ощущенія нужнаго цвѣта (хотя и не существующаго de facto въ черномъ пятнѣ), то безспорно, что самое это ощущеніе идетъ *изъ насъ*, а не извнѣ, т.-е. ощущенія суть наши внутреннія реакціи на внѣшнее явленіе, они лежатъ въ насъ, а не внѣ насъ.

§ 7. Этотъ фактъ еще болѣе наглядно доказанъ тѣмъ, что какимъ-бы способомъ мы ни раздражали зрительный нервъ, напр., кислотой, щипаніемъ и т. д., мы получаемъ всегда ощущеніе свѣта; при раздраженіи чѣмъ угодно слуховаго нерва получается звукъ и т. п. То-есть, вовсе не нужно объективнаго

свѣта и звука, чтобы мы получили ощущеніе ихъ. Стало быть, это *ощущеніе* есть свойство нашихъ центровъ, а не внѣшняго міра, изъ котораго до нашихъ нервныхъ окончаній доходятъ только раздраженія (движенія, или химическія и механическія возбужденія).

Устройство сирены, а впослѣдствіи телефоновъ и грамофоновъ еще болѣе наглядно подтвердило этотъ фактъ: въ сиренѣ намъ дается извѣстное число воздушныхъ толчковъ или волнъ и мы переводимъ это число въ сознаніи въ соотвѣтствующій звукъ. Въ телефонѣ намъ дается на пластинкѣ извѣстное углубленіе и повышеніе (т.-е. волны), но когда эти волны достигаютъ черезъ воздухъ до нашего слуховаго нерва и (при помощи его тока) до центра, то мы слышимъ не только отдѣльные простые звуки (тона), но и сложные тембры, цѣлыя сочетанія тоновъ и обертоновъ, дѣлающія возможнымъ отличать звуки разныхъ инструментовъ, человѣческіе голоса, цѣлый оркестръ или хоръ. То-есть нашъ слуховой органъ, а затѣмъ и его центръ, *разлагаетъ* здѣсь сложную воздушную волну на элементарныя волны, изъ которыхъ она составилась. Стало быть, въ немъ происходитъ сложный процессъ сужденія на основаніи прежняго опыта. Иначе какъ бы мы могли знать, что вотъ это поетъ человѣческій голосъ, это—скрипка или кларнетъ, когда, на самомъ дѣлѣ, вибрируетъ только пластинка телефона, т. е. мы имѣемъ ни больше, ни меньше, какъ невидимую воздушную волну, извѣстный толчокъ или рядъ толчковъ въ окончаніи слуховаго нерва и затѣмъ соотвѣтственные толчки нервнаго тока въ наши нервные центры. Перевести всѣ эти толчки въ индивидуализированные звуки, говорящіе даже о предметѣ, отъ котораго идутъ эти волны, это уже дѣло нервнаго центра. А онъ можетъ это сдѣлать только на основаніи безчисленнаго ряда опытовъ, убѣдившихъ его (при содѣйствіи другихъ органовъ чувствъ), что вотъ эти толчки исходятъ только отъ человѣка, эти—отъ скрипки или рояля, эти отъ такого-то или такого-то животнаго...

Даже безъ телефона, когда мы отличаемъ одинъ голосъ отъ другого, одинъ инструментъ отъ другого (не видя ихъ, а только слыша), это возможно только на основаніи прежняго опыта, гдѣ соединены впечатлѣнія и сужденія нѣсколькихъ органовъ чувствъ и умозаключенія, выведенныя изъ нихъ—о

томъ или другомъ предметѣ, произведшемъ данныя воздушныя волны.

И такъ, ощущенія кажущіяся намъ простыми, суть на самомъ дѣлѣ сложнѣйшіе акты безсознательныхъ сужденій, изъ опыта, запавшаго въ память, изъ тончайшаго анализа собственныхъ нервныхъ токовъ, и уже затѣмъ изъ реакцій на эти сужденія въ нашихъ нервныхъ центрахъ. *Эти-то реакціи и называютъ обыкновенно состояніями сознанія, ощущеніями...*

§ 8. Микроскопическое изслѣдованіе разныхъ тканей у организмовъ (гистологія) доказали, что организмы животныхъ состоятъ изъ живыхъ клѣточекъ, болѣе или менѣе самостоятельныхъ, и болѣе или менѣе соподчиненныхъ общимъ цѣлямъ организма. Такимъ образомъ, организмы представляютъ общества клѣточекъ. Но тѣ-же клѣточки мы видимъ и живущими отдѣльно и вполнѣ самостоятельно (амёбы, бѣлыя тѣльца нашей крови и т. д.).

Изслѣдованія Перье показали, что изъ простѣйшихъ клѣточекъ образуются сперва колоніи, а ужь изъ колоній организмы. Такимъ образомъ, мы видимъ, что въ организмахъ животныхъ (а также и растеній) повторяется въ сущности то-же явленіе, какое мы видѣли и съ химическими элементами: какъ въ химіи сложныя вещества образуются изъ сочетанія простѣйшихъ элементовъ (первоатомовъ и затѣмъ болѣе сложныхъ земныхъ элементовъ), такъ животные организмы образуются, такъ сказать, изъ первоклѣточекъ, дающихъ сперва колоніи, а затѣмъ и сложныя тѣла животныхъ, напоминающихъ сложныя общества, гдѣ распредѣлены занятія (функціи) между отдѣльными индивидуумами.

§ 9. Это представленіе объ организмѣ подтвердилось еще болѣе поразительно, когда Брока открылъ въ мозгу мѣста, завѣдующія спеціальными функціями (отправленіями). Такъ въ нижней части третьей лобной извилины, въ лѣвой сторонѣ головнаго мозга, онъ открылъ центръ *рѣчи*, т.-е., доказалъ, что если этотъ центръ разрушенъ или поврежденъ, то разрушается или повреждается наша способность говорить.

Это открытіе повело къ открытію и нѣкоторыхъ другихъ центровъ, такъ что мозгъ оказался какъ бы сложнымъ сочетаніемъ разныхъ ассоціацій клѣтокъ, завѣдующихъ различными

сторонами жизнедѣятельности организма. Эти ассоціаціи соединены и съ различными областями тѣла и между собою множествомъ телеграфныхъ проводовъ (нервовъ).

Открытіе въ мозгу особыхъ клѣтокъ (нейроновъ), способныхъ выдвигать изъ себя и обратно вбирать въ себя отростки, на подобіе ложноножекъ амебы, доказало, что эти дѣятели нашего мозга обладаютъ какъ-бы нѣкоторой самостоятельностью, напр., могутъ сообщаться и разобщаться другъ съ другомъ.

Всѣ эти открытія и множество другихъ даютъ возможность перестроить радикально наше міросозерцаніе на почвѣ *положительной науки,* а не какихъ-нибудь метафизическихъ гипотезъ, идеалистическихъ или матеріалистическихъ. И вотъ остальную часть моей книги я посвящу попыткѣ мелькомъ намѣтить перспективы этой грядущей синтетической философіи, или, какъ я ее назвалъ въ одной моей работѣ,—«панфилософіи», т. е. философіи, охватывающей *все*: объектъ и субъектъ въ полной ихъ гармоніи, на почвѣ точной, положительной науки.

Но для этой цѣли мы должны сперва дать окончательную критику прежде бывшихъ философскихъ попытокъ и системъ и я нахожу наиболѣе удобнымъ путемъ для этого *психологическое* объясненіе тѣхъ бросаній мысли отъ одного направленія къ другому, которое мы видѣли на предъидущихъ страницахъ. До сихъ поръ мы разсматривали только внѣшнія условія этихъ умственныхъ бросаній: условія экономическія, политическія, вообще соціальныя; теперь-же посмотримъ на условія, заключающіяся въ самомъ устройствѣ человѣческой мысли, т. е. въ психологіи человѣка. Мы увидимъ, значитъ, и тѣ ошибки мышленія, которыя внесены въ философію несовершенствомъ самаго умственнаго и психическаго аппарата.

ГЛАВА XX.

Критика философскихъ гипотезъ по типамъ мысли и психологическимъ условіямъ, порождающимъ ихъ *).

Разсмотрѣвъ внѣшнія условія, вліяющія на философскую мысль, мы подошли теперь къ разсмотрѣнію внутреннихъ (субъективныхъ, психологическихъ) условій. Это будетъ послѣдней ступенью нашей критики, послѣ которой можно будетъ намѣтить положенія будущей философіи.

Но обозрѣть съ этой точки зрѣнія всѣ вопросы философіи не было моею цѣлью. Я беру только важнѣйшій (основной) вопросъ о вещи или мірѣ, каковы они должны быть сами по себѣ. По моему, этотъ вопросъ служитъ основой или корнемъ всѣхъ другихъ.

Выдающіеся умы человѣчества, уже много тысячелѣтій тому назадъ, замѣтили, что предметы не таковы, какими они представляются людямъ [1]).

Къ нимъ, по всей вѣроятности, приводили первоначально самые обыденные обманы зрѣнія, напримѣръ, хотя-бы то, что всѣ предметы кажутся издали точками, а по мѣрѣ приближенія къ нимъ оказываются людьми, животными, храмами и т. п.

§ 1. Древнѣйшія открытія въ области астрономіи, въ физикѣ и алхиміи должны были еще болѣе усилить эту идею, а изобрѣтеніе оптическихъ стеколъ сдѣлало ее вполнѣ наглядной и неоспоримой: тамъ, гдѣ глазъ ничего не видѣлъ, оказывались живыя существа и цѣлые міры, недоступные глазу.

Но очевидно, что логическимъ выводомъ изъ сомнѣній въ органѣ зрѣнія долженъ былъ явиться вопросъ: «значитъ, за *кажущимся* міромъ, есть иной, т. е. міръ, какъ онъ существуетъ на самомъ дѣлѣ или *самъ по себѣ?*»

За этимъ должны были слѣдовать попытки опредѣлить:

*) Прочитано въ извлеченіяхъ въ Философскомъ Обществѣ при С.-Петербургскомъ университетѣ и напечатано въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“, за 1899 г.

[1]) Такъ, буддисты считали видимый нами міръ миражемъ, иллюзіей (майя).

«каковъ-же міръ и его предметы на самомъ дѣлѣ или сами по себѣ?»

И, дѣйствительно, эти вопросы становятся то явно, то подразумѣваемо важнѣйшими вопросами какъ древней, такъ и позднѣйшей философіи.

Причины, заставлявшія думать надъ ними, остаются теперь тѣми-же, какими онѣ должны были быть и прежде: во-первыхъ, положеніе человѣка, живущаго среди миражей и призраковъ, создаваемыхъ ложными показаніями органовъ чувствъ, напоминаетъ положеніе мореплавателя, попавшаго въ густой туманъ, въ открытомъ морѣ. Онъ не знаетъ, куда плыветъ, куда нужно плыть, не знаетъ, какъ избѣжать мелей и подводныхъ камней. *Простое самосохраненіе* должно заставлять его думать о томъ, какъ-бы выбраться изъ тумана. Это мотивъ *практическій*.

Во-вторыхъ, за нимъ слѣдуетъ мотивъ чисто *этическій*: чтобы поступать нравственно, т. е. правильно, нужно поступать сообразно съ условіями и требованіями истинной дѣйствительности, а не мнимой.

Далѣе идетъ мотивъ *теоретическій*, заставляющій человѣка стремиться къ познанію цѣльному и полному (умственное равновѣсіе, см. гл. I).

Наконецъ, могъ дѣйствовать и мотивъ *религіозный*, то есть, вопросъ о смыслѣ не только жизни, но и *смерти*. Онъ ясно сказывается въ одномъ изъ опредѣленій, данныхъ философіи Платономъ, который говорилъ о ней, что «она есть искусство умирать». Вѣдь, не зная, каковъ міръ на самомъ дѣлѣ, мы не можемъ знать и то, что такое жизнь (на самомъ дѣлѣ), а стало быть и что такое смерть. Если міръ не таковъ, какимъ намъ кажется, то, быть можетъ, и смерть вовсе не такова, какъ мы ее наблюдаемъ нашими несовершенными органами?..

Этотъ мотивъ имѣетъ особенно сильный источникъ въ той сторонѣ человѣка, которую называютъ «сердечной», т. е. въ его способности любить своихъ близкихъ и жаждать знанія о томъ, что постигло этихъ близкихъ послѣ смерти.

Пока древнія религіи не вызывали сомнѣній, отвѣтъ, предлагавшійся ими, удовлетворялъ этой потребности сердца. Но, какъ извѣстно, напримѣръ, въ эпоху развитія греческой философіи, вѣра въ миѳы была разрушена.

§ 2. Въ попыткахъ рѣшить вопросъ о мірѣ, какъ онъ есть самъ по себѣ, замѣчается одно обстоятельство, которое и составляетъ главный предметъ моего вниманія въ этой главѣ: *способы или пріемы, какими предполагали опредѣлить міръ, какъ онъ есть самъ по себѣ, повторяются не разъ въ теченіе исторіи* и слѣдуютъ другъ за другомъ съ извѣстной психологической послѣдовательностью. Соотвѣтственно сходству этихъ способовъ или пріемовъ исканія, повторяются въ общихъ чертахъ и сходные результаты, т. е. *сходныя представленія* о мірѣ, какъ онъ есть самъ по себѣ.

Эти представленія я группирую въ *семь* важнѣйшихъ типовъ, а именно: если мы 1-мъ типомъ будемъ считать непосредственное или наивное представленіе, даваемое обыкновенно простыми органами чувствъ, то 2-мъ типомъ будетъ *представленіе, составлявшееся людьми, при помощи искусственно-вооруженныхъ научными орудіями, органовъ чувствъ*. Если первый типъ назовемъ *непосредственно-чувственнымъ*, то второй будетъ *искусственно-чувственнымъ* [1]).

Однако, мыслящій умъ не могъ не прійти къ выводу, что и само искусственно-чувственное представленіе не должно соотвѣтствовать дѣйствительно существующему міру: разъ чувства были заподозрѣны во лжи, они могли лгать и при искусственномъ обостреніи. Вѣдь, искусственно-вооруженный глазъ могъ быть только степенью усовершенствованія, а будь глазъ еще болѣе обостренъ, онъ увидѣлъ-бы еще и не то. Отсюда возникаетъ представленіе о мірѣ, составленное уже изъ *обобщеній* и *отвлеченій* (абстракцій) отъ чувственнаго представленія. Человѣкъ думалъ, что ему достаточно лишь хорошенько разобраться въ чувственномъ опытѣ, отдѣлить въ немъ общее и постоянное отъ частнаго и случайнаго, чтобы открылась завѣса, скрывающая отъ его глазъ истинный міръ. Образцы такого построенія представленій о мірѣ мы видимъ у іонійскихъ мыслителей, какъ гилозоистовъ, такъ и механистовъ. Первые были увѣрены, что подъ видимымъ міромъ (являющимся намъ въ видѣ отдѣльныхъ предметовъ), скрывается

[1]) Слово „чувственный“ употребляется въ философіи не въ томъ смыслѣ, какъ его употребляютъ въ просторѣчіи, а въ томъ смыслѣ, что *чувственнымъ знаніемъ* или *опытомъ* называется опытъ или знаніе, полученные благодаря впечатлѣніямъ нашихъ органовъ чувствъ (глаза, уха, осязательныхъ органовъ etc).

нѣчто общее и единое, изъ котораго соткано все кажущееся разнообразіе. Это былъ первый шагъ къ образованію позднѣйшаго представленія «матеріи» (матери или основѣ всѣхъ вещей). Позднѣйшее представленіе того-же типа (атомы) образовалось изъ еще болѣе тонкихъ абстракцій отъ чувственнаго опыта, но сперва это были грубыя общія абстракціи. Такъ, Ѳалесъ полагалъ, что основа міра есть *вода* (жидкость); на эту мысль могло навести наблюденіе надъ обращеніемъ воды въ твердое, жидкое и газообразное состояніе. Анаксименъ Милетскій, Діогенъ Аполлонійскій и многіе другіе полагали, что эта основа есть одушевленный *воздухъ* (газъ) и что всѣ предметы происходятъ отъ его расширенія или сжатія. Гераклиту приходило на мысль, что это *огонь* (теплота).

Абстрактно-обобщенный характеръ этихъ представленій и ихъ непосредственная связь именно съ чувственнымъ опытомъ здѣсь еще совершенно очевидны.

Очевидно и то, что они возникли изъ убѣжденія въ призрачности видимаго міра: такъ, напримѣръ, Гераклитъ находилъ, что «чувственные предметы не тождественны съ сущностью предметовъ». Къ такимъ-же выводамъ приходили и тѣ іонисты, которыхъ называютъ «механиками». Однако, они шли дальше: вѣдь нужно было объяснить и то, *какимъ образомъ стихія или первооснова вещей могла сложиться въ разнообразныя формы предметовъ?* Иного предположенія, кромѣ представленія ея въ видѣ частицъ или атомовъ, различно расположенныхъ другъ около друга, сдѣлать было трудно. И вотъ, этотъ взглядъ мы находимъ дѣйствительно уже у Анаксагора и нѣкоторыхъ другихъ. Этотъ философъ додумался даже до первоатомовъ (названныхъ позднѣе гомеомеріями): изъ нихъ-де, благодаря различнымъ сочетаніямъ, слагались предметы, кажущіеся непохожими другъ на друга.

Этимъ способомъ объяснялась и причина, почему міръ представляется намъ не такимъ, каковъ онъ есть. По Анаксагору, «наши чувства не могутъ различать этихъ элементовъ, а потому естественно, что мы и не знаемъ міра, каковъ онъ на самомъ дѣлѣ».

Какъ сходны типы представленій, полученныхъ однимъ и тѣмъ-же пріемомъ, видно изъ того, что даже гипотеза Анаксагора о происхожденіи міра носитъ общія черты съ позднѣйшими современными намъ механическими гипотезами этого

рода. Онъ думалъ, что атомы складываются другъ съ другомъ механически (по законамъ тяжести), т. е. сами собою, и только первоначальный толчекъ былъ данъ имъ «Разумомъ».

Назовемъ этотъ типъ *абстрактно-чувственнымъ*, потому что онъ строитъ свои представленія объ истинномъ мірѣ изъ абстракцій и обобщеній отъ чувственнаго опыта [1]). Онъ составляетъ въ этомъ отношеніи противоположный типъ дальнѣйшему типу, строящему представленія о «вещи въ себѣ» путемъ абстракцій и обобщеній изъ «внутренняго самонаблюденія» (или интроспективнаго опыта). Яркимъ представителемъ этого типа, дѣлающаго выводы объ истинной сути міра изъ внутренняго самонаблюденія, является Платонъ. По его мнѣнію, мы достигнемъ истиннаго познанія, если очистимъ *„свою душу отъ чувственнаго опыта“*. Призывъ Сократа «познать себя» былъ только началомъ этого пріема. Но Сократъ имѣлъ въ виду преимущественно этику. Его призывъ былъ, очевидно, результатомъ неудачи предшествовавшихъ философовъ, шедшихъ путемъ *очистки чувственнаго опыта* или, говоря иначе, путемъ чувственно-абстрактнымъ. Какъ тѣ извлекли изъ этой очистки нѣсколько общихъ понятій (стихіи, матерія, атомы), которыя перенесли на «вещь въ себѣ», такъ Платонъ извлекъ изъ очистки внутренняго опыта, «идеи» (такъ сказать, *духовную* или субъективную *стихію*) и перенесъ ихъ въ «вещь въ себѣ», полагая, что онѣ существовали въ чистомъ (т. е. отдѣльномъ отъ предметовъ) видѣ ранѣе вещей, создавшихся по ихъ образцу.

Впослѣдствіи Шопенгауэръ отвлекъ подобнымъ-же образомъ отъ всего внутренняго опыта «волю» и сдѣлалъ ее сущностью, а Гегель, подобно Платону, возвелъ въ такую-же сущность «идею» и «діалектическій процессъ» ея развитія. Этотъ типъ, въ противоположность чувственно-абстрактному, назовемъ *внутренне-отвлеченнымъ* или *интроспективно-абстрактнымъ*.

Но еще ранѣе этого типа, напримѣръ, у нѣкоторыхъ элейцевъ, возникъ особенно интересный типъ построенія «вещи

---

[1]) Отличіе его отъ предъидущаго типа „искусственно-чувственнаго“ состоитъ въ томъ, что въ этомъ послѣднемъ, о мірѣ дѣлаютъ заключенія только изъ утонченнаго научнаго *опыта*, а въ абстрактно-чувственномъ типѣ изъ *отвлеченій и абстрактныхъ гипотезъ*, основанныхъ на научномъ опытѣ. Этого важнаго различія обыкновенно не замѣчаютъ.

въ себѣ» *путемъ отрицанія въ ней свойствъ, приписываемыхъ видимому* (т. е. кажущемуся) міру. Такъ, Парменидъ, утверждавшій, что истинно-сущее недоступно нашимъ чувствамъ, приходитъ отсюда путемъ чистаго противоположенія къ тому, что все, что существуетъ въ дѣйствительности и *обладаетъ подвижностью,* на самомъ дѣлѣ вовсе не существуетъ. Между тѣмъ, Ксенофанъ, считавшій *видимый* міръ неподвижнымъ, пришелъ путемъ противоположенія къ выводу, что *„истинный“* міръ долженъ быть *подвиженъ и оживленъ.* Подобнымъ-же образомъ, позднѣе, Кантъ, а за нимъ Шопенгауэръ, видѣвшіе во времени и пространствѣ только основы нашего чувственнаго опыта, а въ причинности — категорію нашего теоретическаго разума, рѣшали, что ихъ нѣтъ въ «вещи въ себѣ». Наоборотъ, матеріалисты отрицали въ «вещи въ себѣ» (т. е. въ воображаемой ими матеріи, состоящей изъ атомовъ и ихъ силъ или движеній) всѣ продукты «внутренняго опыта», т. е. волю, сознаніе, чувствованіе. Такимъ пріемомъ у нихъ вещь въ себѣ свелась на груду безжизненныхъ атомовъ, обладающихъ только движеніями и механическими силами.

Этотъ пріемъ противоположенія (или антитетическій) замѣчателенъ не только тѣмъ, что можетъ примѣшиваться къ самымъ противоположнымъ типамъ, но также и тѣмъ, что можетъ давать самыя противоположныя представленія о вещи въ себѣ, смотря по тому, къ какому типу онъ присоединяется. Тѣмъ не менѣе, его необходимо выдѣлить въ особый типъ именно по общему характеру пріема, — пріема *противоположенія.*

Дальнѣйшій типъ возникаетъ изъ разочарованій во всѣхъ предыдущихъ: онъ уже *отрицаетъ самую возможность познать вообще „вещь въ себѣ“* и относится презрительно ко всѣмъ попыткамъ въ этомъ направленіи. Такъ, въ Греціи Протагоръ говорилъ, что философія есть «занятіе для юношей, а зрѣлый мужъ долженъ предаться практической жизни». Позднѣе О. Контъ считалъ метафизику дѣломъ юношескаго періода въ развитіи человѣческой мысли. Назовемъ этотъ типъ *отрицательнымъ* или позитивистскимъ. Хотя первый терминъ противоположенъ второму, но мы должны его употребить рядомъ со вторымъ: первый терминъ указываетъ только на то, что этотъ типъ строится на отрицаніи возможности познать «вещь

въ себѣ»; второй-же терминъ есть названіе, данное этому типу самимъ О. Контомъ на томъ основаніи, что, требуя построенія понятій о мірѣ изъ научнаго опыта, Контъ только такія построенія считалъ положительными (позитивными). На самомъ дѣлѣ, онъ объединялъ въ своей философіи три типа мысли: 1) искусственно-чувственный, 2) абстрактно-чувственный и 3) отрицательный.

Наконецъ, седьмой и послѣдній типъ возникаетъ, очевидно изъ невозможности для человѣческой мысли отказаться окончательно отъ попытокъ познать вещь въ себѣ, хотя этотъ типъ и сознаетъ неполноту попытокъ двухъ предыдущихъ метафизическихъ типовъ—чувственно-абстрактнаго и интроспективно-абстрактнаго. Видя, что оба эти типа односторонни и представляютъ своимъ взаимнымъ противоположеніемъ какъ-бы тезисъ и антитезисъ, этотъ типъ стремится дать ихъ синтезъ, т. е. объединить (слить воедино) абстракціи и обобщенія чувственнаго опыта съ абстракціями интроспективнаго метода. Къ этому седьмому типу я отношу такія попытки, какъ попытки Лейбница, видѣвшаго сущность міра въ «монадахъ»; т. е. онъ бралъ у однихъ «атомность», а у другихъ «духъ» и, сливъ эти два понятія, получалъ монаду, нѣчто вродѣ микрокосма, составляющаго одухотворенную единицу или элементъ вещи въ себѣ.

Такую-же попытку синтетическаго представленія мы видимъ въ древности у Аристотеля, который говорилъ, что «каждое существо *въ малѣйшихъ частицахъ своихъ* есть микрокосмъ»[1]). Это не атомы Анаксагора, мертвые и одаренные только тяжестью и движеніемъ, происшедшимъ отъ предвѣчнаго толчка, это — цѣльныя, одушевленныя единицы живого вещества міра (монады). По мнѣнію Аристотеля, цѣлесообразность міра не навязана ему извнѣ, какъ полагалъ Лейбницъ, вводя свою предустановленную гармонію, управляющую монадами,—нѣтъ, цѣлесообразность достигается сознательнымъ *стремленіемъ* души. Душа-же не есть нѣчто отдѣльное отъ тѣла; Аристотель понимаетъ ее какъ *энтелехію*, т. е. руководящую цѣль.

Новѣйшія попытки представлять себѣ атомъ обладающимъ волей и психикой (Лоце, Нуаре) или доказывать существованіе

---

[1]) Міръ въ маломъ видѣ.

«души клѣтокъ и клѣтокъ души» (Геккель) относятся къ тому же *синтетическому типу*.

Этихъ маленькихъ экскурсій въ классическую древность съ бѣглыми параллелями относительно новыхъ эпохъ достаточно пока для того, что-бы намѣтить сходства, а затѣмъ и типы мыслительныхъ пріемовъ при отыскиваніи «вещи въ себѣ».

Порядокъ, въ которомъ я располагаю одинъ за другимъ семь намѣченныхъ типовъ, есть порядокъ ихъ психологическаго и логическаго возникновенія вѣрный лишь отчасти и хронологически. Говорю «отчасти», потому что, если въ древней Греціи этотъ логико-психологическій порядокъ почти совпадаетъ и съ хронологическимъ, то позднѣе типы уже смѣшиваются, т.-е. уживаются рядомъ другъ съ другомъ какъ перемѣшанные пласты земной коры, относящіеся къ различнымъ геологическимъ эпохамъ. Тѣмъ не менѣе, до извѣстной степени, можно подмѣтить и въ наше время ту же логико-психологическую послѣдовательность въ разныхъ странахъ, въ смѣнѣ «модныхъ» направленій мысли. Вотъ эта послѣдовательность: *1) непосредственно-чувственный типъ, 2) искусственно-чувственный, 3) умозрительно-чувственный, 4) умозрительно-интроспективный, 5) типъ противоположенія, 6) отрицательный* или *позитивистскій типъ, 7) синтетическій* или *монадологическій типъ*.

Разсмотримъ ихъ теперь *критически*.

§ 3. Безыскусственно-чувственный и искусственно-чувственный типъ въ наше время. Первый изъ этихъ типовъ остается въ наше время въ чистомъ видѣ лишь у тѣхъ, кто не знакомъ съ научными орудіями, обострившими органы чувствъ, а потому считаетъ міръ такимъ, какимъ онъ представляется непосредственно.

Правда, у людей, относящихся къ этому типу, есть нѣкоторое представленіе еще и о «другомъ» мірѣ, который носитъ различныя названія (загробнаго, потусторонняго и т. п.); этотъ міръ населенъ существами духовными и душами умершихъ. Видѣть его обитателей при жизни удостоились лишь немногіе. Для людей обыкновенныхъ онъ невидимъ, и только послѣ смерти его тайны откроются для насъ. Однако, это представленіе не есть представленіе о «вещи въ себѣ» или о мірѣ, какъ онъ есть самъ по себѣ. Вѣдь, очевидно, что у непо-

средственно-чувственнаго представленія существуютъ сразу два «міра въ себѣ»: одинъ міръ непосредственнаго (наивно-чувственнаго) представленія, который ими считается тоже самымъ подлиннымъ, и другой, за нимъ стоящій, тоже считаемый не менѣе подлиннымъ; оба кажутся самостоятельными, при чемъ въ міръ невидимый почти цѣликомъ переносятся представленія, вынесенныя изъ міра видимаго, съ небольшими измѣненіями.

Такъ какъ *здѣсь* я имѣю въ виду только непосредственно-чувственныя представленія этого типа, то о его невидимомъ мірѣ распространяться не буду [1]).

Какъ мы видѣли, непосредственно-чувственное представленіе было дискредитировано самими же органами чувствъ, когда ихъ хорошенько вооружили: луна, казавшаяся свѣтлымъ пятномъ съ человѣческими фигурами; звѣзды, казавшіяся лампадами, прикрѣпленными къ хрустальному своду, оказались мірами, солнцами... Самъ хрустальный сводъ исчезъ, какъ *умственное* представленіе, смѣнившись представленіемъ безмѣрнаго пространства, съ небольшимъ слоемъ земной атмосферы, дающей небу голубую окраску [2]).

По мѣрѣ развитія научнаго опыта, возникало *искусственно-чувственное* представленіе, которое само видоизмѣнялось съ постепеннымъ прогрессомъ науки. Такъ, когда, напримѣръ, физика, при посредствѣ наглядныхъ *чувственныхъ* опытовъ, доказала, что звукъ есть волнообразное движеніе воздуха, что свѣтъ имѣетъ скорость и можетъ тоже считаться волнами (эѳира), то міръ долженъ былъ представиться лишеннымъ звуковъ и свѣта, вмѣсто которыхъ есть только волны или вибраціи. Когда затѣмъ физіологія прямыми, *чувственными* же наблюденіями убѣдилась, что до нашего сознанія, помѣщаемаго въ мозгу, не можетъ доходить отъ внѣшняго міра ничего, кромѣ нервныхъ токовъ, такъ какъ мозгъ запертъ отъ міра въ костяной ящикъ, то для всякаго стало яснымъ, что *мы не знаемъ о мірѣ ничего, кромѣ нашихъ же нервныхъ токовъ*, которые лишь наше сознаніе обращаетъ въ цвѣта, звуки, теплоту, свѣтъ, образы,

---

[1]) Происхожденіе его образовъ объяснялось психологически (Тэйлоръ, Леббокъ, Спенсеръ).

[2]) Конечно, уже одно это измѣненіе представленій о небѣ не могло не измѣнить и представленій о мірѣ невидимомъ, помѣщавшемся сперва надъ хрустальнымъ сводомъ.

движенія, то есть, говоря проще, міръ, который мы знаемъ непосредственно, есть созданіе нашего сознанія, а самъ по себѣ онъ совершенно иной.

Факты, подтверждавшіе это, были, повидимому, безспорны: такъ, оказалось, что, если зрительный нервъ раздражать чѣмъ угодно (кислотой, механическимъ давленіемъ и т. п.), то въ сознаніи все же получается ощущеніе свѣта, хотя бы *внѣшняго* свѣта не было. Точно также, если слуховой нервъ раздражать чѣмъ угодно, то въ сознаніи является ощущеніе шума, звука, хотя внѣшняго шума и звука не было объективно. Очевидно, и свѣтъ, и звукъ, и всякія другія ощущенія суть произведенія мозга, сознанія, а въ настоящемъ мірѣ есть что-то совсѣмъ другое, не похожее ни на звукъ, ни на свѣтъ, ни на теплоту (вибраціи, волны, колебанія, т. е. *движенія* всякаго сорта).

Такимъ образомъ, физика и физіологія привели уже не къ выводу, а къ *факту*, повидимому, совершенно не допускающему возраженій, а именно, что въ нашемъ сознаніи, въ формѣ ощущеній, мы имѣемъ только «символы» чего-то, существующаго внѣ насъ, и при томъ символы совершенно непохожіе, конечно на то, что ихъ вызываетъ (напр., вызываетъ эфирная вибрація, а символомъ является ощущеніе цвѣта, или: вызываетъ волна воздуха, а символомъ является ощущеніе звука и т. д.). Ощущенія, какъ «символическія» реакціи мозга (или сознанія) на нервные токи, конечно, не могутъ быть похожи на внѣшнюю дѣйствительность, какъ не похожи, напримѣръ, на живую рѣчь человѣка черточки и точки, получаемыя на телеграфномъ аппаратѣ, или какъ не похожи на музыку тѣ нотные знаки, которыми композиторъ символизируетъ звуки.

Но отсюда слѣдовалъ неизбѣжно другой дальнѣйшій выводъ: въ такомъ случаѣ и наши чувственныя (хотя бы и искусственно-чувственныя) представленія о самомъ мозгѣ, нервахъ, нервныхъ токахъ, точно также суть лишь символы чего-то, что мы называемъ мозгомъ, нервами, токами. Вѣдь, и здѣсь всѣ эти представленія явились какъ реакція сознанія (или мозга) на нервные токи, когда мы наблюдали то, что называемъ мозгомъ, нервами, токомъ.

Но тутъ сразу бросается въ глаза circulus viciosus, который едва ли наглядно уяснялся до сихъ поръ кѣмъ-нибудь. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы наблюдать и изслѣдовать мозгъ и

нервы, мы ихъ должны сперва взять у кого-нибудь другого и поставить передъ собою въ качествѣ внѣшняго объекта, какъ и всѣ другіе объекты внѣшняго міра. Своего собственнаго мозга мы не видимъ *объективно*, представляемъ же его себѣ только по наблюденіямъ чужихъ мозговъ; непосредственно же внутреннимъ самонаблюденіемъ у насъ получаются совсѣмъ другія свѣдѣнія о томъ, что находится въ нашемъ черепѣ: тамъ—ощущенія, чувствованія, желанія, идеи, мечты; сны и т. д., т. е. міръ субъективный.

Но разъ чужой мозгъ познается нами, какъ всякій другой внѣшній предметъ, т. е. путемъ органовъ чувствъ, то и все, что доходитъ отъ него въ органы чувствъ, должно сначала превратиться въ нашъ нервный токъ, а затѣмъ этотъ нервный токъ вызываетъ ту субъективную реакцію въ нашемъ сознаніи, которую мы называемъ представленіемъ о *мозгѣ*, нервахъ, нервномъ токѣ. Но, вѣдь, это только *символы* мозга и нервовъ, а не мозгъ и нервы, какъ они есть сами по себѣ. Между этимъ «символическимъ» мозгомъ нашего представленія и мозгомъ, какъ онъ есть самъ по себѣ, должна быть такая же разница, какъ напр., между звукомъ «до» и черной точкой, нарисованной между третьей и четвертой линейкой нотъ,—точкой, символизирующей это «до».

Но тутъ оказывается во всей своей силѣ извѣстный силлогизмъ: Петръ говоритъ, что всѣ русскіе лгутъ, но онъ самъ—русскій, значитъ онъ лжетъ, и слѣдовательно русскіе говорятъ правду, но въ такомъ случаѣ и онъ, какъ русскій, говоритъ правду и стало быть русскіе лгутъ и т. д. безъ конца.

Въ самомъ дѣлѣ: наше представленіе о какомъ-нибудь предметѣ есть только символъ этого предмета, потому что мы ничего не знаемъ о предметѣ, кромѣ нервнаго тока и реакціи на него сознанія. — Но нервный токъ и самый нервъ мы знаемъ также (какъ и всякій предметъ) только какъ символъ чего-то совсѣмъ другого. Значитъ, наша увѣренность, что есть токъ, и есть реакція на него—только символы какого-то другого процесса: напр., то, что намъ кажется нервнымъ токомъ, есть, быть можетъ, психическая передача между живыми монадами, составляющими «вещь въ себѣ» нашего нерва.— Однако, если это вѣрно, то можетъ никакого обмана не быть, и нервный токъ, какъ и нервы, — таковы, какими они кажутся... и т. д., и т. д. опять сначала.

Откуда-же могъ явиться такой абсурдъ? [1]).

Онъ неизбѣженъ по весьма простой причинѣ: *научно-экспериментальное представленіе о нервѣ и мозгѣ имѣетъ солидный смыслъ въ области научнаго изслѣдованія, гдѣ оно оказало величайшія заслуги*, но оно было возведено наивными умами некритическихъ мыслителей въ «вещь въ себѣ». Однако, они забыли, что научно-экспериментальное представленіе есть продуктъ только *внѣшняго-чувственнаго* (хотя и *утонченно-чувственнаго*) опыта, т. е. *продуктъ одной только стороны нашего опыта.* Вѣдь, нашъ человѣческій опытъ въ *его цѣломъ* есть неразрывный синтезъ внѣшняго (чувственнаго) и внутренняго (интроспективнаго) наблюденія, совершенно подобно тому, какъ молекула воды есть синтезъ водорода и кислорода. Разорвать этотъ *цѣльный* опытъ на два его элемента и *надѣяться познать цѣлое изъ одного только элемента* — это все равно, что разложить молекулу воды на водородъ и кислородъ и затѣмъ опредѣлять цѣлое, т. е. воду, изъ свойствъ только одного элемента, напримѣръ, кислорода.

Прослѣдить съ такой-же подробностью и ошибочность возведенія въ «вещь въ себѣ» всякихъ другихъ представленій, даваемыхъ научно-экспериментальнымъ (искусственно-чувственнымъ) изслѣдованіемъ, я предоставляю читателю. Путь для этого мною указанъ ясно. Напримѣръ, многимъ кажется, что все, наблюдаемое посредствомъ микроскопа (клѣточки животныхъ тканей, мозга, растеній) или спектроскопа и пр., можно принимать за міръ, какъ онъ есть самъ по себѣ. Но это, конечно, такой-же абсурдъ, какъ и вышеуказанный. Микроскопъ, спектроскопъ, телескопъ могутъ только дать нашей сѣтчатой оболочкѣ большую сумму раздраженій, чѣмъ она способна получить безъ нихъ. Но эта большая сумма (напримѣръ, семь цвѣтовъ спектра, вмѣсто одного бѣлаго луча) все-же должна передаться сперва нерву, затѣмъ обратиться въ нервный токъ; то ощущеніе, которое получится въ сознаніи, все-же будетъ только *символомъ нервнаго тока,* т. е., говоря иначе, будетъ столь-же не похоже на міръ (какъ онъ есть самъ по себѣ), какъ нотная партитура симфоніи не похожа на самую симфонію.

---

[1]) Разрѣшеніе этого „circulus viciosus“ мы предложимъ въ послѣдней главѣ.

Это не мѣшаетъ *наукѣ* оставаться вѣрнымъ, точнымъ и великимъ знаніемъ—силой.

Но, вѣдь, она не задается вопросомъ, какова сущность (или вещь въ себѣ) тѣхъ символовъ, которые она находитъ черезъ посредство своихъ утонченныхъ орудій, формулъ и математическихъ выводовъ изъ нихъ. Она строитъ свою симфонію міра только изъ этихъ символовъ, изъ этихъ нотныхъ знаковъ или значковъ морзовскаго телеграфа. И въ этомъ ея огромная сила, потому что, именно благодаря этому отрѣшенію отъ вопросовъ о сущности и «вещи въ себѣ», она могла перевести всѣ сложныя и *качественныя* явленія міра и жизни въ *количественныя*, въ простѣйшія *отношенія* величинъ, напряженій и т. п. Отсюда ея почти чудодѣйственное приближеніе къ дѣйствительнымъ *отношеніямъ* въ мірѣ, какъ онъ есть самъ по себѣ, ея возможность предсказывать явленія (т. е. отношенія).

Но чѣмъ яснѣе для читателя важность всего этого для *науки,* какъ изслѣдованія міровыхъ *отношеній*, тѣмъ яснѣе абсурдность попытокъ наивнаго популяризаторства, принимающаго эти *отношенія*, эти *символы* вещей за самыя *вещи въ себѣ!*

Не ту-же-ли ошибку дѣлало, и еще въ большей степени, *абстрактно-чувственное* представленіе, т. е. нашъ 3-й типъ?

Я уже сказалъ, что онъ отличается отъ искусственно-чувственнаго тѣмъ, что этотъ послѣдній представляетъ вещи въ формѣ, добытой орудіями и инструментами науки, утончающими наши органы чувствъ, тогда какъ абстрактно-чувственное представленіе строитъ его изъ гипотетическихъ отвлеченій (абстракцій), каковы, напр., атомы, вибраціи, эфиръ и т. п.

Надо замѣтить, что, *искусственно-чувственный* типъ часто сливается съ абстрактно-чувственнымъ, но ихъ необходимо отдѣлять, при изслѣдованіи типовъ. Въ этомъ мы сейчасъ убѣдимся.

§ 4. Абстрактно-чувственный типъ. Современное *абстрактно-чувственное* представленіе строитъ міръ изъ атомовъ и ихъ движеній, какъ и въ древности. Атомы представляются различно, соотвѣтственно тому, какія явленія необходимо объяснить той или другой ихъ формой: такъ, кромѣ атомовъ вѣсомыхъ, предполагаются атомы невѣсомые, эѳирные. Имъ приписываютъ различныя формы вибрацій (напримѣръ, хотя-бы

для объясненія поляризаціи свѣта). Но это не все: одни представляютъ атомы въ видѣ матеріальныхъ, недѣлимыхъ частицъ, понимая подъ матеріальнымъ нѣчто косное, мертвое, самонедѣятельное, способное нести въ себѣ только движеніе, сообщенное извнѣ, и развивающее кинетическую энергію; другіе представляютъ ихъ математическими точками, въ которыхъ пересѣкаются силы или изъ которыхъ исходятъ силы — притягивающая и отталкивающая; третьи, какъ, напримѣръ, В. Томсонъ, доказываютъ, что атомы имѣютъ форму вихрей (нѣчто напоминающее колечки изъ табачнаго дыма), а для доказательства этого представленія дѣлаютъ даже опыты (напримѣръ съ парами нашатыря).

Я вовсе не утверждаю, что выдающіеся ученые, предполагающіе ту или иную форму атомовъ, считаютъ ихъ настоящей «вещью въ себѣ». Нѣтъ. Они-то по большей части отлично знаютъ, что атомы нужны имъ только какъ извѣстный методъ изслѣдованія, какъ и всякая гипотеза, ведущая къ разъясненію *отношеній* между явленіями или между процессами. Но многіе популяризаторы науки наивно убѣждены, наоборотъ, что атомы, въ томъ видѣ, какъ ихъ представляютъ себѣ различныя научныя гипотезы, это—истинная вещь въ себѣ, т. е., что предметы, дѣйствительно, построены изъ *такихъ* атомовъ. И, вотъ, объ этомъ-то представленіи я теперь собственно и говорю, т. е. не о научной гипотезѣ атомовъ, а о перенесеніи ихъ въ представленіе о вещи въ себѣ, которое я и считаю ошибкой.

Послѣ того, что сказано выше объ ошибочности перенесеній въ представленіе о «вещи въ себѣ» этихъ продуктовъ абстрактно-чувственнаго мышленія, можетъ показаться противорѣчіемъ, что я считаю частичность міровой ткани, т. е. почти атомность, не только «символомъ», но и дѣйствительной формой міра, *какъ онъ есть самъ по себѣ*; только, по-моему, эту sui generis атомность надо представлять себѣ совершенно иначе, чѣмъ ее представляли, а какъ именно и почему, — объ этомъ будетъ далѣе. Но я прежде всего долженъ выяснить, что въ моемъ предложеніи нѣтъ противорѣчія.

Я уже призналъ, что наука даетъ намъ *точное*, хотя и *символическое*, знаніе о дѣйствительно-существующихъ *отношеніяхъ* въ мірѣ (какъ онъ есть самъ по себѣ). Если-бы открываемыя ею отношенія и ихъ законы не соотвѣтствовали

отношеніямъ, имѣющимся въ вещи въ себѣ, то наука не могла бы и предвидѣть новыхъ отношеній въ явленіяхъ. А это она можетъ. Я говорилъ уже о математическомъ открытіи новыхъ планетъ и о еще болѣе важномъ для насъ фактѣ, о теоретическомъ открытіи или предсказаніи новыхъ (не бывшихъ извѣстными) химическихъ элементовъ при посредствѣ таблицы Менделѣева. (См. предъидущую главу).

Подобныхъ фактовъ я могъ-бы привести тысячи: напримѣръ, гипотеза свѣтового эѳира давала возможность открывать новыя явленія свѣта, новые законы его.

Ничего подобнаго не могло-бы быть безъ строгаго соотвѣтствія научнаго (символическаго) знанія съ міромъ, какъ онъ есть самъ по себѣ.

Ошибка популяризаторовъ была въ томъ, что они брали изъ науки, ея открытія и гипотезы для представленія о «вещи въ себѣ», *безъ дополнительнаго синтеза*, т. е. принимали ихъ *отношенія и символы* за самыя вещи, какъ онѣ есть.

Человѣка, который вздумалъ-бы считать нотные знаки или Морзовскіе значки самой сущностью музыки и рѣчи, мы сочли-бы, по меньшей мѣрѣ, не особенно догадливымъ и сообразительнымъ, но то-же слѣдуетъ сказать и объ метафизикахъ-атомистахъ. Не атомы, а *отношенія, символизируемыя для насъ наукой въ образѣ атомовъ*, существуютъ несомнѣнно въ мірѣ, какъ онъ есть самъ по себѣ. Безъ этого невозможно было-бы укладываніе явленій въ атомистическую гипотезу. Но большая часть популяризаторовъ (они-же и метафизики-атомисты) воображала себѣ атомы въ формѣ такихъ образовъ или представленій, которые были не что иное, какъ *наивнѣйшія абстракціи* отъ одного *лишь чувственнаго* опыта.

Въ самомъ дѣлѣ, всякія, какія только придумывались, представленія объ атомахъ (исключая живыхъ монадъ, представляющихъ синтетическую попытку—соединить чувственное представленіе съ интроспективнымъ), всѣ онѣ суть *раздробленная абстракція отъ нашего осязательнаго или мышечнаго чувства*, т. е. *одностороннія* представленія, годныя для научныхъ выкладокъ, но не для философскаго синтетическаго знанія.

Психологически совершенно понятно, почему философы древности, а за ними и современные метафизики-атомисты взяли для представленія атомовъ именно эти простѣйшія ощущенія.

Мы уже видѣли,—хотя-бы въ опредѣленіи Платона,—что для познанія «вещи въ себѣ», люди стремились очистить душу отъ *чувственности*. То же стремленіе безсознательно руководило и древними, и даже новѣйшими чувственниками-атомистами. Нужно было представить себѣ послѣдніе элементы міра *насколько возможно больше непохожими на міръ*, *являющійся* намъ черезъ наши органы чувствъ. Но въ органахъ чувствъ наименьшее довѣріе встрѣчало зрѣніе, затѣмъ слухъ. Между тѣмъ, осязаніе казалось совершенно достовѣрнымъ, потому что въ немъ человѣкъ *какъ-бы входитъ въ непосредственное соприкосновеніе съ предметомъ*. Въ мышечномъ чувствѣ, говорившемъ намъ о сопротивленіи, т. е. о *силѣ*, также встрѣчалось наименѣе сомнѣній: вѣдь, это чувство (или *ощущеніе усилія*), чувство сопротивленія было въ *насъ самихъ*, въ *нашей* рукѣ. Однимъ словомъ, впечатлѣнія только этихъ органовъ чувствъ казались *непосредственными*. Психологически понятно также, почему міръ атомистовъ-метафизиковъ сохранилъ и движеніе: движеніе воспринимается также въ осязательномъ чувствѣ и въ мышечномъ и потому кажется наиболѣе достовѣрнымъ.

Такимъ образомъ и возникло представленіе о мірѣ, состоящемъ изъ движущихся инертныхъ частичекъ, обладающихъ сопротивленіемъ, кинетической или статической энергіей; но изъ этого quasi-научнаго (а въ сущности метафизико-атомистическаго) міра были строго изгнаны образы зрѣнія, слуха т. е., свѣтъ, звуки, запахи. А когда додумались до того, что понятіе матеріальной точки есть безсмыслица, потому что мы не знаемъ, что такое «матерія» и «матеріальный», — то вообразили «силовыя» точки, безъ матеріи, но, однако, несущія въ себѣ средоточіе силы. Это была уже высшая абстракція— отъ того-же ощущенія мышечнаго, а именно—отъ сопротивленія и усилія.

Но критическая мысль, вооруженная наукой, должна опрокинуть одинаково всѣ эти представленія. Такъ, физіологія говоритъ намъ, что и осязательное, и мышечное ощущенія, совершенно подобны зрительному и слуховому, въ томъ отношеніи, что сначала должны пробѣжать отъ периферическаго развѣтвленія нерва по нервному стволу, въ видѣ нервнаго тока, чтобы достигнуть мозговыхъ центровъ, носителей сознанія. Стало быть, и они столь-же субъективны и символичны, какъ и ощущенія зрительныя, слуховыя, обонятельныя, вкусовыя и

всякія другія, т. е. въ нихъ мы имѣемъ также только *символы* вещей, символы чего-то, что намъ является въ ощущеніи какъ сопротивленіе, движеніе, усиліе или сила. Мы и тутъ не знаемъ также, что это такое само по себѣ и каково оно.

Мало этого: біологи-эволюціонисты (въ томъ числѣ Эрнестъ Геккель) доказали наглядно, что всѣ органы чувствъ суть ни болѣе, ни менѣе какъ развитіе органовъ осязанія. Разница лишь въ томъ, что если пальцы руки или мышцы осязаютъ и ощущаютъ грубыя массовыя движенія и сопротивленія, то ухо *осязаетъ* болѣе утонченныя движенія и сопротивленія воздушныхъ волнъ, а глазъ—еще болѣе утонченныя вибраціи эфира...

Такимъ образомъ, наука сама (не подозрѣвая этого) опрокинула абстрактно-чувственное міросозерцаніе. Впрочемъ, это не мѣшаетъ ему сохраняться въ умахъ даже нѣкоторыхъ ученыхъ метафизиковъ-матеріалистовъ (которыхъ нельзя смѣшивать съ *наукой, какъ таковой*). Особенно упорно держится это архаическое представленіе въ умахъ узкихъ спеціалистовъ науки, не знакомыхъ со всей ея областью, а также въ умахъ, схватившихъ кое-какія популярныя верхушки знанія.

Итакъ, я не только не считаю ошибочнымъ перенесеніе въ «вещь въ себѣ» научныхъ, экспериментально-абстрактныхъ данныхъ, я считаю это необходимымъ условіемъ истинной, *синтетической* философіи. Я только противъ разрыва (въ философіи, а не въ наукѣ) чувственнаго опыта отъ интроспективнаго, а еще болѣе противъ перенесенія въ философію абстракцій, произведенныхъ въ одной изъ этихъ оторванныхъ половинокъ (все равно — чувственной или интроспективной, какъ покажу ниже), если это перенесеніе совершается безъ должнаго синтеза двухъ точекъ зрѣнія—внѣшней и внутренней.

Замѣчу теперь-же, что *методъ внутренняго самонаблюденія совершалъ ту-же ошибку*, не синтезируя съ своими данными данныхъ внѣшняго опыта, и пришелъ, поэтому-же, къ аналогичнымъ абсурдамъ. Хотя, онъ могъ-бы сказать, что человѣкъ знаетъ въ себѣ внутреннія свойства міровой ткани *непосредственно*, тогда какъ чувственнымъ, внѣшнимъ опытомъ познаетъ міръ только *символически*, черезъ ощущенія (т. е. посредствомъ нервовъ, ихъ токовъ, etc., etc.), но все-же, несмотря на это важное его преимущество, абстрактно-интроспективный типъ терпѣлъ фіаско и почти совершенно по той

же причинѣ, по какой потерпѣлъ фіаско противоположный путь — путь абстракцій изъ внѣшняго опыта. Но объ этомъ скажемъ въ своемъ мѣстѣ, а теперь только замѣтимъ, что *крушеніе философскихъ системъ зависѣло отъ ихъ абстрактивности и противоположной односторонности*[1]).

Предупреждая дальнѣйшее изложеніе, мы здѣсь замѣтимъ, что намѣченное нами выше соотношеніе продуктовъ и формъ нашей мысли (кантовскихъ категорій и т. п.), а также вообще апріорныхъ утвержденій нашего разума съ процессами и отношеніями внѣшняго міра теперь объяснимы эволюціонной теоріей, т. е. постояннымъ приспособленіемъ мозга (внутреннихъ отношеній, имѣющихъ мѣсто въ мысли) къ процессамъ и отно-

[1]) Лучшіе представители науки знаютъ относительность и условность ея представленій. Иные дошли въ этомъ даже до крайности (напримѣръ, Махъ); иные стали стремиться къ постиженію „чистаго опыта“ (Авенаріусъ). Вездѣ мы видимъ философское недовѣріе не только къ чувственному опыту (даже искусственному), но и къ продуктамъ самого мышленія. Когда въ механикѣ было предложено замѣнить понятіе „силы“ понятіемъ „энергіи“, когда эта послѣдняя опредѣлялась просто „способностью производить работу“, то этимъ уже стремились выбросить за бортъ послѣдніе остатки абстрактно-чувственнаго представленія, уразумѣвъ, что понятіе „силы“ было чисто-*человѣческое* представленіе, извлеченное изъ нашихъ собственныхъ мышечныхъ и осязательныхъ ощущеній. Новѣйшая механика пошла еще дальше: она уже не хочетъ признавать себя, или, точнѣе — оставаться продуктомъ чувственнаго опыта. Жюль Андрадъ опредѣляетъ ее какъ „творческій продуктъ человѣческаго ума“. Онъ сравниваетъ ее съ „идеальнымъ типомъ монеты, входящимъ, во всякомъ размѣрѣ, въ обмѣнъ дѣятельности физическихъ силъ“. „Это—просто драгоцѣнная схема физическихъ теорій“, говоритъ онъ. Иными словами, законы механики стремятся уйти отъ абстрактно-чувственнаго типа представленій въ „абстрактно-интроспективный“. Отсюда одинъ шагъ до признанія синтеза и гармоніи между тѣмъ и другимъ типомъ, безъ чего, конечно, продукты одного не могли-бы быть размѣнной монетой въ другомъ.

Послѣднее слово геометріи, это — теорія Кэйля и подобная-же теорія Рёсселя (Russel). Эти теоріи стремятся даже изъ методовъ геометріи устранить понятіе пространства. Все сводится здѣсь на количественное отношеніе между двумя какими-либо точками. Поль Таннери опредѣляетъ такъ эти новѣйшія попытки: „онѣ основываются не на какой-нибудь философской доктринѣ; онѣ отвѣчаютъ желанію дать геометріи независимыя основанія... Онѣ удовлетворяютъ стремленію геометріи стать наукой все болѣе и болѣе абстрактной, не отстающей отъ алгебры...“ Пуанкаре сводитъ это стремленіе на простое удобство.

шеніямъ имѣющимъ мѣсто въ дѣйствительномъ мірѣ, какъ онъ есть самъ по себѣ [1]).

Такимъ образомъ, совершенное выбрасываніе изъ опредѣленій вещи въ себѣ тѣхъ или другихъ представленій и понятій, напримѣръ, времени, пространства, причинности, только потому, что они суть свойства нашей чувственности или нашего мышленія, теперь нельзя считать основательнымъ. Это-просто примѣненіе метода «противоположенія» (см. стр. 310 этой главы). Наоборотъ, такъ какъ эти формы чувственности или идеи должны были слагаться въ насъ отъ постепеннаго приспособленія къ вещи въ себѣ, то можно съ полнымъ основаніемъ предположить, что они являются отпечатками или, пользуясь прежнимъ нашимъ выраженіемъ, *символами* дѣйствительной реальности (вещи въ себѣ»). Отъ этого-то и возможно научное предсказаніе, математическое открытіе новыхъ планетъ, теоретическое открытіе (напримѣръ, по таблицамъ Менделѣева) новыхъ химическихъ элементовъ etc. Какой выводъ вытекаетъ отсюда для философіи, мы увидимъ въ главѣ о синтетическомъ типѣ, а теперь перейдемъ къ типу внутренняго самонаблюденія и отвлеченій отъ его данныхъ, т. е., какъ мы его назвали,—къ *абстрактно-интроспективному* представленію о мірѣ.

§ 5. Современный абстрактно-интроспективный типъ. Какъ было сказано выше, внутренній опытъ имѣетъ то преимущество надъ внѣшнимъ или чувственнымъ, что во второмъ мы знаемъ только символы объекта (ощущенія), а въ первомъ знаемъ объектъ (себя самихъ), такъ сказать, *изнутри*,—непосредственнымъ самонаблюденіемъ. Почему же этотъ путь терпитъ неудачи? Вѣдь мы, становясь объектомъ своего собственнаго внутренняго наблюденія, можемъ быть названы «вещью въ себѣ», познающей себя. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь если за міромъ видимымъ, воспринимаемымъ чувствами, люди предположили другой міръ, какъ онъ есть самъ по себѣ, то это только потому, что органы чувствъ оказались, во-1-хъ, заблуждающимися (что доказалъ искусственно-чувственный опытъ), во-2-хъ, даже и эти ихъ жалкія, неточныя и невѣр-

[1]) Весьма удовлетворительно этотъ процессъ приспособленія указанъ Гербертомъ Спенсеромъ въ его „Психологіи“ и въ позднѣйшей полемикѣ съ Карпентеромъ и нѣкоторыми американскими психологами.

ныя впечатлѣнія оказались недоходящими до мозга (или сознанія), отъ котораго они отдѣлены нервными нитями и клѣтками, непроницаемыми ни для чего, кромѣ нервныхъ токовъ. То есть, до мозга доходятъ только нервные токи отъ раздраженій органовъ чувствъ, а не самыхъ раздраженій. Только поэтому и пришлось вывести неизбѣжно предположеніе о томъ, что міръ «являющійся» не похожъ на міръ «настоящій», и что міръ настоящій (вещь въ себѣ) существуетъ.

Но, повидимому, въ *самонаблюденіи* нѣтъ и не можетъ быть *этихъ ошибокъ, ибо нѣтъ средостѣнія между познающимъ и познаваемымъ*. Познающее и познаваемое тождественны здѣсь. Стало быть, не познаемъ ли мы въ самонаблюденіи «вещи въ себѣ?» И не только нашей собственной, личной «вещи въ себѣ», но и «вещи въ себѣ» цѣлаго міра, такъ какъ мы, вѣдь, составляемъ часть міра, одну изъ его молекулъ; мы состоимъ (судя по наукѣ, утверждающей единство матеріи или перво-вещества) изъ того-же перво-вещества, какъ и остальной міръ, только въ иныхъ сочетаніяхъ. Но если, по гипотезѣ перво-матеріи, изъ которой образовались всѣ наши земные химическіе элементы, мы, въ послѣднемъ анализѣ, состоимъ изъ совершенно такихъ же первоатомовъ, изъ какихъ состоятъ животныя, деревья, минералы, звѣзды, воздухъ etc., etc., то въ себѣ мы знаемъ просто *обще-міровое вещество, часть міровой ткани*, часть совершенно тождественную *въ послѣднихъ элементахъ* со всею остальной міровой тканью. Но во внутреннемъ нашемъ самонаблюденіи эта частица міровой ткани узнаетъ о *себѣ*, что *она способна ощущать, желать, сознавать, мыслить, помнить и чувствовать* (т. е. испытывать страданіе и удовольствіе) и, наконецъ, что она имѣетъ способность образовывать самосознающее «я», т. е. относить всѣ процессы своей внутренней субъективной жизни къ одному *центру*, т. е. къ самому себѣ. Если всѣ предыдущія посылки вѣрны, то вѣрно и единственное заключеніе изъ нихъ: въ этихъ основныхъ свойствахъ нашего «я» (т. е. внутренняго центра, къ которому мы относимъ всѣ продукты самонаблюденія) мы имѣемъ дѣйствительныя внутреннія свойства «вещи въ себѣ». Въ нихъ мы познаемъ *себя въ себѣ*, познаемъ безъ всякаго посредства. Шопенгауэръ, который высказалъ яснѣе всѣхъ эту мысль, первый же и испортилъ ея карьеру, а чѣмъ— это увидимъ ниже.

Но гораздо раньше его она испорчена тѣмъ, что умъ человѣческій не удовольствовался простымъ понятіемъ «я», представляемымъ ему непосредственнымъ самонаблюденіемъ. Ему показалось, что за этимъ опытнымъ «я» должна стоять какая-то иная сущность, иная «вещь въ себѣ», какъ и за чувственнымъ міромъ. То-есть, къ фактамъ самонаблюденія онъ отнесся съ той же недовѣрчивостью, какая у него уже образовалась относительно фактовъ чувственнаго опыта. Онъ не выяснилъ себѣ точно, почему тамъ сомнѣніе было правильно безусловно, а здѣсь оно должно быть допущено лишь условно и съ большими ограниченіями.

Этому помогло старое представленіе о существованіи особой ткани или особаго вещества, *душевнаго*. Представленіе это осталось *пережиткомъ* отъ первобытныхъ временъ, когда оно возникло, по всей вѣроятности, какъ продуктъ сновидѣній, въ которыхъ являлись умершіе предки и друзья, бесѣдовали, исчезали, вызывая поклоненіе душамъ умершихъ и т. д. И совершенно подобно тому, какъ въ области внѣшняго чувственнаго опыта пытались, въ древности, продукты внѣшняго опыта обобщить въ *стихіи*, а позднѣе свели ихъ еще и на дальнѣйшія обобщенія и абстракціи,—такъ за свойствами нашего «я», представляемыми *непосредственнымъ* опытомъ, стали предполагать *психическую стихію*, анимистическую или *душевную ткань*, которая ничего въ сущности не объясняла, какъ и стихіи. Когда ее пытались опредѣлить, она являлась просто носительницей тѣхъ качествъ, которыя были свойствами «я», причемъ представленіе о ней строили методомъ *противоположенія* (см. выше) всему тому, что видѣли или предполагали въ матеріи; такъ: она—безтѣлесна, непространственна, свободна, едина, т. е. недѣлима и т. д., и т. д. Она обладаетъ сознаніемъ, волей, памятью, способностью ощущать, чувствовать боль и удовольствіе; кромѣ того, она—*личность*, «я». Построивъ такую «вещь въ себѣ», всю состоящую изъ положительнаго внутренняго опыта (что касалось внутреннихъ качествъ) и изъ отрицательныхъ понятій (что касалось внѣшнихъ [1]) свойствъ), конечно, этимъ проложили путь дальнѣй-

[1]) Подъ терминами „внутреннія качества“ и „внѣшнія свойства“ я понимаю относительно души ея субъективную сторону и ея объективныя стороны. Первая давалась интроспекціей, вторыя—методомъ противоположенія.

шимъ ошибочнымъ выводамъ, а съ ними и неизбѣжному грядущему фіаско интроспективнаго типа. Какъ мы уже видѣли, явилось стремленіе, подобное стремленію абстрактно-чувственнаго типа, отвлекать отдѣльныя свойства «я» и дѣлать ихъ «вещью въ себѣ».

Прежде всего, это произошло съ «идеями», ярко выступавшими во внутреннемъ самонаблюденіи. Онѣ оказывались во многомъ соотвѣтствующими явленіямъ внѣшняго опыта или точнымъ обобщеніямъ изъ него. Треугольникъ, напримѣръ, былъ во внѣшнемъ опытѣ; но онъ былъ и въ мысли. Но въ мысли онъ былъ совершеннымъ и чистымъ, а въ природѣ — только приближающимся къ совершенству. И вотъ, идеи казались не продуктами наблюденія внѣшняго, не абстракціями отъ него, а, наоборотъ, прародителями внѣшняго міра, образцами его, существующими отдѣльно отъ чувственныхъ предметовъ. Умъ былъ, вѣдь, подготовленъ къ возможности мыслить такое безтѣлесное существованіе (идей), такъ какъ онъ уже ранѣе построилъ себѣ понятіе «анимистической» стихіи и приспособилъ къ нему свою мысль.

Позднѣе, въ наше почти время, такую же абстракцію совершили съ «діалектическимъ процессомъ» развитія идеи. Весь міръ представился уже не массой идей, а одной идеей, развивающейся діалектически и создающей все богатое разнообразіе явленій. Такое представленіе о мірѣ было, конечно, возможно только потому, что міръ развивается *дѣйствительно* и что въ умѣ человѣка есть какъ бы готовыя логическія формы для этого развитія. Отраженіе объективной эволюціи въ нашемъ познаніи, — отраженіе, образовавшееся тысячелѣтіями опыта, закладывавшаго свои формы и категоріи въ самое строеніе, въ органическое устройство и способности ума или мозга,—этотъ отпечатокъ былъ перенесенъ во внѣшнюю природу, сдѣланъ «вещью въ себѣ».

Но почему же не предположить, что міръ есть дѣйствительно развивающаяся идея какого-то мирового разума? Почему не предположить, что эволюція вселенной сознательно разумна? Бруно думалъ же такъ. Да просто потому, во-первыхъ, что для этого нужно доказать сперва способность вещества міра образовывать одно сознающее и дѣятельное «я» (пантеистическое представленіе о мірѣ). А кто же доказалъ это? Кромѣ того, Гегель, напр., предполагалъ не существова-

ніе мірового «я», а одинъ отрывокъ изъ него, саморазвивающуюся идею.

Столь-же несостоятельны и другіе обрывки «я», возводимые въ міровую сущность, какъ, напримѣръ, «воля» у Шопенгауэра. Почему изъ всѣхъ свойствъ нашего «я» отвлечена и сдѣлана сущностью только слѣпая, безсознательная «воля»? Мы знаемъ «волю» только въ своемъ внутреннемъ опытѣ, а въ немъ она неразрывно связана съ остальными свойствами нашего «я», какъ и, наоборотъ, эти свойства связаны съ нею; разрывать ихъ другъ отъ друга можно только *на словахъ*, а на дѣлѣ, даже въ мысли, воля, если она оторвана, напримѣръ, отъ сознанія или отъ цѣли, отъ желанія и, слѣдовательно, отъ страданія или удовольствія, уже не есть воля, а просто «сила» старыхъ физиковъ. Точно также мы не можемъ мыслить волю безъ «я», не можемъ ее мыслить безъ памяти, ибо воля безъ «я» есть воля *ничья*, т. е. не воля, а сила. Воля же безъ памяти не можетъ преслѣдовать ничего, не можетъ стремиться ни къ чему, такъ какъ она въ каждый данный моментъ не помнила бы, къ чему стремилась въ предъидущій. Даже въ насъ самихъ, мы называемъ безвольными или непроизвольными тѣ движенія и дѣйствія, которыя лишены *сознательной* цѣли, противны нашему желанію и не связаны съ нашимъ сознательнымъ я. Эти движенія называются механическими, автоматическими и т. п.

Если во вселенной есть воля, есть идея, то должны быть и другія свойства нашего «я», связанныя съ первыми и безъ которыхъ воля не есть воля, а идея не есть идея.

Я здѣсь говорю только противъ *некритическаго* и *несинтетическаго* перенесенія какихъ бы то ни было абстракцій, обрывковъ опыта (внѣшняго или внутренняго) въ «вещь въ себѣ», не отрицая этимъ *правильнаго* перенесенія. «Воля», какой мы ее знаемъ (въ нашемъ внутреннемъ опытѣ), потому и есть «воля», что является какъ одно изъ свойствъ нашего «я» и притомъ *въ связи съ другими*. Её можно мыслить отдѣльно, безъ всякихъ свойствъ, только—какъ *пустое* слово.

Кантъ въ «Критикѣ чистаго разума» отвергъ у «вещи въ себѣ» всѣ свойства, казавшіяся ему продуктами чувственности или «идеями» самого разума. Въ Критикѣ же практическаго разума онъ воскресилъ,—извлекши изъ нѣдръ моральнаго чув-

ства, — *свободу*, т. е. отсутствіе «необходимости», и перенесъ ее въ міръ, какъ онъ есть самъ по себѣ.

Въ «Критикѣ чистаго разума», съ ея разрущающими «антиноміями», онъ, очевидно, идетъ путемъ «противоположенія» (см. выше). Въ Критикѣ же практическаго разума онъ вступаетъ на путь «абстрактно-интроспективнаго типа», т. е. выдѣливъ изъ внутренняго опыта одно чувство (чувство долга, носящее въ себѣ постулатъ свободы), переноситъ эту (абстрагированную) способность въ «сверхчувственное». Тѣмъ не менѣе, логика его при этомъ геніальна: въ самомъ дѣлѣ, куда же помѣстить это внутреннее чувство, имѣющее постулатомъ *свободу*, если «свобода» оказалась несовмѣстимой съ міромъ опыта? Признать это чувство самообманомъ? Но почему же? Вѣдь тотъ опытный міръ, который не допускалъ въ себѣ свободы, не есть истинный міръ, а только кажущійся (феноменальный). Кто же смѣетъ сказать, что и въ истинномъ мірѣ (ноуменѣ) не имѣетъ мѣста свобода? Въ нашемъ чувствѣ, быть можетъ, она и есть отраженіе этого сверхчувственнаго міра?

Кантъ былъ бы неоспоримъ, если бы ограничился только такимъ предположеніемъ и распространилъ его также на нѣкоторые другіе, отвергнутые имъ, продукты опыта, а также на время и пространство, т. е. если бы онъ сказалъ: «хотя моя «Критика чистаго разума» признала, что такія-то наши идеи суть продукты разума, а такія-то суть продукты формъ чувственности, однако изъ этого нельзя вывести, что ихъ не можетъ быть въ «ноуменѣ» (вещи въ себѣ): вѣдь, мы не можемъ ничего сказать о положительныхъ или отрицательныхъ свойствахъ вещи въ себѣ». Но онъ поступилъ иначе и впалъ въ противорѣчіе съ признанной имъ же непознаваемостью «вещи въ себѣ», начавъ не только пересаживать въ нее кое-что изъ продуктовъ внутренняго опыта, но и категорически отрицать въ ней все остальное, получаемое въ опытѣ и идеяхъ. Непознаваемое стало «опредѣляемымъ», т.-е. познаваемымъ!

Спенсеръ, путемъ психологической критики, обосновалъ непознаваемость «вещи въ себѣ» отчасти въ ««First principles» (Основныя начала), отчасти въ «Психологіи». Но въ этой послѣдней онъ высказался за нѣсколько большую возможность познавать объективное изъ субъективнаго, чѣмъ наоборотъ. Ему принадлежитъ и оригинальная попытка объяснить раздѣленіе «я» отъ «не-я» на почвѣ *непознаваемаго* монизма.

Но, упомянувъ о Спенсерѣ, я уже перешелъ къ 6-му типу моей классификаціи, не разсмотрѣвъ еще 5-го и 6-го. Поэтому, оставлю пока 7-й типъ до послѣдней главы и скажу здѣсь нѣсколько словъ о 6-мъ, *антиметафизическомъ типѣ*, къ которому причисляю и Спенсера.

§ 6. Отрицательный или антиметафизическій типъ (позитивизмъ). Мы уже видѣли, что отличительнымъ свойствомъ этого типа является отрицаніе возможности познать «вещь въ себѣ» (познать, разумѣется, и «конечныя причины» etc.).

Я считаю это отрицательное настроеніе мысли «временнымъ» потому, что подобное настроеніе, являясь въ исторіи не разъ,—было всегда плодомъ разочарованія въ метафизическихъ попыткахъ; каждый разъ оно сопровождалось развитіемъ науки, т.-е. было благодѣтельно, но потомъ каждый разъ смѣнялось новыми исканіями, новыми попытками познать міръ, какъ онъ есть самъ по себѣ.

Если у Спенсера, отчасти у Милля, у Канта и нѣкоторыхъ другихъ, отрицанія познаваемости «вещи въ себѣ» опирались на критику способности познаванія, то у Конта это отрицаніе является почти ex abrupto и опирается скорѣе на *исторію мысли*, чѣмъ на критику. Я имѣю въ виду его «періоды» — теологическій, метафизическій, позитивный. Контъ несомнѣнно ошибался, какъ и Протагоръ, думая, будто бы вопросы этого рода сошли навсегда въ могилу, вмѣстѣ съ юношескимъ періодомъ человѣческой мысли.

Какъ въ Греціи, послѣ Протагора, явились Платонъ и Аристотель, такъ и въ современной Европѣ, почти одновременно съ Контомъ, въ Германіи, а позднѣе и въ самой Франціи, «роковые вопросы» снова закопошились въ выдающихся умахъ. И это, вѣроятно, будетъ повторяться всегда, такъ какъ мотивы, возбуждающіе эти вопросы, и о которыхъ я говорилъ въ первой главѣ, остаются всегда могучими въ сердцѣ человѣка, въ его психикѣ. Ихъ можно заставить замолкнуть лишь на время.

Я уже сравнивалъ человѣка, догадавшагося, что міръ не таковъ, какимъ онъ кажется,—съ мореплавателемъ, который попалъ, въ открытомъ морѣ, въ полосу густого тумана и не знаетъ, правильно ли онъ держитъ курсъ, не грозятъ ли ему ежеминутно мели и подводные камни. Что дѣлаетъ такой мореплаватель, когда убѣдится, что изъ тумана ему выбраться

невозможно? Онъ замедляетъ ходъ судна и начинаетъ ощупывать при помощи лота морское дно, ближайшее къ кораблю.

Вотъ это и есть *состояніе позитивизма*. Онъ говоритъ себѣ и другимъ: «выбраться изъ тумана, увидать широкій горизонтъ, указывающій истинный путь,—нельзя. Поэтому, давайте изслѣдовать ближайшее, то, что доступно и что можно изслѣдовать. Будемъ идти впередъ ощупью. Это—медленно, но въ этомъ наше единственное спасеніе».

Конечно, это—мудрое рѣшеніе. И, конечно, заслуги Конта въ этомъ смыслѣ огромны. Онъ помогъ людямъ нашей эпохи сосредоточить всѣ силы своего ума, вѣры и надеждъ на положительной наукѣ, какъ это сдѣлали ранѣе его въ Европѣ Леонардо да-Винчи, Франциск Бэконъ и Рожеръ Бэконъ.

Когда человѣку и холодно, и голодно, ему не до философіи. Не даромъ она расцвѣла прежде всего въ теплыхъ странахъ, изобилующихъ благами природы, доставшимися почти безъ труда, или трудомъ рабовъ.

Сѣверный человѣкъ цѣлыя столѣтія довольствовался чужой метафизикой, пришедшей съ юга и востока. Но когда, благодаря наукѣ, онъ настолько обставилъ свою жизнь дома, что его удобствамъ и комфорту могутъ позавидовать и жители далекаго юга, было бы странно требовать отъ него и прежняго воздержанія, прежняго отказа отъ вопросовъ, которые выступаютъ тѣмъ сильнѣе и болѣзненнѣе, чѣмъ человѣкъ чувствуетъ себя обезпеченнѣе въ матеріальномъ отношеніи.

Наука побѣдила земную природу, дала въ руки человѣка могучія силы, которыя теперь ему остается только болѣе правильно распредѣлить въ человѣчествѣ. Но тѣ, которые владѣютъ уже теперь этими силами, достаточно обезпечены и отъ голода, и отъ холода, и отъ болѣзней; земное пространство почти не существуетъ для нихъ, благодаря примѣненію пара; для нихъ нѣтъ ночной тьмы, благодаря электричеству и т. д., и т. д.

Правда, теперь еще мысль отвлекается въ Западной Европѣ, такъ называемымъ, *соціальнымъ* вопросомъ. Это—тоже вопросъ ближайшаго домостроительства. Милліоны людей, не пользующихся всѣми благами, уже достигнутыми побѣдой надъ природой, ищутъ болѣе правильнаго распредѣленія этихъ благъ. Поэтому, наша эпоха является преимущественно эпохой изученія *соціо-*

логіи, науки намѣченной и отчасти обоснованной О. Контомъ. Но не всегда это такъ будетъ. Когда и этотъ домикъ обстроится, тогда «проклятые» вопросы выплывутъ съ новой, могучей силой въ области мысли.

Итакъ, *позитивизмъ не можетъ быть послѣднимъ словомъ эволюціи человѣческой мысли. Его появленіе было благодѣтельно, но оно отвѣчало на ближайшую потребность, — овладѣть природой для матеріальныхъ удовлетвореній.*

Быть можетъ, въ недалекомъ грядущемъ, на ближайшей стадіи развитія человѣчества нужно, какъ мечталъ и Гюйо, ожидать пришествія великаго философа, который объединитъ открытія науки съ потребностями человѣческаго сердца, и мы будемъ имѣть великую философскую систему, которая приподниметъ, хотя, вѣроятно, не сразу, уголокъ завѣсы, скрывающій отъ насъ міръ, какъ онъ есть самъ по себѣ.

Къ какому же изъ нашихъ типовъ будетъ принадлежать этотъ философъ?

Конечно, ни къ одному изъ разсмотрѣнныхъ выше, такъ какъ всѣ они или несовершенны, или неполны.

Конечно, онъ не будетъ принадлежать и къ типу антитетическому (типу *противоположенія*), о которомъ я даже не буду говорить подробно,—такъ очевидна его наивность. Великіе умы, употреблявшіе этотъ пріемъ, могли не замѣчать его ошибки (какъ, напримѣръ, Кантъ) только подъ вліяніемъ страстнаго желанія поднять завѣсу съ міровой тайны.

Новый пророкъ философіи явится, какъ я полагаю, объединителемъ и примирителемъ двухъ типовъ—чувственнаго и интроспективнаго; онъ будетъ развивать:

§ 7. Синтетическій типъ. Почему я полагаю, что будущность принадлежитъ синтетическому типу, если ни атомы—«микрокосмы» Аристотеля, ни «монады» Лейбница не удержались надолго въ области человѣческихъ поисковъ вещи въ себѣ?

Я думаю, что въ то время, когда эти попытки являлись, онѣ были преждевременны по состоянію тогдашней науки. Въ то время онѣ были скорѣе инстинктивнымъ *вдохновеніемъ* мысли, предчувствіемъ истиннаго пути, чѣмъ дѣйствительнымъ синтезомъ. Путь былъ предъугаданъ вѣрно: онъ состоялъ и могъ состоять только въ синтезѣ двухъ половинокъ разорваннаго надвое человѣческаго опыта, чувственнаго и интроспек

тивнаго. Но самый опытъ, полученный на этихъ двухъ путяхъ, представители которыхъ враждовали другъ съ другомъ,— этотъ самый опытъ былъ не полонъ, малъ, неточенъ, а изъ двухъ неточныхъ половинъ нельзя сложить точнаго цѣлаго. Говоря проще: у геніальнаго синтетическаго вдохновенія не было еще матеріала для синтеза; путь къ нему только намѣчался потребностью ума въ единствѣ, но намѣчался гадательно, интуитивно, какъ онъ намѣчается человѣкомъ, идущимъ по незнакомой степи и видящимъ съ одной стороны болото, съ другой—неприступныя скалы, а потому говорящимъ себѣ, что дороги слѣдуетъ искать гдѣ-то посреди нѣ. Но гдѣ? Онъ не знаетъ.

Вѣдь даже во время Лейбница, наука не была готова къ указанію этого пути; это ясно изъ того, что Лейбницу, додумавшемуся до представленія міровыхъ элементовъ въ видѣ одухотворенныхъ частицъ (монадъ), пришлось для постройки изъ нихъ міра допустить между ними *предустановленную гармонію.*

Аристотель, тѣмъ болѣе, несмотря на геніальное представленіе о монадахъ, не въ состояніи былъ, по дѣтскому состоянію науки, объяснить того, какимъ же образомъ и почему изъ микрокосмовъ-монадъ могъ и долженъ былъ сложиться міръ со всѣмъ его разнообразіемъ. Новѣйшія попытки «одушевленныхъ атомовъ» (напримѣръ, у Нуаре), а также «элементарныхъ индивидуальностей» и т. п. являются также болѣе инстинктивными: онѣ еще не могутъ намѣтить моста, прямо соединяющаго продукты внутренняго и внѣшняго наблюденія. Этотъ мостъ данъ именно,—съ одной стороны—массой фактовъ, открытыхъ современной наукой, а съ другой—критикой нашей познавательной способности, но не Кантовской, а той, которая скрывается въ трудахъ новѣйшихъ психо-физіологическихъ изслѣдователей, какъ лабораторныхъ, такъ и клиническихъ, еще никѣмъ не сведенныхъ воедино для построенія изъ нихъ настоящей критики способности познаванія. Это— груды сырого матеріала, ожидающаго своего Дарвина или своего Канта, который приведетъ ихъ въ стройную, критически разобранную систему, и тогда опытъ внѣшній и опытъ внутренній сольются въ одно неразрывное цѣлое. Въ этомъ цѣломъ одна сторона будетъ вполнѣ объяснять другую и наоборотъ. Я говорю не простыя предположенія. Въ нѣкоторыхъ

отдѣльныхъ мѣстахъ «Психологіи» Спенсера (и только въ его «Психологіи) я вижу уже ясные намеки на возможность такого синтеза, опирающагося сразу и на данныя психофизіологіи, и на факты абстрактно-чувственнаго мышленія, и на критически провѣренные плоды абстрактно-интроспективнаго мышленія.

Но и Спенсеръ, писавшій свою «Психологію» въ 40-ыхъ годахъ, скорѣе предчувствовалъ, чѣмъ зналъ многіе факты, открытые впослѣдствіи психо-физіологіей, въ широкомъ смыслѣ этого слова, т. е. понимая подъ ними ни одни лабораторныя, но и клиническія изслѣдованія [1]). Болѣе ясная наклонность къ критическому синтезу абстрактно-чувственнаго и абстрактно-интроспективнаго пути замѣчается въ нѣкоторыхъ частяхъ системы Альфреда Фуллье и въ нѣкоторыхъ намекахъ Тарда, который неуклонно, хотя и медленно, подходитъ къ той же задачѣ въ своихъ новыхъ работахъ, какъ, напр., «La logique sociale» и «Les lois sociales». Я говорю, что пока мы встрѣчаемся у него только съ «намеками», но этотъ удивительный умъ (къ сожалѣнію, мало извѣстный у насъ), шелъ крайне оригинальнымъ путемъ, начавъ съ поразившей его «общественной психологіи» и даже съ нѣкоторыхъ частныхъ элементовъ этой психологіи (напримѣръ, *подражательности*).

Очевидно, спеціальныя занятія соціологіей и, особенно, соціальной психологіей, натолкнули Тарда на мысль, что, насколько соціальная психологія, логика и телеологія зависятъ отъ столкновеній въ обществѣ личныхъ элементарныхъ психологій, логикъ и телеологій,—настолько индивидуальная психологія и телеологія зависятъ отъ борьбы въ самой личности различныхъ стремленій, а эти стремленія обусловлены тѣмъ, что сама *личность есть общество или кооперація еще болѣе низшихъ индивидуальностей, борющихся за свои стремленья* и т. д. Отсюда одинъ шагъ до вопроса: не составляетъ ли весь міръ, съ его эволюціей, такой же (но только безмѣрной) коопераціи индивидуальностей, стремленія которыхъ борются другъ съ другомъ за существованіе? Съ этой именно точки зрѣнія, Тардъ страстно отрицаетъ мертвенно-механическую, роковую эволюцію «спенсеріанцевъ».—эволюцію, лишенную автономныхъ стремленій, а совершающуюся какъ бы *фа-*

[1]) См. ниже.

тумомъ. Тардъ хотя и не высказалъ опредѣленно и окончательно своего рѣшенія, однако безпрестанно у него вырываются выраженія о томъ, что міровая эволюція совершается *стремленіями* безчисленной массы индивидуальностей, дѣйствующихъ въ процессѣ міра, такъ сказать, каждая на свой страхъ, а потому взаимно сталкивающихся, борящихся, погибающихъ (какъ стремленія) или торжествующихъ и, благодаря этому, создающихъ новыя, болѣе стойкія формы, болѣе сложныя индивидуальности; стремленія этихъ послѣднихъ снова борются другъ съ другомъ, на всѣхъ *возможныхъ* путяхъ, и снова или падаютъ побѣжденными, или побѣждаютъ и стремятся выше и дальше и т. д., и т. д.

Однимъ словомъ, дарвиновская «борьба за существованіе» и «побѣда наиболѣе приспособленныхъ» принимаются имъ съ *синтетической* поправкой, а именно съ внесеніемъ въ процессъ міровой эволюціи *живыхъ, индивидуальныхъ стремленій всѣхъ безконечно малыхъ элементовъ міра*, т. е. его элементарныхъ индивидуальностей. Шагъ огромный, если его сравнить съ предустановленной гармоніей Лейбница. Но Тардъ могъ его сдѣлать оттого, что ему уже былъ извѣстенъ «дарвинизмъ», ему уже были извѣстны взгляды Уоллеса, высказавшаго въ началѣ своего знаменитаго сочиненія «Естественный подборъ», что эволюція имѣетъ началомъ способность органическаго вещества давать безконечное разнообразіе видоизмѣненій, безъ чего естественному подбору не изъ чего было бы «отбирать». А это свойство органическаго вещества объяснялось его подвижностью, его податливостью малѣйшему измѣненію условій: нѣтъ двухъ клѣточекъ совершенно похожихъ другъ на друга, какъ нѣтъ двухъ капель воды, абсолютно тождественныхъ. Каждая имѣетъ хотя что-нибудь, чего нѣтъ у другой, такъ какъ каждая есть результатъ извѣстной суммы условій, а двѣ суммы условій не могутъ быть абсолютно тождественны.

Это — ясно и просто, какъ аксіома. И Тарду, — конечно, знакомому съ Уоллесомъ, — уже не трудно было сдѣлать дальнѣйшій шагъ, признавъ въ элементахъ міра *стремящіяся индивидуальности*, то есть изъ борьбы ихъ стремленій предвидѣть возможность построенія *синтетической* эволюціи, съ особой «соціальной» логикой и телеологіей, — понимая слово *„соціальный“* сперва въ предѣлахъ человѣческаго общества,

а затѣмъ, предчувствуя и намекая, что цѣлая вселенная есть такое-же «общество» стремящихся и борющихся элементовъ [1]).

XXVI.

Намѣтившаяся въ наукѣ возможность будущей философской системы, представляющей полный синтезъ субъекта и объекта.

§ 1. Въ послѣднее время все болѣе выясняется въ самой наукѣ необходимость признать даже въ «естественномъ подборѣ» необходимость внутренняго побужденія. Дѣло въ томъ, что естественный подборъ можетъ, какъ извѣстно, «отбирать», т. е. усиливать только тѣ свойства индивидуумовъ, которыя, въ данной средѣ, помогли имъ сохранить свою жизнь, въ то время какъ ихъ сосѣди, не обладая этими свойствами, должны были погибнуть. Безъ этого не было-бы и «отбора». Значитъ могли «отбираться» только свойства уже очень развитыя, иначе они не давали-бы такого огромнаго преимущества. Но тѣ незначительныя различія индивидуальностей, которыя могутъ быть даны одной лишь наклонностью органической матеріи къ варіяціямъ, конечно, не могли-бы играть столь громадной роли [2]). Значитъ, нужно допустить усилія, стремленія самихъ индиви-

---

[1]) Отсюда понятна и „логичность“ эволюціи, какъ продукта побѣды однихъ стремленій надъ другими, т. е., очевидно, стремленій, уживающихся въ гармоніи другъ съ другомъ и съ общими условіями вселенной.

[2]) Достаточно изучить любой сложный органъ нашего тѣла, напр., устройство слухового органа у человѣка, чтобы убѣдиться, что такое утонченное строеніе не могло-бы возникнуть безъ стремленій самаго организма и составляющихъ его индивидуальныхъ „я“ къ совершеннѣйшему воспріятію десятка тысячъ звуковыхъ волнъ, неважныхъ въ качествѣ орудій борьбы за существованіе настолько, чтобы ихъ отсутствіе могло повлечь вымираніе однихъ и подборъ другихъ. Да и мало-ли у насъ такихъ органовъ и ихъ деталей!

дуумовъ—развить нѣкоторыя свойства. Подборъ могъ лишь впослѣдствіи помочь имъ развиться далѣе «чисто-механическимъ отборомъ».

Но обратимся отъ теорій и гипотезъ къ фактамъ, предлагаемымъ въ изобиліи непосредственными научными наблюденіями.

Я не буду подбирать большого количества фактовъ,—важно не ихъ число, а качество. Качество-же опредѣляется—во 1-хъ, авторитетностью ученаго, отъ котораго они исходятъ и, во 2-хъ, ихъ способностью подтверждать извѣстное положеніе.

Поэтому, пропуская сотни изслѣдованій о разумности дѣйствій низшихъ животныхъ, я напомню только два, а именно изслѣдованіе Ч. Дарвина о дождевыхъ червяхъ, которое, я полагаю, извѣстно всѣмъ и, затѣмъ, рядъ изслѣдованій его друга и ученика, Джоржа Ромэнса (Romanes), сообщенный въ сочиненіи этого послѣдняго, «Animal Intelligence». Я возьму только одинъ фактъ у него. Изъ двухъ садовыхъ улитокъ, пойманныхъ Ромэнсомъ, одна оказалась больной; другая, здоровая, ушла черезъ окно въ садъ и, отыскавъ этотъ путь, возвратилась по оставленному ею слѣду за больной, и затѣмъ обѣ уползли вмѣстѣ. Тутъ и умъ, и заботливость о «ближнемъ» такія, какихъ можно пожелать даже людямъ!

Однако, можно сказать, что это было простой случайностью. Поэтому возьмемъ вполнѣ точныя изслѣдованія о клѣткахъ собственнаго нашего мозга.

§ 2. Что нашъ мозгъ есть сложная кооперація, это стало очевиднымъ въ послѣднее время, особенно благодаря опытамъ съ гипнотизмомъ и внушеніемъ.

Я сошлюсь на самый послѣдній по времени трактатъ по этому вопросу, изданный въ 1898 г. въ Нью-Іоркѣ, д-ромъ Сидисомъ (ассистентомъ клиническаго института при нью-іоркскихъ госпиталяхъ), подъ заглавіемъ: The psychology of suggestion; a research into subconscious nature of man and society» (Психологія внушенія; изслѣдованіе о подсознательной природѣ человѣка и общества).

Какъ извѣстно, въ состояніи гипноза не дѣйствуетъ сознаніе. Оно какъ-бы усыплено, и человѣкъ считался-бы заснувшимъ обычнымъ сномъ, если-бы у него не оставалась способность совершать, подъ вліяніемъ внушенія или прика-

занія, разнообразныхъ, весьма сложныхъ дѣйствій, а также отвѣчать на вопросы.

При этомъ ему можно «внушать» извѣстныя идеи, то есть,—какъ опредѣляетъ внушеніе Сидисъ,—можно «ввести въ умъ человѣка какую-нибудь идею, которая встрѣчаетъ тамъ нѣкоторое сопротивленіе, но, въ концѣ концовъ, принимается безъ критики и реализируется безъ разсужденія, какъ-бы автоматически».

Это явленіе, по мнѣнію Сидиса, объяснимо только однимъ способомъ: кооперацією въ нашемъ мозгу центровъ различнаго порядка, представляющихъ различныя «я», причемъ эти центры то дѣйствуютъ въ гармоніи, то могутъ быть разобщены. Высшіе центры дѣйствуютъ сознательно, т. е. они являются какъ бы средоточіемъ низшихъ «я», которое избираетъ между двумя или нѣсколькими движеніями, обсуждаетъ послѣдствія, задерживаетъ одни движенія, давая возможность совершаться другимъ. Поэтому высшимъ центрамъ приписываютъ *волю*, а дѣйствія, совершаемыя нами при посредствѣ этихъ центровъ, считаются «произвольными».

Наоборотъ низшіе центры дѣйствуютъ, *повидимому*, автоматично (даже при бодрствованіи сознанія). Напримѣръ, мы совершаемъ сложныя движенія ходьбы, рѣчи, ѣды, игры на фортепіано и т. п., совершенно не думая объ этомъ, хотя для этого мы сперва должны были сознательно упражняться въ большей части этихъ движеній.

Когда центральное «я» бездѣйствуетъ, второстепенныя «я» или центры начинаютъ дѣйствовать безъ контроля и задержки, отчего и кажется, что ихъ дѣятельность и возбудимость повышены. На самомъ же дѣлѣ тутъ устранена только связь между высшими и низшими центрами, а потому послѣдніе становятся полными господами, и тогда достаточно возбудить который либо изъ нихъ соотвѣтствующей идеей или чувствованіемъ, и они начинаютъ совершать рядъ движеній, какъ совершали ихъ ранѣе по приказанію, идущему отъ высшихъ центровъ. Теперь воля этого высшаго центра замѣнена волей гипнотизера.

Низшимъ центрамъ можно внушать даже очень сложныя идеи, наприм., сказать загипнотизированному, что онъ папа, адвокатъ или какое-нибудь животное, и онъ принимаетъ на себя роль этой личности и начинаетъ поступать такъ, какъ, по

его понятіямъ, поступала бы эта личность или животное и т. д. Чтобы достичь этого, нужно только разобщить при помощи извѣстныхъ пріемовъ высшіе центры отъ низшихъ или, говоря словами автора, «ослабить задержку, производимую обыкновенно высшими, т. е. задерживающими центрами».

Возможность такого разъединенія центровъ очевидна не изъ того только, что мы знаемъ серію вышеупомянутыхъ фактовъ «внушенія въ состояніи гипноза», но и изъ того, что высшіе центры, послѣ пробужденія отъ гипноза, не помнятъ ничего изъ дѣйствій низшихъ центровъ. Но еще болѣе убѣдительный фактъ состоитъ въ томъ, что высшіе центры могутъ и припоминать дѣйствія низшихъ центровъ, если это внушено заранѣе въ состояніи гипноза. Это послѣднее внушеніе, очевидно, можетъ быть сдѣлано только низшимъ центрамъ (либо высшіе усыплены). Стало быть, низшіе центры не только способны понимать такое утонченное внушеніе, но и выполнить его, т. е. передавать или не передавать этотъ приказъ гипнотизера высшимъ центрамъ о томъ или другомъ своемъ состояніи. А эта передача или непередача возможна только путемъ либо сообщенія, либо разобщенія между низшими центрами и высшими.

Такое пониманіе низшими центрами сложныхъ словесныхъ приказаній, запоминаніе этихъ приказаній, далѣе—ихъ способность слѣдить за временемъ, когда приказано исполнить дѣйствіе, все это, конечно, немыслимо безъ существованія въ нихъ «я», хотя и поглощеннаго въ общемъ цѣльномъ «я» и въ общемъ сознаніи. Сидисъ полагаетъ что въ гипнозѣ вообще и особенно во внушеніи (которое возможно и при бодрствованіи сознанія) важно не столько уничтоженіе сознанія, какъ подавленіе воли высшихъ центровъ, т. е. ихъ способности регулировать низшіе центры. А это достигается простымъ разобщеніемъ.

Тѣ «я», которыя имѣются у низшихъ центровъ, Сидисъ называетъ «подбодрствующими» (subwaking). Сидисъ думаетъ, что высшіе центры не знаютъ о низшихъ; наоборотъ, низшіе знаютъ о высшихъ, иначе они не могли бы повиноваться имъ. Но часто высшіе центры испытываютъ нѣкоторую автономію низшихъ, напримѣръ, въ навязчивыхъ идеяхъ, въ страстныхъ влеченіяхъ. Въ душевныхъ болѣзняхъ это особенно ясно. Но всего замѣчательнѣе для нашего вопроса вотъ что: разъеди-

нить центры высшіе отъ низшихъ можно также путемъ *приказанія*. Что же происходитъ въ нихъ при этомъ? Сидисъ полагаетъ, что это не есть *анатомическое разобщеніе*, а только *физіологическое*. То есть: тѣлесно центры продолжаютъ сообщаться, но прекращается физіологическое, т. е. функціональное сообщеніе. Однако, новѣйшія микроскопическія изслѣдованія мозга даютъ возможность предположить и *анатомическое* разобщеніе: теперь открыто, что въ мозгу клѣтки способны выдвигать и сжимать свои отростки подобно амебамъ, т. е. сообщаться или разобщаться съ другими. Если такъ, то *мы имѣемъ въ клѣткахъ совершенно сознательные организмы, не только понимающіе приказанія, но даже способные измѣнять свою форму, сообразно съ словами приказывающаго.*

Но если даже признать *только физіологическое* разобщеніе, то и тутъ передъ нами является фактъ прекращенія физіологической функціи клѣтокъ, *обусловленнаго словесными приказаніями.* Въ самомъ дѣлѣ, лицу, привыкшему къ гипнозу, достаточно сказать: «спите», чтобы это разобщеніе произошло, т. е. чтобы это лицо впало въ гипнозъ (въ состояніе бездѣятельности и безволія высшихъ центровъ).

Я не буду приводить другихъ фактовъ, въ изобиліи представляемыхъ наукой въ подтвержденіе этихъ положеній (напр., болѣзненныхъ idées fixes, импульсивнаго помѣшательства, копролаліи, эхолаліи и т. п.); мнѣ важнѣе всего въ этихъ случаяхъ доказательство существованія въ мозгу сознательныхъ второстепенныхъ «я». Оно ясно сказывается и въ сновидѣніяхъ. Въ это время клѣтки мозга очевидно разобщены; почти всѣ центры бездѣйствуютъ; бездѣйствуетъ и ихъ общая память, такъ какъ въ сновидѣніи мы можемъ видѣть давно умершаго человѣка безъ малѣйшаго удивленія тому, что онъ намъ явился,—то есть, мы не помнимъ, что онъ умеръ. Только пробудившись, мы вспоминаемъ объ этомъ. Точно также мы можемъ видѣть себя въ мѣстности, отдаленной отъ того мѣста, гдѣ заснули, и это не наводитъ насъ на мысль о неестественности факта. Если такія мысли изрѣдка приходятъ во снѣ, то ужъ въ моментъ пробужденія, между сномъ и бодрствованіемъ, когда уже вступаютъ въ дѣйствіе высшіе центры съ ихъ *общей памятью*, съ ихъ высшимъ «я».

Но изъ этого очевидно, что есть общая память и есть

частная память (отдѣльныхъ центровъ), ибо, вѣдь, въ сновидѣніяхъ, когда мы имѣемъ лишь частное пробужденіе какой-нибудь области мозга, въ *насъ не теряется сознаніе того, что всѣ событія сновидѣнія совершаются съ нами, а не съ кѣмъ-то другимъ*. Мы узнаемъ лицъ, которыхъ видимъ во снѣ. Они не проходятъ передъ нами какъ картины, не имѣющія съ нашей жизнью ничего общаго. Нѣтъ, мы отъ нихъ радуемся, страдаемъ, т. е. все время относимъ ихъ къ *своему* «я», какъ и событія дѣйствительной жизни. Но такъ какъ центры высшаго «я» при этомъ бездѣйствуютъ,—что доказывается отсутствіемъ *общей* памяти,—то, очевидно, второстепенные центры (проснувшіеся) образуетъ второе «я»,-со своей особой, болѣе короткой памятью. Въ состояніи бодрствованія эти «я» сливаются съ центральнымъ и, такъ сказать, исчезаютъ въ его лучахъ.

Только этимъ же существованіемъ другихъ «я» въ нашемъ мозгу мы въ состояніи объяснить въ себѣ раздвоеніе личности, когда въ человѣкѣ начинаютъ поперемѣнно жить какъ бы два человѣка, и одинъ изъ нихъ не знаетъ о существованіи и жизни другого. Объясненіе этого раздвоенія тѣмъ, что раздѣляются (физіологически?) два мозговыхъ полушарія, едва ли состоятельно: во-первыхъ, обѣ половины мозга далеко не симметричны: наприм., центръ рѣчи помѣщается, какъ извѣстно, въ нижней части третьей лобной извилины (извилина Брока) на лѣвой сторонѣ мозга. Значитъ, если бы вѣрно было, что раздвоеніе личности зависитъ отъ разобщенія полушарій, то одинъ изъ двухъ индивидуумовъ, появляющихся поперемѣнно, былъ бы нѣмымъ.

Изъ всего предыдущаго можно сдѣлать выводъ, что нашъ мозгъ есть дѣйствительно кооперація сознательныхъ «я».

Спускаясь отъ болѣе сложныхъ и важныхъ животныхъ клѣтокъ къ самымъ простѣйшимъ, мы видимъ тѣ же факты.

§ 3. Массы новѣйшихъ изслѣдованій надъ жизнью микроорганизмовъ, какъ живущихъ отдѣльно, такъ и входящихъ въ строеніе нашего тѣла въ видѣ всевозможныхъ клѣточекъ, бѣлыхъ кровяныхъ тѣлецъ (лейкоцитовъ и фагоцитовъ), подтверждаютъ наглядно *существованіе въ этихъ мельчайшихъ элементахъ такой дѣятельности, которая заставляетъ предполагать сознаніе или, по меньшей мѣрѣ, выборъ, живое стремленіе, ощущеніе пріятнаго и непріятнаго, нѣкоторую*

степень воли. Біологи, напримѣръ, признаютъ теперь почти единогласно существованіе у лейкоцитовъ «*стремленія ихъ плазмы* усиливать свои движенія по направленію къ химическому раздражителю или обратно — *въ зависимости отъ степени нужды въ немъ организма*». Эта способность названа «*химіотаксической*». Ее, не вдумываясь глубоко, объясняютъ общимъ принципомъ теперешней науки,—*подборомъ:* эта способность лейкоцитовъ «подобралась» будто-бы сама собою, потому что тѣ организмы, въ которыхъ лейкоциты не имѣли этой способности, вымирали, а съ ними вымирали и неспособные лейкоциты; остались, значитъ, организмы съ лейкоцитами, способными къ *химіотаксизму.* Однако, очевидно, что прежде, чѣмъ могъ начать дѣйствовать такой подборъ, должна уже была явиться у лейкоцитовъ эта способность сохранять организмъ. Откуда же явилась эта способность? Случайно? Какъ одна изъ тысячи *возможностей*, которыя даются стремленіемъ органическаго вещества къ разнообразію? Но мы уже видѣли, что тѣ ничтожныя измѣненія, которыя можетъ дать такое ничтожное, первичное разнообразіе, не въ состояніи, конечно, имѣть рѣшающаго вліянія на жизнь или смерть организма, въ которомъ случайно лейкоциты (и, конечно, не всѣ вдругъ, а лишь отдѣльные ихъ индивиды) оказались бы съ *зародышевыми начатками* такой химіотаксической способности. Безъ живого стремленія, безъ предварительнаго развитія этихъ зачатковъ путемъ усилій и упражненія, невозможно допустить и здѣсь, какъ и вездѣ, самаго дѣйствія подбора. *Подборъ начинаетъ дѣйствовать лишь тогда, когда масса организмовъ гибнетъ отъ недостатка извѣстнаго свойства, а сохраняются немногіе обладающіе этимъ свойствомъ въ такомъ объемѣ, что оно можетъ сохранить имъ жизнь.* Но для этого, очевидно, требуется предварительное, очень сильное развитіе данной способности.

Изъ всѣхъ этихъ соображеній слѣдуетъ снова неизбѣжный выводъ, что объясненіе явленій жизни одними *абстрактно-чувственными представленіями* (т. е. механическими процессами мертваго, инертнаго вещества) односторонне и требуетъ дополненія фактами внутренняго опыта, очищеннаго критически.

§ 4. Но мы до сихъ поръ говорили только о животныхъ, объ ихъ клѣткахъ и т. п. Однако, спускаясь и ниже, напримѣръ,

къ растеніямъ, мы слышимъ отъ новѣйшихъ ботаниковъ утвержденія о «психичности» или «чувствительности у растеній». Спускаясь еще ниже, къ минераламъ, мы слышимъ отъ химиковъ о *чувствительности* кристалла. Замѣчено, напримѣръ, что кристаллъ, только что образующійся въ растворѣ, измѣняетъ направленіе своего роста подъ вліяніемъ прикосновенія къ какой-нибудь точкѣ его поверхности. Значитъ, по мѣрѣ того, какъ мы спускаемся отъ одного царства природы къ другому, не исключая и того, которое считалось безусловно мертвымъ, какъ, напримѣръ, минералы, мы при свѣтѣ новѣйшихъ изслѣдованій вездѣ находимъ жизнь, находимъ *чувствительность*, свидѣтельствующую, что основныя свойства нашей собственной внутренней (субъективной) жизни, нашего собственнаго «я» имѣются и тамъ, внизу, но только въ самомъ элементарномъ видѣ и, притомъ, лишенныя возможности проявиться свободно во внѣшнихъ движеніяхъ, какъ они проявляются у людей и животныхъ, обладающихъ сложными движеніями.

Вотъ этой послѣдней разницы между животными высшихъ породъ и животными низшими, между животными низшими и растеніями, наконецъ, между растеніями и кристаллами и не замѣчаютъ обыкновенно, т. е. не принимаютъ во вниманіе все меньшей и меньшей возможности *выразить во внѣ* свою субъективную жизнь, по мѣрѣ опусканія на низшія и низшія ступени, быть можетъ, подобно человѣку, находящемуся въ летаргическомъ снѣ: его внутренняя, субъективная жизнь горитъ въ немъ, какъ въ насъ, но не можетъ выразиться ничѣмъ, и мы его признаемъ мертвымъ, мы его безжалостно зарываемъ въ могилу!

Только поэты, которыхъ мы считаемъ мечтателями и фантазерами, улавливаютъ своимъ чуткимъ сердцемъ, своимъ инстинктомъ мірового единства, наше родство съ этими меньшими братьями. Про величайшаго изъ нихъ, Гете, сказано не даромъ, что

> Съ природой одною онъ жизнью дышалъ,
> Ручья разумѣлъ лепетанье,
> И говоръ древесныхъ листовъ понималъ,
> И чувствовалъ травъ прозябанье.

И современная наука, на которую сыпалось столько невѣр-

ныхъ порицаній, все больше и больше подтверждаетъ эти вдохновенныя ясновидѣнія величайшихъ поэтовъ.

Общее заключеніе.

Выше было доказано данными науки, что мы сами и весь міръ состоимъ одинаково изъ одной и той же первоматеріи; въ конечномъ анализѣ капля воды и человѣческій мозгъ образуются изъ совершенно одинаковыхъ первоатомовъ, и если въ нихъ есть различіе, то лишь въ различныхъ *ассоціаціяхъ* этихъ атомовъ, ассоціаціяхъ называемыхъ нами «простыми элементами» химіи.

Но уже въ глубокой древности, если не ошибаюсь, Эпикуръ доказывалъ, что невозможно представить себѣ груду атомовъ (или кучу камней) чувствующей, сознающей, если не предположить низшей способности ощущать и сознавать въ каждомъ отдѣльномъ атомѣ, въ каждомъ отдѣльномъ камнѣ. Вѣдь болѣе сложная группировка этихъ атомовъ или камней, болѣе сложныя ихъ движенія относительно другъ друга не могутъ превратить ихъ изъ *нечувствующихъ* въ *чувствующіе*.

Правда, иногда аггрегаты развиваютъ новыя свойства, не замѣчавшіяся въ ихъ элементахъ. Напримѣръ, свойства воды не похожи на свойства водорода и кислорода. Но, однако, свойства воды принадлежатъ къ одному и тому же классу,—*объективныхъ* свойствъ. Способность же ощущать есть способность ощущать именно эти объективныя свойства—движенія, силу, т. е. она есть нѣчто особое, противоположное объекту. Это такая наглядная истина, которую для правильно мыслящаго ума невозможно подвергнуть даже малѣйшему сомнѣнію, какъ самую безспорную аксіому.

Совершенно также какъ никому не придетъ на мысль сомнѣваться въ томъ, что изъ толпы негровъ или китайцевъ, если ихъ хорошенько перемѣшать и заставить вертѣться другъ около друга какимъ-нибудь особеннымъ способомъ, нельзя сдѣлать толпу французовъ или англичанъ.

Однако, этой аксіомы не только не признаютъ многіе, но и прямо, убѣжденно отрицаютъ ее. Какая же это аксіома,—могутъ сказать мнѣ,—если ее отрицаютъ?

Но почему отрицаютъ? Какимъ процессомъ мысли дошли до такого отрицанія самой безспорной истины? Путемъ произвольной абстракціи отъ искусственно-чувственнаго опыта, состоящаго въ томъ, что два вещества, наприм., кислородъ и водородъ, могутъ дать третье, воду, обладающее свойствами, не имѣющимися ни у одного изъ составляющихъ элементовъ, т. е. ни у водорода, ни у кислорода. Отсюда выводъ: то сочетаніе атомовъ, которое мы имѣемъ въ человѣческомъ мозгу, можетъ также дать совершенно новое свойство (способность ощущенія, сознанія), котораго не было у элементовъ, составляющихъ мозгъ.

Но кромѣ вышеприведенныхъ возраженій, при этомъ забываютъ, что свойства воды, кажущіяся новыми и не существующими у кислорода и водорода, не могутъ не быть ранѣе въ свойствахъ кислорода и водорода, иначе они создались бы *изъ ничего*, т. е. мы имѣли бы чудо, а не законъ природы. Если свойства воды кажутся нашему чувственному наблюденію совершенно не похожими на свойства кислорода и водорода, то это только потому, что мы не знаемъ, какія свойства того и другого взаимно связали себя или свои проявленія и какія, наоборотъ, усилили другъ друга; какіе, наконецъ, выступили впередъ, тогда какъ ранѣе были связаны. Вѣдь, всякія свойства тѣлъ суть только отношенія даннаго тѣла къ другимъ. Два человѣческихъ характера, сочетаясь другъ съ другомъ, остаются тѣми же характерами, но ихъ аггрегатъ *кажется* непохожимъ на нихъ лишь потому, что одни свойства взаимно парализовали другъ друга, другія взаимно усилили другъ друга, третьи получили, наоборотъ, свободу проявиться, тогда какъ раньше были связаны и т. д., и т. д. Свойства остались тѣ же, новыхъ не могло явиться, такъ какъ они, повторяю, явились бы изъ ничего.

Но совершенно также и способность ощущать, чувствовать, сознавать, стремиться, желать не могла бы создаться сама у сложной кучи атомовъ, въ силу какого бы то ни было сочетанія ихъ, если бы эта способность уже не лежала въ атомахъ въ болѣе или менѣе свободномъ или связанномъ видѣ. Такъ, напримѣръ, весьма понятно, что мозгъ и нервы, какъ

самое подвижное изъ сложныхъ органическихъ веществъ, освобождаютъ легче всякихъ другихъ формъ атомныхъ сочетаній способность живого стремленія, выбора, мысли, воли. Наоборотъ, атомное расположеніе минерала не даетъ проявиться такой способности почти никогда, исключая моментовъ образованія кристалла, когда атомы еще подвижны въ растворѣ. И тогда наблюденіе показываетъ то, что мы называемъ «чувствительностью кристалла», etc.

Вѣдь, и о субъективныхъ состояніяхъ людей мы знаемъ только по ихъ проявленіямъ въ движеніяхъ (мимикѣ, рѣчи и проч.).

Тамъ, гдѣ субъективныя состоянія не могутъ проявиться этимъ путемъ, мы должны ихъ отыскивать косвенными способами, иногда даже рядомъ дедукцій отъ такихъ научныхъ положеній, которыя не имѣютъ, на первый взглядъ, ничего общаго съ вопросомъ.

Это я и пытался указать выше, не думая, конечно, что я могъ вполнѣ доказать существованіе «я» или субъективности въ атомахъ. Я только разсмотрѣлъ критически состоятельность возраженій противъ такой субъективности. Если этимъ путемъ мнѣ удалось показать хотя бы малѣйшую вѣроятность такой субъективности, то мы сдѣлали шагъ, показывающій возможность и синтетическаго представленія атома, какъ «вещи въ себѣ». Синтетическое представленіе вещи въ себѣ можетъ и обязано взять у науки все, что она открыла, даже всѣ тѣ гипотезы ея, которыя оказались особенно благодѣтельными и важными въ наукѣ, т. е. дали возможность предвидѣнія, доказали фактически свое соотвѣтствіе съ міромъ, какъ онъ есть самъ по себѣ. Къ числу такихъ гипотезъ неизбѣжно отнести и атомистическую. Но атомъ долженъ быть представленъ,— какъ у Аристотеля, какъ у Лейбница,— синтетически. При этомъ на него нельзя переносить только какого-нибудь одного изъ свойствъ, наблюдаемыхъ нами во внѣшнемъ мірѣ или въ нашемъ «я», а слѣдуетъ брать его какъ настоящее, хотя и элементарное «я» со всѣми его элементарными свойствами, т. е. способностью ощущать, стремиться (хотѣть), чувствовать страданіе и удовольствіе, помнить [1]).

[1]) Я настаиваю на употребленіи „я“ вмѣсто терминовъ „психическій атомъ“, „клѣтки души“, „монада“ и т. п. Въ 3-й главѣ я показалъ, что, напримѣръ, понятіе „души“ есть лишь односторон-

Эти основныя элементарныя свойства могутъ только усложняться и совершенствоваться, благодаря болѣе и болѣе сложной кооперації этихъ атомовъ—«я».

Атомы нельзя мыслить ни матеріальными, ни духовными частичками, потому что представленіе матеріи, какъ и представленіе духа, суть одинаково *односторонніе* продукты либо одного чувственнаго, либо одного внутренняго опыта.

Но въ такомъ случаѣ, какъ же личное наше «я» противополагаетъ себя природѣ? Наше «я», очевидно, есть кооперація, настолько организованная для общей цѣли (познаванія и дѣйствія), что остальныя кооперації, живущія рядомъ съ нимъ, напримѣръ, другой человѣкъ, животное, дерево и т. д.,—не входятъ непосредственно въ *сферу сознанія* этой кооперації или, какъ выражается Спенсеръ, «наше сознаніе не можетъ проникнуть въ сферу ихъ сознанія, а потому они и кажутся намъ объектами», т. е. воспринимаются объективно, а не субъективно, какъ воспринимаются члены нашей собственной кооперації.

Я не буду распространяться о послѣдствіяхъ такого міропредставленія (или такой синтетико-монадологической гипотезы) для рѣшенія различныхъ, наиболѣе роковыхъ вопросовъ мысли. Это требуетъ отдѣльной работы. Я напомню только то, что уже сказалъ ранѣе, въ § 3 этой главы, о возможности, благодаря этой гипотезѣ, мыслить иначе самый процессъ познаванія, а именно: нервъ и нервный токъ должны при этомъ быть представлены въ видѣ ряда живыхъ монадъ, передающихъ другъ другу непосредственно свои впечатлѣнія.

Космическія и соціологическія послѣдствія такой гипотезы

няя, самопротиворѣчивая абстракція изъ интроспективнаго опыта. Если бы кто замѣтилъ, что „я“ тоже ничего не значитъ, такъ какъ мы не знаемъ его сущности, то и на это мною отвѣчено въ той же главѣ. „Я“ это и есть наша сущность, наша „вещь въ себѣ“, потому что въ ней мы знаемъ себя въ себѣ, а слѣдовательно и ткань вселенной (тождественную съ нашей тканью) мы познаемъ въ нашемъ „Я“, какъ вещь въ себѣ. Выше и дальше этого знанія „вещи въ себѣ“ не можетъ быть не потому только, что мы знаемъ и весь остальной міръ лишь по состояніямъ сознанія нашего „я“ (т. е. по его ощущеніямъ), но и просто потому, что за „я“ нѣтъ и быть не можетъ другой „вещи въ себѣ“. Наука дополняетъ только наше непосредственное знаніе этой „вещи въ себѣ“, открывая отношенія, достигающія до нашего „я“ извнѣ. И только.

мы отчасти намѣтили, излагая «намеки» Тарда. Эволюціи міра, какъ и эволюціи общества, являлись бы *живыми стремленіями безчисленныхъ живыхъ* «я» (индивидовъ). Борьба и столкновенія этихъ стремленій, представляющихъ всевозможныя *потенціи*, создавали бы потокъ исторіи, въ которомъ много званныхъ, но немного избранныхъ. Какія же стремленія являлись избранными, т. е. подбирались? На это отвѣчаютъ сами результаты эволюціи: напримѣръ, на землѣ эволюція достигла до выработки высоко-мыслящаго, высоко-познающаго существа, человѣка, который въ высшихъ своихъ представителяхъ является въ то же время высоко-альтруистичнымъ, любящимъ не только своихъ «близкихъ», но и міръ низшихъ существъ, и всю природу.

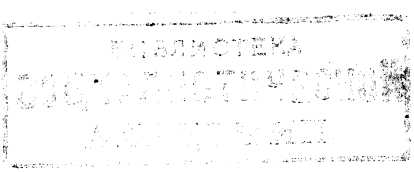
Этическіе результаты такого взгляда очевидны: если міръ слагался постепенно усложняющейся кооперацією индивидуальныхъ элементовъ, стремленіями и усиліями этихъ элементовъ осуществить во взаимномъ единеніи и групповой борьбѣ свои основныя стремленія къ жизни, знанію, счастью-знанія и блаженству любви въ высшемъ смыслѣ этого слова, то этимъ для насъ намѣчается въ самомъ міровомъ процессѣ и идеалъ, и цѣль. Но этотъ міровой идеалъ уже живетъ сознательно или безсознательно въ лучшихъ представителяхъ человѣчества, въ лучшихъ творцахъ его поэзіи, его морали, его идеальныхъ представленій о грядущей жизни... Значитъ, мы видимъ здѣсь подтвержденіе истины, высказанной ранѣе, что міровой процессъ слагается индивидуальными стремленіями; безъ этого не могли бы такъ поразительно сойтись въ своихъ результатахъ стремленія и идеала индивидуумовъ и теченіе мірового процесса.

Мы совершенно не входили въ этой книгѣ въ разборъ и обоснову этики, имѣя въ виду лишь исторію развитія чистой мысли. Но уже и теперь очевидно, что всѣ области человѣческаго существованія должны сходиться въ одной точкѣ, подобно тому, какъ всѣ дороги ведутъ въ Римъ. Мысль же, изучивъ себя и природу, утверждаетъ правило поведенія, которое не затруднится принять самое развитое этическое чувство: стремись къ свободному, братскому единенію съ другими для достиженія высочайшаго познанія, самодѣятельности, блага и любви для всѣхъ.

Въ чемъ всеобщее благо, это—вопросъ этики.

Въ концѣ концовъ два слова объ общемъ характерѣ этой книги.

Скажутъ: но это метафизика? Однако, это просто — факты, взятые изъ дѣйствительности и науки, а затѣмъ ихъ критическая группировка. Въ томъ, что мною сказано съ начала до конца, нѣтъ ни одной іоты метафизики. Я только бралъ и сопоставлялъ факты и притомъ факты почти безспорные. Но я не разрывалъ субъективнаго опыта отъ объективнаго, а такой разрывъ именно и заслуживаетъ, по настоящему, названія метафизики въ худшемъ, укоризненномъ смыслѣ этого слова, т. е. какъ игры ума, игнорирующаго опытъ, то внѣшній, то внутренній. Я-же пытался синтезировать оба.



АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ.

1) Имена:

А.

Августинъ, 74.
Авенаріусъ, 322, (пр.).
Авентафогилъ, 75.
Авицена, 75.
Авероесъ, 75.
Алгацали, 75.
Альфираби, 75.
Альбертъ Ланге, 8, 51.
Анаксименъ, 49, 308.
Анаксимандръ, 49, 50.
Анаксагоръ, 308.
Андрадъ, 322 (пр.).
Антисфенъ, 59.
Аристиппъ, 61, 292.
Аристотель, 47, 56, 64—66, 311, 323.

Б.

Базилидъ, 73.
Берклей, 161.
Бокль, 85.
Бойль, 137, 145—146.
Бруно, 12, 77, 326.
Брока, 303, 340.
Будда (см. Готама).
Бутлеровъ, 9, 87.
Бэконъ Францискъ, 11, 20, 80, 82—90, 330.
Бекономъ Рожеръ, 53, 76, 82, 165, 136
Бюхнеръ, 83.

В.

Вагнеръ Н. П., 83.
Валентинъ, 73.
Вакаро, 246.
Веберъ, 52.
Вольтеръ, 189.
Вундтъ, 3 (прим.), 257, 301.
Вырубовъ, 195.

Г.

Галилей, 6, 82.
Гартманъ, 83
Гассенди, 102.
Гельмгольцъ, 301.
Гераклитъ, 49, 50, 308.
Гегель, 37, 182, 309, 326.
Гейлинксъ, 101, 102.
Гёглинсъ Джексонъ, 294.
Генри Мэнъ, 289.
Гексли, 203, 209, 237.
Гейсеръ, 131, 132.
Гермій, 14.
Геффдингъ, 81, 271.
Геккель, 83, 312.
Гельвецій, 191.
Гоббсъ 52, 104—108, 120, 136.
Гогерли, 218.
Готама, 267.
Гротъ Н. Я., 224, 257.
Гуссъ, 131.

Д.

Дарвинъ, 69, 256, 300.
Демокритъ, 49, 50.
Декартъ, 82, 88—101.
де-Роберти, 195.
Джемсъ, 224.
Джоуль, 149.
Джевонсъ, 149.

Діогенъ (циникъ), 60, 61, 292.
Дидро, 191.
Дунсъ Скоттъ 76.
Дюмонъ, 224.
Дю-Буа-Раймонъ, 97, 149.

Е.

Елизавета (принц.). 96.

З.

Зенонъ, 52, 66, 67, 69.
Зомбартъ, 201.

К.

Кальвинъ, 131.
Кампанелла, 77.
Кантъ, 10, 52, 54, 65. 164, 192.
Карданусъ, 77.
Карпократъ, 73.
Карлейль, 85, 292.
Карпентеръ, 322 (прим.
Кеплеръ, 147.
Кларкъ. 44.
Клаузіусъ, 149.
Клеантъ, 66.
Клеонъ, 52.
Клодъ Жане, 255.
Кондильякъ, 190.
Контъ (Огюстъ), 10, 11, 13, 20, 87, 310, 329.
Котсъ, 147.
Кромвель, 84, 86, 138.
Круксъ, 9, 83, 329.
Ксенофонтъ, 47, 56, 310.
Куза, 77.
Кузенъ, 121.
Клемансъ Ройе, 241.

Л.

Ламаркъ, 196.
Ланге Николай, 220 (прим.), 223.
Lange, 224.
Ланге Альбертъ, 103.
Ламетри, 190.
Ле Бонъ, 37, 289.
Лесли Стефенъ, 20, 209—212.
Леббокъ, 313 (прим.).
Лейбницъ, 44, 148, 154, 156—201, 311, 332.
Леруа, 99.
Лесевичъ, 195
Леонардо-да-Винчи, 136. 330.
Литре, 195.
Лефевръ, 37.
Локкъ, 67, 123—130. 142.
Лоце, 311.
Ломброзо, 230.
Лоріа, 215.
Лувиль, 33.
Лукрецій, 103.
Льюисъ (Джоржъ Генри), 123.
Лютеръ, 86.

М.

Маколей, 141.
Малебраншъ, 101, 102.
Мальтусъ, 205.
Мандевиль, 138.
Маркъ Аврелій, 52, 66, 137.
Марксъ (Карлъ), 36, 46, 142, 200 215.
Марціалъ, 73.
Маршалль, 224.
Матьюсъ, 212.
Масильонъ, 110.
Махъ, 322 (прим.).
Менделѣевъ, 289.
Милль (Дж. Стюартъ), 14, 195.
Мильтонъ, 144.
Мирабо, 86.
Михайловскій Н. К. 202, 243.
Монтескье, 191.
Морелли, 191.
Мюнцеръ (Ѳома), 86, 131, 265.

Н.

Некрасовъ Н. Х., 86.
Николай Гротъ, 224, 258.
Николай Куза, 77.
Николай Ланге, 220 (прим.), 223.
Ницше, 165, 290—294.
Ноксъ (Джонъ), 131, 133.
Ньютонъ, 12, 137, 146.
Нуаре, 311, 332.

О.

Ольденбургъ, 269,
Оригенъ. 75.
Орри 33.

П.

Панетій, 66.
Парацельсъ, 77, 82.
Парменидъ, 311, 320.
Перье, 303.
Пирронъ, 70.
Пиѳагоръ, 58.
Платонъ, 42, 52, 47, 53, 56 – 59, 309, 329.
Плотинъ, 72, 77.
Плутархъ, 72.
Проклъ, 72.
Протагоръ, 11, 54, 292.
Пуанкаре, 322 (прим.).

Р.

Радищевъ, 86.
Рессель, 322 (пр).
Рибо, 45, 125, (прим.).
Рисъ Девисъ. 268.
Рожеръ Бэконъ, 53, 76, 82, 135 - 136.
Ромэнсъ, 256 (прим.), 300, 396.
Руссо. 191.

С.

Сатурнинъ, 73,
Сенека, 66, 68.
Секстъ, 90.
Сидисъ, 336.
Сидней. 144.
Сократъ, 42, 52, 54—56, 60, 271, 309.
Соловьевъ. В. С., 56.
Спенсеръ Гербертъ, 14, 98, 127, 196, 214, 224, 246, 322, 333, 340.
Спиноза, 54, 108, 109—123.
Струве, (проф.), 192, 291.

Т.

Тардъ, 214, 235, 292, 333, 334, 347.
Таннери, 322 (прим.)
Тархановъ, 225.
Татіанъ, 74.
Телезій, 77.
Тертуліанъ, 74.
Толандъ, 147.
Томсонъ, 149, 318.
Толстой Л. Н., 267.
Тургеневъ И. С., 86.
Тэйлоръ, 98. 313. (пр.).
Тэнъ (Ипполитъ), 234.

У.

Уоллесъ, 334.

Ф.

Фалесъ, 49.
Фарадей. 137.
Фехнеръ, 300 (пр.)
Фильмеръ, 144.
Фуллье (Альфредъ), 23, 37, 218, 294.
Фихте, 178.
Фохтъ Карлъ, 256.

Х.

Хризиппъ, 66, 69.

Ц.

Цицеронъ, 57, 68.

Ш. Щ.

Швеглеръ, 91, 141.
Шеллингъ. 178, 189.
Шиллеръ, 112.
Шлейермахеръ, 110.
Шлоссеръ, 131, 134.
Шмидтъ, (Оскаръ), 189.
Шопенгауэръ, 10, 185, 309, 310, 324, 327.
Шторхъ, 131.
Щаповъ. 37.

Э. Ю. Я.

Эвклидъ (мегар.), 57.
Эпикуръ, 69, 343.
Эмпедоклъ, 45, 50—69.
Энгельсъ, 200. 202 (пр.).
Энезидемъ, 70.
Эпиктетъ, 52, 66.
Эспинасъ, 107.
Юзовъ, 229 (пр.).
Юліанъ, 72.
Юмъ, 162.
Юстинъ, 74.
Ямвликъ, 72.

Θ.

Θалесъ, 49.

2) Понятія:

А.

Абсолютный, 127.
Абстракція, 307.
Абстрактно-чувствен. типъ, 309, 317.
Абстрактно - интроспективный типъ, 323.
Автономность (мысли), 45, 56, 57, 62, 79, (воли), 254—261.
Адіофора, 71.
Акаталепсія, 71.
Альтрюизмъ, 194, 197, 198, 199, 262.
Амёбы, 303.
Анализъ (спектр.) 298.
Анимизмъ, 98.
Анархія (мысли), 192.
Антиметафизическій типъ, 329
Антитетическій типъ (противоположенія), 331.
Антитезисъ, 78, 182, 411.
Антропоморфизмъ (человѣко-уподобленіе) 6, 16, 115, 205, 209.
Антропоцентризмъ, 115—116.
Апатія (стоики). 70.
Апологеты, 74.
Apriori и aposteriori, 169, 176.
Аристократизмъ, 263,
Атараксія. 70.
Атомы, 69, 103, 149—152, 191, 192, 299, 318, 346.
Аттрибутъ, 99, 111, 114,
Аскетизмъ, 52, 264.
Ассимиляція, 251.
Ассоціація, 221.
Аѳазія, 303.

Б.

Безсмертіе (Спиноза) 117.
Благодѣянія (Арист.) 66.
Благо (общее). 163.
Безсознательное, 188.
Блаженство, 65.
Борьба 50, (за существованіе), 204—206, 207, 211, 334.
Буддизмъ, 267.

В.

Вегетаріанство, 206.
Вещество, 154.
Вещь, 99.
Вещь въ себѣ, 116, 167, 306, 315.
Вихри, 189, 318.
Военный типъ. 199.
Возбужденіе нерва, 96.
Воля (и ея свобода). 21, 64, 69, 115, 153, 163, 168, 175—177, 180, 228, 232, 257.
Восточничество, 39.
Врожденныя идеи, 124. 125, (пр.)
Время, 166.
Всеобщность истинъ. 191 (прим.)

Г.

Генезисъ, 176.

Геометр. методъ, 89, 122.
Гипотезы, 6, 8, 44, 58.
Гигіена, 15.
Гипнотизмъ, 336.
Гилозоисты, 152, 307.
Гистологія, 303.
Гностицизмъ, 73.
Гомеомеріи, 308.
Государство, 131, 194.
Групповая борьба, 262.
Grand Etre, 194.

Д.

Дарвинизмъ, 69, 202.
Дедукція, 2, 6.
Демократизмъ, 131, 247, 263.
Декаденты, 61.
Декларація (правъ, англ.) 143.
Демагонизмъ, 291.
Детерминизмъ, 22, 67, 94, 115, 121, 159.
Дифференціація, 29, 199, (пр.).
Дифференц. счисленіе, 144.
Диффузія (идей), 43.
Діалектика, 58, 200.
Діалектическій процессъ, 326.
Добродѣтели, 117 (діаноэтическія), 65.
Добро, 67, 163, 190.
Догматизмъ, 8, 89, 123, 164.
Должное, 175.
Дуэль (идей.) 43.
Душа, 21, 51, 58, 64, 68, 93, 96, 98, 101, 158.

Ж.

Жизнь, 223.

З.

Законъ, 4, 24, 50, 176, 193.
Западничество, 39.
Зендъ-Авеста, 21.
Земледѣліе, (вліяніе на мысль), 42.
Зло (Юмъ) 163, 190.
Знаніе, 129, 163.
Золотая середина, 65.

И. І.

Идеализмъ, 70, 156.
Идеалисты, 52.
Идеи, 58, 124, 128, 168.
Идеи-силы, 217, 218, 232.
Идеалы, 28, 116.
Имманентный, 200.
Индетерминизмъ, 190.
Индепенденты, 134–135.
Инертность, 153.
Индивидуальность, 229, 239, (борьба за) 180, 203.
Индивидуализмъ, 120.
Индукція, 3.
Иниціатива, 67.
Инстинктъ, 17, 220.
Интеграція, 199.
Интелегибельный, 167.
Искусственно-чувственный типъ, 309, 312.
Іонійцы, 307.

К.

Кабала, 82.
Категоріи, 170.
Категорич. императивъ, 174, (пр.).
Классовая борьба, 166, 200, 251.
Клѣточки (организма) 340.
Колоніи (животн.), 303.
Кооперація атомовъ, 346.
Конечныя причины, 8, 21, 198.
Консерватизмъ, 47.
Конституціонализмъ, 143, 191, 198.
Кооперація, 209.
Корелатъ, 198.
Космическій процессъ и мораль, 213.
Критика разума, 166, 327, 328.
Критика способности познаванія 9, 21, 55, 166.
Культъ (человѣчества) 194.

Л.

Лелеверы, 134.
Лейкоциты, 340.
Личность, 163.

Логика (чувствованій), 242, 246—237.
Логика (Эпикуръ), 70, (Милль), 195.
Любовь (къ субстанц.) 117.

М.

Матерія, 93, 107, 151, 308.
Матеріализмъ, 48, 52, 66, 102, 137, 140—143, 320.
Механизмъ, 94.
Механисты, 307.
Механич. теорія, 145.
Метафизика, 4 (прям.), 17, 51, 77—78, 348.
Метемпирика, 18.
Методъ (Платона), 58, (Арист.), 63, (Декарта), 90.
Метафизич. потребность, 91.
Метафизич. атомъ, 94.
Мистика, 289.
Міросозерцаніе, 31, 51.
Міръ самъ по себѣ и міръ феноменальный, 167, 306.
Міровая воля. 186.
Микрокосмъ, 311.
Монады, 77, 154, 155, 156 — 161, 240, 311.
Модусъ, 114, 120.
Молекулы, 151.
Монизмъ, 120. 152.
Мораль, 52, 79—80, 165, 168, 171, 191, (истор. и идеал.), 214, (опредѣленіе), 215.
Мышленіе, 184.
Мышечное чувство, 119.

Н.

Наименьшее сопротивл., 221,
Наслѣдств. идеи, 125.
Нативисты, 197.
Наука, 8, 17, 75, 193.
Нейроны, 304.
Необходимыя истины, 171.
Непознаваемое, 14, 100, 101, 198, 328.
Нео-платонизмъ, 72.
Непосредственно-чувствен. типъ 307, 312.
Нервный токъ, 314.
Непротяжен. (непростран.) субстанція, 94—95.
Неуничтожаемость матеріи, 50.
Нирвана, 187.
Нравственность, 22, 75, 171, 172.
Нуменъ, 167, 177, 328.
Nus, 64, 73.

О.

Общество, 120.
Обычай, 46.
Объектъ, 17.
Общественно-необход. время, 36.
Окказіонализмъ, 102.
Оптимизмъ, 203, 217.
Оплодотвореніе идей, 43.
Опрощенство, 61, 213.
Организованный опытъ, 197, 198.
Отрицател. опредѣленія, 120.
Отвлеченіе, 308.
Отношеніе, 318.
Ощущенія, 303, 198, 301, (элементы ихъ), 222.

П.

Патріотизмъ, 39, 250.
Первоатомы, 308, 343.
Первичныя свойства, 127, 162.
Первосущество, 67.
Первоматерія, 299.
Первыя причины, 8.
Переживанія, 204, 207, 209, 210, 211.
Періоды мысли, 11.
Перцепція, 124.
Пессимизмъ, 203, 216.
Подборъ, 341.
Подбодрствующіе центры (мозга), 338.
Подражительность, 336 и слѣд.
Понятіе, 60.
Практическій матеріализмъ и практ. реализмъ, 136, 137—139.
Противоположеніе (типъ мысли), 310.

Позитивизмъ, 12, 13, 18, 20, 70, 192–195, 329.
Полемика, 44 (прим.).
Политея, 66.
Политич. партіи, 143–144.
Потребность (метафиз.), 6.
Право, 46, 104, 120.
Пресвитеріанцы. 134.
Причинность, 167, 193.
Приспособленіе, 204 (къ обществу), 213, 214, 292—238.
Промышленный типъ общест., 199,
Пропорціи чувствованій, 241.
Пространство, 166.
Протекціонизъ (въ мысли), 39, 45.
Протяженность, 92.
Психологія, 123, 19 .
Психо-физіологія, 193, 300.
Пуритане, 85, 86, 131, 142.

Р.

Равновѣсіе, 229, 272.
Разсудокъ, 160.
Раціонализмъ, 8, 123, 164.
Реализмъ, 67, 136.
Разумъ (Спиноза), 117 (Кантъ), 169.
Рефлексія, 124.
Рефлексъ, 219.
Реформація, 131.

С.

Самостоятельн , 67.
Самонаблюденіе, 321.
Самонедовольство, 231.
Самосохраненіе, 7, 13, 22, 23. 64, 212, 306 (философское), 306, (соціальное), 331.
Самостоятельность (мысли) 54, 202.
Сверхчеловѣкъ, 292.
Сверхчувственный, 167.
Свобода, 118—119, 175.
Сенсуалисты, 61, 124.
Символы знанія, 315, 321.
Симпатич. чувства, 241—243.
Сила, 322 (прим.).
Синтезъ, 25, 511.
Синтетич. философія, 62, 321.
Синтетическій типъ 331.
Системы (филос.), 25, 63 (наукъ), 193.
Скептицизмъ, 70, 164.
Смерть, 60, 158.
Солидарность, 245.
Совѣсть, 181.
Состраданіе, 121.
Сотрудничество (у животн.), 207.
Софисты, 87.
Страданіе и удовол., 187, 222, 231.
Соціогенетическій, 40.
Соціальные факторы, 45.
Соціал. вопросъ, 330.
Соціал. телеологія, 334.
Соціологія, 22.
Стихія, 308.
Спириты, 9.
Спиритуализмъ, 8.
Стоики, 66—69, 70.
Субстанція, 99. (безконечная), 100, 111—112, 128, 163.
Субъективность 163, 166.
Сущность, 58, 62, 163.
Сужденіе (органовъ чувствъ), 3. (прим.).
Схоластики, 75, аристотелики, 76, 77.
Счастье, 61.

Т.

Tabula rasa, 67, 124.
Таблица Менделѣева, 299.
Телеологія соціал. 215, 235, 247, 334.
Тезисъ, 182, 311.
Теократія, 53, 289.
Теософія, 289.
Теологическая мысль, 11, 12, 22, 130, 133, 137.
Теологія, 72, 75.
Тезисъ, 311.
Типы мысли (фил. системъ), 305, 312.
Трансцендентное, 167, 168.
Тріада, 183.
Тяготѣніе, 147.

У.

Удовольствіе и страданіе, 188, 222.

Ф.

Фагоциты, 340.
Феноменъ, феноменальный, 167, 328.
Фетишизмъ, 9.
Флукціонное счисленіе, 146.

Х.

Химіотаксисъ, 341.

Ц. Ч.

Циники, 59.
Чистый опытъ, 322 (прим).
Чистый разумъ, 169.
Чувственный опытъ, 63, 307 (пр.).
Чувствительность растеній и минераловъ, 342.

Э. Ю. Я.

Эвдемонія, 65.
Эксотерическій, 145.
Эволюція, 50, 67, 334.
Эвол. теоріи, 158, 197, 217.
Энтелехія, 311.
Энергія, 322.
Эго-альтруизмъ, 199
Элементы, (ощущеній) 222, (міра), 239, (химич.), 298.
Экон. факторъ, 41—46, 166.
Эманація, 73, 75.
Эмпирики, 5, 67, 89, 164.
Эмоціи, 226.
Энергія, 228, 229.
Эпикурейцы. 69—70.
Эсотерическій, 145.
Эстетика. 64.
Этика. 22, 62. 79—80, 343.
Этологія, 196
Этранжеризмъ, 39.
Эфиръ, 145.
„Я“. 21, 98, 107, 180, 183, 231, 324, 329, 340, 345.

КНИГОИЗДАНІЕ
И. А. САФОНОВА.
С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
МАНѢЖНЫЙ ПЕРЕУЛОКЪ, ДОМЪ № 11.

Редакція, Контора,

Справочное

Книжное Бюро

и

Книжный Складъ.

КНИГОИЗДАНІЕ И. А. САФОНОВА.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ, МАНЕЖНЫЙ ПЕР., 11.

Книгоизданіе И. А. Сафонова, далекое отъ узко коммерческихъ цѣлей, поставило себѣ задачей придти на помощь интеллигентной, и, вообще, читающей публикѣ, не только издавая интересныя и полезныя книги, но и безвозмездно принимая на себя всѣ хлопоты по оказанію всевозможныхъ услугъ въ области литературно-книжнаго дѣла своимъ кліентамъ.

Приглашенные Книгоизданіемъ спеціалисты по различнымъ отраслямъ литературы и книжнаго дѣла будутъ давать отвѣты на всевозможные запросы Гг. читателей, приходя на помощь въ затруднительныхъ случаяхъ своимъ просвѣщеннымъ опытомъ и знаніями.

Книгоизданіе И. А. Сафонова

по первому требованію высылаетъ всѣ имѣющіяся въ продажѣ книги по цѣнамъ, объявленнымъ ихъ издателями.

Справочное Бюро при книгоизданіи И. А. Сафонова

съ большою готовностью сообщаетъ свѣдѣнія о всѣхъ вновь вышедшихъ книгахъ и рекомендуетъ (по рецензіямъ извѣстныхъ критиковъ) книги для чтенія, для дѣтей, для самообразованія и для спеціальныхъ работъ.

Кромѣ того Бюро принимаетъ на себя всѣ порученія по книжному дѣлу, составляетъ смѣты, рекламируетъ, распространяетъ изданія и т. д.

Для полученія отвѣта на запросы **нужно прилагать 7 к. марку.**

Книжный складъ при книгоизданіи И. А. Сафонова

принимаетъ книги на коммиссію отъ Гг. издателей и авторовъ.

КНИГОИЗДАНІЕ И. А. САФОНОВА.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ, МАНЕЖНЫЙ ПЕР., 11.

Экспедиція Книгоизданія И. А. Сафонова

доводитъ до свѣдѣнія Гг. кліентовъ, что при требованіи съ наложеннымъ платежемъ до одного рубля удобнѣе прилагать соотвѣтствующую стоимость заказа почтовыми марками, во избѣжаніе лишнихъ почтовыхъ расходовъ „за порученіе". На пересылку книгъ и пособій почтой слѣдуетъ прибавлять 20 коп. на каждый рубль. Книги могутъ быть посылаемы и въ переплетахъ.

Всѣ изданія И. А. Сафонова лицамъ, живущимъ въ С.-Петербургѣ, доставляются на домъ совершенно безплатно. Достаточно увѣдомить контору, (Манежный пер. д. 11), открытымъ письмомъ о желаніи пріобрѣсти такія-то книги, и заказъ будетъ немедленно исполненъ.

Лица, выписавшія 10 экземпляровъ какого-либо изданія И. А. Сафонова, получаютъ 11-й экземпляръ БЕЗПЛАТНО.

Лица, выписавшія книгъ на 20 р., получатъ безплатно изданій И. А. Сафонова на сумму 5 р., включая стоимость пересылки.

въ Москвѣ

Изданія И. А. Сафонова можно получать у С. Курнина. Кузнецкій мостъ д. 11.



Николай Максимовичъ
Минскій.

КНИГОИЗДАНІЕ И. А. САФОНОВА.
С.-ПЕТЕРБУРГЪ, МАНЕЖНЫЙ ПЕР., 11.

Открыта Подписка

на слѣдующія изданія:

I.

ПОЛНОЕ СОБРАНІЕ СТИХОТВОРЕНІЙ

Н. М. Минскаго

съ портретомъ автора, ВЪ ЧЕТЫРЕХЪ ТОМАХЪ.

Первое изданіе (РОСКОШНОЕ).

Цѣна по подпискѣ 5 р.

Второе изданіе (ОБЩЕДОСТУПНОЕ).

Цѣна по подпискѣ 3 р.

Первый томъ выйдетъ 1-го Марта 1904 года.

Изданіе будетъ закончено къ 1-му Августу 1904 г.

По выходѣ изд. въ свѣтъ цѣна будетъ ЗНАЧИТ. ПОВЫШЕНА.

Лицамъ, живущимъ въ С.-Петербургѣ, доставка книгъ БЕЗПЛАТНО. Гг. Иногородніе подписчики за пересылку платятъ 1 руб.

Лица, доставившія Книгоизданію И. А. Сафонова десять подписокъ на 1-е или 2-е изданія Полнаго Собранія Стихотвореній Н. М. Минскаго, получатъ 11-й экземпляръ роскошнаго изданія въ 4-хъ томахъ БЕЗПЛАТНО.



Мориц Метерлинк.

КНИГОИЗДАНІЕ И. А. САФОНОВА.
С.-ПЕТЕРБУРГЪ, МАНЕЖНЫЙ ПЕР., 11.

II.

Первое въ Россіи

Полное Собраніе Сочиненій

Морица Метерлинга

СЪ ПОРТРЕТОМЪ АВТОРА.

Переводъ *Л. Вилькиной и Н. М. Минскаго.*

Въ Четырехъ Томахъ.

Цѣна по подпискѣ 3 руб.

Первый томъ выйдетъ въ свѣтъ 1-го Февраля 1904 г.

Изданіе будетъ закончено къ 1-му Іюлю 1904 г.

По выходѣ изд. въ свѣтъ цѣна будетъ ЗНАЧИТ. ПОВЫШЕНА.

Лицамъ, живущимъ въ С.-Петербургѣ, доставка книгъ БЕЗПЛАТНО. Гг. Иногородніе подписчики за пересылку платятъ 1 руб.

Лица, доставившія Книгоизданію И. А. Сафонова десять подписокъ на Полное Собраніе Сочиненій Морица Метерлинга, получатъ 11-й экземпляръ Полнаго Собранія Соч. въ 4-хъ томахъ БЕЗПЛАТНО.



Иванъ Дмитріевичъ Путилинъ.

Ив. Дм. Путилинъ былъ первымъ въ Россіи и однимъ изъ самыхъ талантливыхъ Начальниковъ Сыскной Полиціи. Послѣ его смерти остались черезвычайно рѣдкія интересныя записки изъ уголовной хроники Россіи и Петербурга.

КНИГОИЗДАНІЕ И. А. САФОНОВА.
С.-ПЕТЕРБУРГЪ, МАНЕЖНЫЙ ПЕР., 11.

III.

ЗАПИСКИ
Начальника С.-Петербургской Сыскной Полиціи
Ив. Дм. Путилина,
съ его портретами и многими иллюстраціями,

Въ шести книгахъ

Цѣна по подпискѣ 3 руб.

Первая книга выйдетъ въ свѣтъ 1-го Января 1904 г.
Изданіе будетъ закончено къ 1-му Іюлю 1904 г.

По выходѣ изд. въ свѣтъ цѣна будетъ ЗНАЧИТ. ПОВЫШЕНА.

Лицамъ, живущимъ въ С.-Петербургѣ, доставка книгъ БЕЗПЛАТНО. Гг. Иногородніе подписчики за пересылку платятъ 1 руб.

Лица, доставившія Книгоизданію И. А. Сафонова десять подписокъ на Записки И. Д. Путилина, получатъ 11-й экземпляръ Записокъ въ 6 книгахъ БЕЗПЛАТНО.



Н. П. АННЕНКОВА-БЕРНАРДЪ (Дружинина).

Авторъ повѣсти „Бабушкина внучка“ и истор. пьесы въ 5 дѣйств.: „Дочь народа“.

КНИГОИЗДАНІЕ И. А. САФОНОВА.
С.-ПЕТЕРБУРГЪ, МАНЕЖНЫЙ ПЕР., 11.

Лица, подписавшіяся на всѣ три изданія съ первымъ роскошнымъ изданіемъ Н. М. Минскаго, платятъ, вмѣсто **11**-ти р. и **3**-хъ р. за перес. всего **11** р.

Лица, подписавшіяся на всѣ три изданія со вторымъ изданіемъ Н. М. Минскаго, платятъ вмѣсто девяти рублей и трехъ рублей за пересылку, всего **10** рублей.

(Лица, живущія въ С.-Петербургѣ, платятъ за всѣ три изданія **9** руб. (съ 1-мъ изд. Н. М. Минскаго) и **8** руб. (со 2-мъ изд. Н. М. Минскаго).

Такимъ образомъ, Гг. подписчики получатъ **14**, (**Четырнадцать**) цѣнныхъ и интересныхъ книгъ за самую дешевую плату.



Рисунокъ изъ пьесы **«Дочь Народа»** Н. П. Анненковой-Бернардъ

КНИГОИЗДАНІЕ И. А. САФОНОВА.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ. МАНЕЖНЫЙ ПЕР., 11.

Поступили въ продажу слѣдующія новыя книги:

„Лабиринтъ Свѣта и Рай сердца“, соч. Яна Амоса Коменскаго . . . . . ц. 1 р.—к.

„Дочь народа“, истор. пьеса въ 5 д. Н. П. Анненковой-Бернардъ, (Дружининой). Роскошное иллюстрированное изданіе . . . . . ц. 2 р. 75 к.

ОТПЕЧАТАНО ОГРАНИЧЕННОЕ ЧИСЛО ЭКЗЕМПЛЯРОВЪ.

„Бабушкина Внучка“, повѣсть Н. П. Анненковой-Бернардъ, (Дружининой). Съ портретомъ автора . . . . . ц. 1 р.—к.

„Великія эпохи исторіи земли“ проф. Долло. Съ рисунками. Переводъ подъ редакціей проф. Н. Н. Яковлева . . . . . ц.—р. 30 к.

„Монологи и поэмы“. Сборникъ стихотвореній В. А. Мазуркевича, для чтенія съ эстрады. Изящное изданіе . . . . . ц. 1 р.—к.

Новый Вексельный Уставъ состав. по оффиціальному тексту, распубликованному въ Собраніи Узаконеній № 62 ст. 662 Высочайше утвер. 27 Мая 1902 г. . . . . ц.—р. 30 к.

Книги можно получать во всѣхъ книжныхъ магазинахъ и изъ склада книгоизданій И. А. Сафонова. (С. Петербургъ Манежный пер. 11). Въ Москвѣ—складъ изданій Кузнецкій мостъ 11, книжный магазинъ С. Курнина и К°.

Всѣ изданія И. А. САФОНОВА доставляются въ С.-Петербургѣ на домъ совершенно безплатно. Достаточно только увѣдомить открытымъ письмомъ контору (Манежный пер. 11) о желаніи пріобрѣсти такія-то книги, и онѣ будутъ вамъ дленно доставлены.

КНИГОИЗДАНІЕ И. А. САФОНОВА.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ, МАНЕЖНЫЙ ПЕР., 11.

„Подъ гипнозомъ“ романъ 24 авторовъ . . . . ц. — р. **75** к.

„Лѣтній день“, разсказы французскихъ, польскихъ и венгерскихъ писателей . . . . . ц. — р. **75** к.

„Признаніе скептика“ и разсказы Анатоля Франсъ. ц. — р. **75** к.

„Искорки“, десять разсказовъ Бракко, Зудермана, Коппе, Ростана, Серао, Мазоха, Фучини, Бернара. Переводъ А. Волховской . . . . ц. — р. **40** к.

„Три бесѣды“: I. О любви; II. Въ чемъ состоитъ счастье; III. О будущности міра. К. П. Ободовскаго . ц. — р. **30** к.

„Загадочное преступленіе“ повѣсть . . . . . ц. — р. **20** к.

„Какъ слѣдуетъ жить и питаться при болѣзняхъ кишекъ“, д-ра В. Л. Лунца . . . . . ц. — р. **60** к.

„Ариѳметика“, руководство для среднихъ учебныхъ заведеній и для самостоятельнаго изученія. Составилъ В. Ѳ. Гартцъ . . . . . ц. **1** р. — к.

Антоніо Лабріола, профессоръ Римскаго университета. Къ вопросу о матеріалистическомъ взглядѣ на исторію. . . . . ц. — р. **50** к.

Ч. Вѣтринскій. Жизнь и пѣсни А. В. Кольцова. ц. — р. **10** к.
Сотня экз. . . . . ц. **8** р. — к.

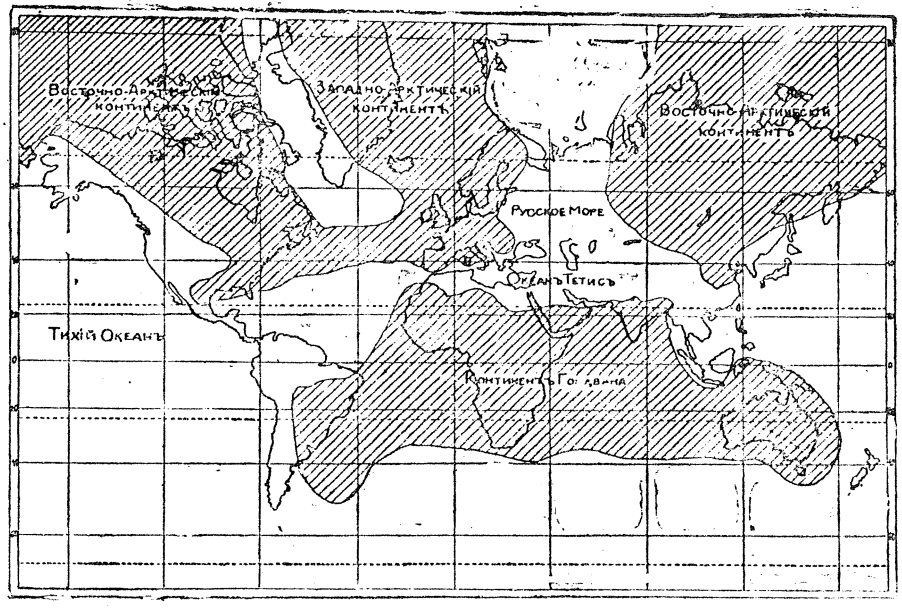
М. Полянская. Жизнь и сочиненія Ф. М. Рѣшетникова . . . . . ц. — р. **5** к.
Сотня экз. . . . . ц. **4** р. — к.

П. И. Добротворскій. Добрые люди (изд. второе). ц. — р. **5** к.
Сотня экз. . . . . ц. **4** р. — к.

Книги Н. П. Степанова:

Народные праздники на Святой Руси. . . . . . ц. — **75** к.

В. А. Жуковскій, какъ наставникъ Царя-Освободителя. ц. — **60** к



Моря и континенты въ концѣ первичной эпохи.— Карта изъ книги Л. Долло: «Великія эпохи исторіи земли».

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА **1904** ГОДЪ.

Въ годъ: **3 р.** съ доставк.

на еженедѣльн. худож.-литер. журналъ

„ВОСКРЕСЕНЬЕ"

(ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ **А. Е. ЗАРИНА**)

Въ годъ: **3 р.** съ доставк.

Въ журналѣ принимаютъ участіе извѣстные писатели и ученые.

ПОДПИСЧИКИ ВЪ 1904 ГОДУ ПОЛУЧАТЪ:

52 нумера иллюстрированнаго журнала. Свыше 1500 стр. текста. Свыше 200 рисунковъ. Повѣсти, романы, разсказы, стихотворенія: путешествія, историческіе очерки, статьи научнаго содержанія.

Еженедѣльныя обозрѣнія текущихъ событій съ иллюстраціями.

12 выпусковъ роскошнаго иллюстрирован. изданія „ВЕЛИКАЯ СТРАДА", содержащаго ИСТОРІЮ СЕВАСТОПОЛЬСКОЙ ОБОРОНЫ. Сост. подъ редакціей, съ вступительной статьей и примѣчаніями проф. А. С. ТА-ЧЕВСКАГО, 500 стр. текста, болѣе 200 иллюстрацій.

Кромѣ этого Подписчики въ 1904 году получатъ:

Альбомъ Третьяковской галлереи,

состоящій изъ ДЕСЯТИ фотографическ. снимковъ (въ размѣрѣ 32×27 сент., на роскошной мѣловой бумагѣ) художественныхъ произведеній.

Подобное изданіе появляется въ первый разъ.

Подписчики, внесшіе полностью подписную плату, получаютъ Альбомъ при 1-мъ нумерѣ.

Подписная цѣна: на годъ съ доставкой 3 руб.

Подписка принимается въ главной конторѣ книгоизданія

И. А. САФОНОВА,

С.-Петербургъ, Манежный переулокъ, № 11.

Дозволено цензурою: Спб. 20 Декабря 1903 г. Тип. «Энергія», Загор. 12а